

# ESSAIS

DE

# THEODICÉE

SUR LA BONTE' DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME, & L'ORIGINE DU MAL.

PAR MONSIEUR

**GOD. GUIL. LEIBNITZ.**

*Nouvelle Edition, augmentée de l'Histoire de la VIE & des OUVRAGES de l'Auteur, par M. le Chevalier DE JAUCOURT.*

**TOME SECOND.**



**A LAUSANNE,**

Chez **MARC-MIC. BOUSQUET & Comp.**

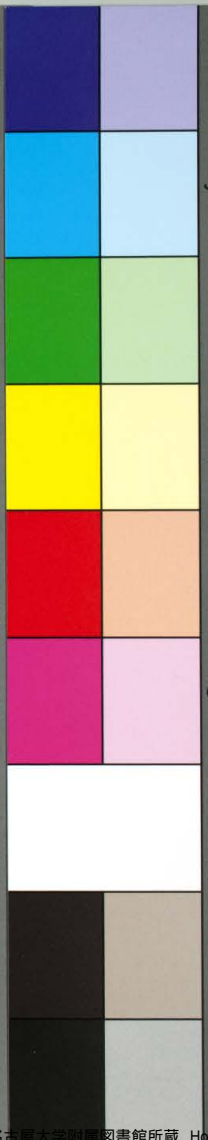
---

**M D C C L X.**

inches  
1 2 3 4 5 6 7 8  
cm  
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19

# Kodak Color Control Patches

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black

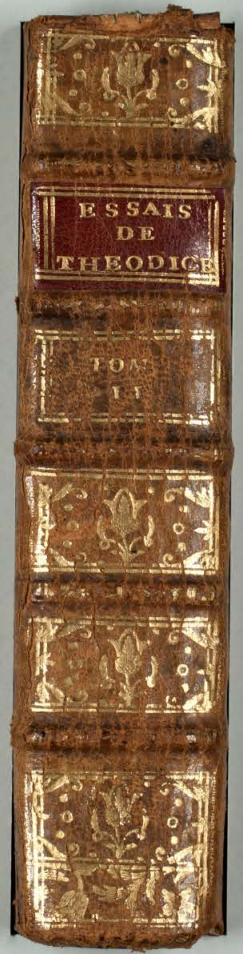


# Kodak Gray Scale

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

C  
Y  
M

© Kodak, 2007 TM: Kodak



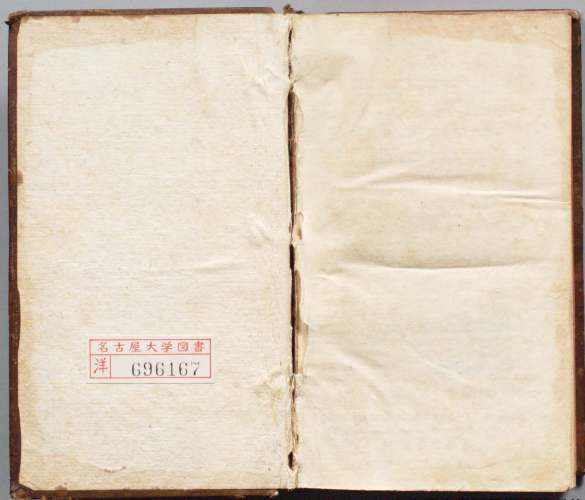
ESSAIS  
DE  
THEODICE

TOME  
II





名古屋大学附属図書館所蔵 Hobbes I 40696167  
Nagoya University Library, Hobbes I, 40696167



名古屋大学図書  
洋 696167



ESSAIS  
DE  
THEODICÉE

Sur la BONTE' DE DIEU, la LIBERTE' DE L'HOMME, & L'ORIGINE DU MAL.

PAR MONSIEUR  
GOD. GUIL. LEIBNITZ.

*Nouvelle Edition, augmentée de l'Histoire de la VIE & des OUVRAGES de l'Auteur, par M. le Chevalier DE JAUCOURT.*

TOME SECOND.



A LAUSANNE,  
Chez MARC-MIC. BOUSQUET & Comp.

M D C C L X.





## ESSAIS

Sur la BONTE' DE DIEU, la LI-  
BERTÉ DE L'HOMME &  
L'ORIGINE DU MAL.

---

### SECONDE PARTIE.

107.



Usqu'ici nous nous som-  
mes attachés à donner  
une exposition ample &  
distincte de toute cette  
matiere : & quoique nous n'ayons pas  
encore parlé des objections de M. Bayle  
en particulier, nous avons tâché de les  
prévenir, & de donner les moyens d'y  
répondre. Mais comme nous nous sommes  
chargés du soin d'y satisfaire en détail, non  
seulement parcequ'il y aura peut-être en-  
core des endroits qui meriteront d'être é-  
claircis, mais encore parce que ses in-  
stances sont ordinairement pleines d'esprit  
*Theodice* Tome II. A &



& d'érudition, & 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, & d'y joindre nos solutions. Nous avons remarqué d'abord, que Dieu concourt au mal moral, & au mal physique, & à l'un & à l'autre d'une manière morale & d'une manière physique; & que l'homme y concourt aussi moralement & physiquement d'une manière libre & active, qui le rend blâmable & 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, & même sans en être complice.

108. Il le fait en le permettant justement, & en le dirigeant sagement au bien, comme nous l'avons montré d'une manière qui paroît 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 allegorie. Il les a dressées contre nous dans le chapitre CXLIV. de sa Réponse aux Questions d'un Provincial (Tom. III. pag. 812.) où il renferme la Doctrine Théologique en sept Propositions, & y oppose dix-neuf Maximes Philosophiques, comme autant de gros canons capables de faire breche dans notre rempart. Commençons par les Propositions Théologiques.

109. I. Dieu, dit-il, l'Être éternel & nécessaire, infiniment bon, saint, sage & puissant, possède de toute éternité une gloire & 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 connoissance de ses propres perfections; & dans ce sens Dieu la possède toujours: mais quand la gloire signifie que les autres en prennent connoissance, l'on peut dire que Dieu ne l'acquiert que quand il se fait connoître à des Créatures intelligentes:



quoiqu'il soit vrai que Dieu n'obtient pas par-là un nouveau bien, & 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 détermino librement à la production des Créatures, & il choisit entre une infinité d'Etres possibles, ceux qu'il lui plut, pour leur donner l'existence, & en composer l'Univers, & 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 Etres possibles qu'il lui plut. Car il faut considérer que lorsque je dis, *cela me plaît*; c'est autant que si je disois, je le trouve bon. Ainsi c'est la bonté idéale de l'objet, qui plaît, & 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: & par conséquent ce qui plaît le plus à Dieu, & qui le fait choisir, est le meilleur.

111. III. *La nature humaine ayant été*  
du

du nombre des Etres qu'il voulut produire, il crea un homme & une femme, & leur accorda entre autres faveurs le franc-arbitre; de sorte qu'ils eurent le pouvoir de lui obéir: mais il les menaga de la mort, s'ils desobéissent à l'ordre qu'il leur donna de s'abstenir d'un certain fruit. Cette proposition est revelée en partie, & 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 mangerent pourtant, & dès lors ils furent condamnés eux & toute leur posterité aux miseres de cette vie, à la mort temporelle & à la damnation éternelle, & assujettis à une telle inclination au péché, qu'ils s'y abandonnent presque sans fin & 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, & que ce fut pour cela même, & non pas par un decret purement arbitraire, que Dieu l'avoit défendue: c'étoit à-peu-près comme on défend les couteaux aux enfans. Le celebre Fludde ou de *Fluctibus*, Anglois, fit autrefois un Livre de *Vita, Morte* & *Resurrectione*, sous le nom de R. Otreb,



où il foutint que le fruit de l'arbre défendu étoit 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 Legislateur, qui donne une loi purement positive, ou d'un Juge qui impose & inflige une peine par un ordre de sa volonté, sans qu'il y ait de la connexion entre le mal de coulpe & 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'ame & dans le corps de l'homme, par une action extraordinaire, pour le punir : à-peu-près comme les Atheniens donnoient le suc de la ciguë à leurs criminels. M. Bayle le prend ainsi, il parle comme si la corruption originelle avoit été mise dans l'ame du premier homme par un ordre & par une operation de Dieu. C'est ce qui lui fait objecter (Rép. au Provinc. ch. 178. p. 1218. Tom. III.) que la Raison n'approuveroit point le Monarque, qui pour châtier un rebelle, condamneroit lui & ses descendants à être inclinés à se rebeller. Mais ce châtement arrive naturellement aux méchans, sans aucune ordonnance d'un

d'un Legislatteur, & ils prennent goût au mal. Si les yvrognes engendroient des enfans inclinés au même vice par une suite naturelle de ce qui se passe dans les corps, ce seroit une punition de leurs progeniteurs, mais ce ne seroit 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 regne de la Nature sert à celui de la Grace ; & que Dieu comme Architecte a tout fait comme il convenoit à Dieu considéré comme Monarque. Nous ne connoissons 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 renfermoit 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 misere, 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 ; & il paroît qu'ils ont cru qu'il y a quelque milieu entre la damnation éternelle, & la parfaite béatitude. Mais nous n'avons point besoin de ces opinions, & il suffit de nous tenir aux sentimens reçus dans l'Eglise: où il est bon de remarquer, que cette proposition de M. Bayle est conçue suivant les principes de la grace suffisante, donnée à tous les hommes, & qui leur suffit, pourvu qu'ils ayent 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 conviendroient pas au système des decrets postérieurs à la prévision des événemens contingens.

114. VI. Il a prévu éternellement tout ce qui arriveroit, il a réglé toutes choses & les a placées chacune en son lieu, & il les dirige & gouverne continuellement selon son plaisir: tellement que rien ne se fait sans sa permission ou contre sa volonté, & qu'il peut empêcher comme bon lui semble, autant & toutes les fois que bon lui semble, tout ce qui ne lui plaît pas, le péché par conséquent, qui est la chose au monde qui l'offense & qu'il déteste le plus ;

plus ; & produire dans chaque ame humaine toutes les pensées qu'il approuve. Cette thèse est encore purement philosophique, c'est-à-dire connoissable par les lumières de la Raïson 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, & surtout le péché, que sa volonté antécédente repousoit, n'ont pu être rejetés par sa volonté conséquente ou decretoire, qu'autant que le portoit la règle du meilleur, que le plus sage devoit choisir, après avoir tout mis en ligne de compte. Lorsqu'on dit que le péché l'offense le plus, & qu'il le déteste le plus, ce sont des manières de parler humaines. Car Dieu, à proprement parler, ne sauroit être offensé, c'est-à-dire lésé, incommodé, inquieté, ou mis en colère ; & il ne déteste rien de ce qui existe, supposé que détecter quelque chose soit la regarder avec abomination, & d'une manière qui nous cause un dégoût, qui nous fasse beaucoup



de peine, qui nous fasse mal au cœur : car Dieu ne sauroit souffrir ni chagrin, ni douleur, ni incommodité ; il est toujours parfaitement content & à son aise. Cependant ces expressions dans leur vrai sens sont bien fondées. La souveraine bonté de Dieu fait que sa volonté antecédente repousse tout mal, mais le mal moral plus que tout autre : elle ne l'admet aussi pour des raisons supérieures invincibles, & avec de grands correctifs qui en réparent les mauvais effets avec avantage. Il est vrai aussi que Dieu pourroit produire dans chaque ame humaine toutes les pensées qu'il approuve : mais ce seroit 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, & se devoir rendre par ce refus plus criminels qu'ils ne le seroient, s'il ne les leur avoit pas offertes ; il leur déclare qu'il souhaite ardemment qu'ils les acceptent, & il ne leur donne point les grâces qu'il sait qu'ils accepteroient.* Il est vrai que ces gens deviennent plus criminels par leur refus, que si Pon ne leur avoit rien offert, & que Dieu le fait bien : mais il vaut mieux permettre leur crime, qu'agir d'une manière qui ren-

rendroit Dieu blâmable lui-même, & feroit que les criminels auroient quelque droit de se plaindre, en disant qu'il ne leur étoit pas possible de mieux faire, quoiqu'ils l'aient ou l'eussent voulu. Dieu veut qu'ils reçoivent ses grâces dont ils sont capables, & qu'ils les acceptent ; & il veut leur donner particulièrement celles qu'il prévoit qu'ils accepteroient : mais c'est toujours par une volonté antecédente, détachée ou particulière, dont l'exécution ne sauroit avoir toujours lieu dans le plan général des choses. Cette these est encore du nombre de celles que la Philosophie n'établit pas moins que la Revelation ; de même que trois autres des sept que nous venons de mettre ici ; n'y ayant eu que la troisième, la quatrième & la cinquième qui aient eu besoin de la Revelation.

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 & une béatitude qui ne peuvent jamais ni diminuer, 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 & sa gloire, n'y ont eu part.*

A 6 Cette





Cette Maxime est très-bonne : les louanges de Dieu ne lui servent de rien , mais elles servent aux hommes qui le louent , & 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 la *BONTÉ* l'a porté *antecedemment* à créer & à produire tout bien possible ; mais que sa *SAGESSE* en a fait le triage , & a été cause qu'il a choisi le meilleur *consequemment* ; & enfin que sa *PUISSANCE* lui a donné le moyen d'exécuter *oc-tuellement* le grand dessein qu'il a formé.

117. II. La bonté de l'Être infiniment parfait est infinie, & ne seroit pas infinie si l'on pouvoit 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, &c. : elles doivent être les plus grandes que l'on puisse concevoir. [Voyez M. Jurieu dans les trois premières sections du Jugement sur les Methodes, où il raisonne continuellement sur ce principe ; comme sur une première notion. Voyez aussi dans M. Wittichius de Providentia Dei n. 12. ces paroles de S. Augustin lib. 1. de doctrina christ. c. 7. Cum cogitatur Deus, ita cogitatur, ut aliquid, quo nihil melius sit

fit atque sublimius. Et paulo post : Nec ququam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est.]

Cette Maxime est parfaitement à son gré , & j'en tire cette conséquence, que Dieu fait le meilleur qui soit possible : autrement ce seroit borner l'exercice de sa bonté, ce qui seroit borner sa bonté elle-même, si elle ne l'y portoit pas, s'il manquoit de bonne volonté ; ou bien ce seroit borner sa sagesse & sa puissance, s'il manquoit de la connoissance nécessaire pour discerner le meilleur & pour trouver les moyens de l'obtenir ; ou s'il manquoit des forces nécessaires pour employer ces moyens. Cependant il y a de l'ambiguïté à dire que l'amour de la vertu & la haine du vice sont infinies en Dieu : si cela étoit vrai absolument & sans restriction, dans l'exercice même, il n'y auroit 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, & 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



de se déclarer pour le meilleur : & quel que 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 & de grandeur qui éclatent dans son Ouvrage, sont destinés au bonheur des Créatures intelligentes. Il n'a voulu faire connoître ses perfections, qu'afin que cette espèce de Créatures trouvaissent leur félicité dans la connoissance, dans l'admiration & dans l'amour du Souverain Ette.*

Cette maxime ne me paroît 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 regne de la Nature doit servir au regne de la Grace : mais comme tout est lié dans le grand dessein de Dieu, il faut croire que le regne de la Grace est aussi en quelque façon accommodé à celui de la Nature, de telle sorte que celui-ci garde le plus d'ordre & de beauté, pour rendre le composé de tous les deux le plus parfait

fait qu'il se puisse. Et il n'y a pas lieu de juger que Dieu, pour quelque mal moral de moins, renverseroit 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 & le mal moral ou physique des Créatures raisonnables, ne passe point infiniment le bien & le mal qui est métaphysique seulement, c'est-à-dire celui qui consiste dans la perfection des autres Créatures : ce qu'il faudroit pourtant dire, si la présente maxime étoit vraie à la rigueur. Lorsque Dieu rendit raison au Prophète Jonas du pardon qu'il avoit accordé aux habitans de Ninive, il toucha même l'intérêt des bêtes qui auroient 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 paroît être en partie la source des difficultés que Mr. Bayle propose. Il est sûr que Dieu fait plus de cas d'un homme que d'un lion, cependant je ne sai si l'on peut assurer que Dieu préfère un seul homme à toute l'espèce des lions à tous égards : mais quand cela seroit, il ne s'en

suiv.



suivroit point que l'intérêt d'un certain nombre d'hommes prévaudroit à la considération d'un desordre général répandu dans un nombre infini de Créatures. Cette opinion seroit 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; & si le mauvais usage qu'elles en seroient étoit capable de les perdre, il leur donneroit des moyens sûrs d'en fuir toujours un bon usage: car sans cela ce ne seroient pas de véritables bienfaits, & sa bonté seroit plus petite que celle que nous pouvons concevoir dans un autre bienfaiteur. [ Je veux dire, dans une Cause qui joindroit 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 paroisse 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; & si un habile Artisan, un Ingenieur,

un

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 & la puissance sont parfaites, le fait toujours. C'est ménager le terrain, le tems, le lieu, la matiere, 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 & comme une suite d'autres biens plus grands: c'est ce que j'ai déjà expliqué ci dessus, & M. Bayle l'a reconnu en quelque sorte. Les biens, criant que biens, considérés en eux-mêmes, sont l'objet de la volonté antecédente de Dieu. Dieu produira autant de raison & de connoissance dans l'Univers, que son plan en peut admettre. L'on peut concevoir un milieu entre une volonté antecédente toute pure & primitive, & entre une volonté conséquente & finale. La volonté antecédente primitive a pour objet chaque bien & chaque mal en soi, dé.





détaché de toute combinaison, & tend à avancer le bien & à empêcher le mal: *la volonté moyenne* va aux combinaisons, comme lorsqu'on attache un bien à un mal; & alors la volonté aura quelque tendance pour cette combinaison, lorsque le bien y surpassé le mal: mais la *volonté finale* & décisive résulte de la considération de tous les biens & 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 & primitive, doit être considérée comme antécédente par rapport à la volonté finale & decretoire. 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, & 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 & de ces maux, sera l'objet d'une volonté moyenne de Dieu qui tendra à produire ou empêcher ce composé,

fé, selon que le bien ou le mal y prévaut. Mais quand même il se trouveroit que la Raison feroit plus de mal que de bien aux hommes, (ce que je n'accorde pourtant point) auquel cas la volonté moyenne de Dieu la rebuiteroit avec ces circonstances; il se pourroit 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 pourroit avoir à leur égard: & par conséquent la volonté finale ou le décret de Dieu, résultant de toutes les considérations qu'il peut avoir, seroit de la leur donner. Et bien loin d'en pouvoir être blâmé, il seroit blâmable, s'il ne le faisoit pas. Ainsi le mal, ou le mélange de biens & 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 grace, 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 vien-



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; & 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 Etres 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 a fait un Livre de *occultis Dei panis*; on en pourroit faire un de *occultis Dei panis*: ce mot de Claudien y auroit lieu à l'égard de quelques-uns :

*Tolluntur in altum,  
Ut lapsu graviore ruant.*

Mais de dire que Dieu ne devoit point don-

donner un bien dont il fait qu'une mauvaise volonté abusera, lorsque le plan général des choses demande qu'il le donne; ou bien de dire qu'il devoit donner des moyens sûrs pour l'empêcher, contraires à ce même ordre général; c'est vouloir (comme j'ai déjà remarqué) que Dieu devienne blamable lui-même, pour empêcher que l'homme ne le soit. D'objecter, comme l'on fait ici, que la bonté de Dieu seroit plus petite que celle d'un autre bienfaiteur qui donneroit un présent plus utile, c'est ne 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 sauroit 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 ἀδωρα.*

*Hostibus eveniant talia dona meis.*

Mais



Mais cela s'entend quand il y a de la malice ou de la coulpe dans celui qui les donne; comme il y en avoit dans cet *Eustrapelus* dont parle *Horace*, qui faisoit du bien aux gens, pour leur donner le moyen de se perdre: son dessein étoit mauvais; mais celui de Dieu ne sauroit être meilleur qu'il est: faudra-t-il gâter son système, faudra-t-il qu'il y ait moins de beauté, de perfection & de raison dans l'Univers, parcequ'il y a des gens qui abusent de la Raison? Les dictons vulgaires ont lieu ici: *Abusus non tollit usum*. Il y a *scandalum datum*, & *scandalum acceptum*.

120. V. Un Etre mal-faisant est très-capable de combler de dons magnifiques ses ennemis, lorsqu'il fait qu'ils en feroient un usage qui les perdra. Il ne peut donc pas convenir à l'Etre infiniment bon de donner aux Créatures un franc-arbitre, dont il sauroit très certainement qu'elles feroient un usage qui les rendroit malheureuses. Donc si leur donne le franc-arbitre il y joint l'art de s'en servir toujours à propos, & ne permet point qu'elles négligent la pratique de cet art en nulle rencontre; & s'il n'y avoit point de moyen sûr de fixer le bon usage de ce franc-arbitre, il leur ôte-  
roit

voit 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 grace qu'il leur a donnée de son propre choix. & sans qu'il la demandassent, de sorte qu'il seroit plus responsable du malheur qu'elle leur apporteroit, que s'il ne l'avoit accordée qu'à l'importunité de leurs prières.

Ce qu'on a dit à la fin de la remarque sur la maxime précédente doit être repeté ici, & suffit pour satisfaire à la maxime présente. D'ailleurs on suppose toujours cette fautive maxime qu'on a avancée au troisieme nombre, qui porte que le bonheur des Créatures raisonnables est le but unique de Dieu. Si cela étoit, il n'arriveroit peut-être ni péché, ni malheur, pas même par concomitance; Dieu auroit choisi une suite de possibles où tous ces maux seroient exclus. Mais Dieu manqueroit à ce qui est dû à l'Univers, c'est-à-dire à ce qu'il doit à soi-même. S'il n'y avoit que des esprits, ils seroient sans la liaison nécessaire, sans l'ordre des tems & des lieux. Cet ordre demande la matiere, le mouvement & ses loix; en les réglant avec les esprits le mieux qu'il est possible, on reviendra à notre Mon-  
de.

Monde. Quand on ne regarde les choses qu'en gros, on conçoit mille choses comme faisables, qui ne sauroient 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 : & 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 seroit fait que pour elles. Si Dieu n'avoit que ces Créatures en vûe, il les empêcheroit 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 faudroit seulement avoir toujours la volonté de bien faire ; mais il manque souvent aux Créatures le moyen de se donner la volonté qu'on devoit avoir ; & 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, & il faut même reconnoître que Dieu en auroit 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 réponds qu'il n'est point nécessaire, & qu'il n'a point été faisable que toutes les Créatures raisonnables eussent une si grande perfection, qui les approchat tant de la Divinité. Peut être même que cela ne se peut que par une grace Divine speciale : mais en ce cas, seroit-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 seroit moins raisonnable que ces miracles perpétuels. Il y a des degrés dans les Créatures, l'ordre général le demande. Et il paroît très-convenable à l'ordre du gouvernement Divin, que le grand privilege de l'affermissement dans le bien, soit donné plus facilement à ceux qui ont eu une bonne volonté, lorsqu'ils étoient dans un état plus imparfait, dans l'état de combat & de pèlerinage, *in Ecclesia militante, in statu viatorum*. Les bons Anges mêmes n'ont pas été créés avec l'impeccabilité. Cependant je n'oserois assurer qu'il n'y ait point de Créatures bien-heureuses nées, ou qui soient impeccables & saintes par leur nature. Il y a peut-être des gens qui donnent ce privilege à la Sainte Vierge, puisqu'aussi bien

*Troisième Tome II. B PE.*



l'Eglise Romaine la met aujourd'hui au-dessus des Anges. Mais il nous suffit que l'Univers est bien grand & bien varié: le vouloir borner, c'est en avoir peu de connoissance. Mais (continue M. Bayle) Dieu a donné le franc-arbitre aux Créatures capables de pecher, sans qu'elles lui demandassent cette grace. Et celui qui seroit un tel present, seroit plus responsable du malheur qu'il apporteroit à ceux qui s'en serviroient, que s'il ne l'avoit accordé qu'à l'importunité de leurs prieres. Mais l'importunité des prieres ne fait rien auprès de Dieu; il fait mieux que nous ce qu'il nous faut, & il n'accorde que ce qui convient au tout. Il semble que M. Bayle fasse consister ici le franc-arbitre dans la faculté de pecher; cependant il reconnoit ailleurs que Dieu & 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 & 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 événemens, 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*

*don de soye dont on fait certainement, qu'il se servira librement pour s'étrangler, que de le poignarder par quelque tiers. On ne veut pas moins sa mort quand on se sert de la premiere maniere, que quand on employe 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 & toute la faute de sa perte.*

Ceux qui traitent des Devoirs (*de Officiis*) comme Cicéron, S. Ambroise, Grœcius, Opalenius, Sharrok, Rachelius, 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'aye entre mes mains le tifon fatal, dont la mere de Meleagre se servira pour le faire mourir; le javelot enchanté, que Cephale employa sans le sçavoir pour tuer sa Procris; les chevaux de Thésée, qui déchireront Hippolyte son fils. On me redemande ces choses, & j'ai droit de les refuser, sachant l'usage qu'on en fera. Mais que sera-ce si un Juge competent m'en ordonne la restitution, lorsque je ne lui saurois prouver





ce que je fai des mauvaises suites qu'elle aura, Apollon m'ayant peut-être donné le don de la Prophetie comme à Cassandre, à condition qu'on ne me croira pas? Je serois donc obligé de faire restitution, ne pouvant m'en defendre sans me perdre: ainsi je ne puis me dispenser de contribuer au mal. Autre comparaison: Jupiter promet à Semele, le Soleil à Phæton, Cupidon à Pſyché d'accorder la grace qu'on demandera. Il jurent par le Styx,

*Di cujus jurare timent & fallere Numen.*

On voudroit arrêter, mais trop tard, la demande entendue à demi.

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

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

*Faites vous des sermens pour n'y point satisfaire?*

La loi du Styx est inviolable, il la faut subir: si l'on a manqué en faisant le serment

ment, on manqueroit davantage en ne le gardant pas: il faut satisfaire à la promesse, quelque pernicieuse quelle soit à celui qui l'exige. Elle seroit pernicieuse à vous, si vous ne l'executiez pas. Il semble que le moral de ces fables insinue qu'une suprême necessité peut obliger à condescendre au mal. Dieu, à la verité, ne connoit 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 jugemens sont sans appel; ce sont les arrêts des Destinées. Les verités éternelles, objets de sa sagesse, sont plus inviolables que le Styx. Ces Loix, 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 faudroit avoir l'esprit de travers, pour  
B 3 dire



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

122. VII. Un véritable bienfaiteur donne promptement, & n'attend pas à donner que ceux qu'il aime aient souffert de longues misères par la privation de ce qu'il pouvoit leur communiquer d'abord très facilement, & 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. & critiq. pag. 2261. de la seconde édition) mais ce n'est qu'à regret, & il n'emploie jamais cette maniere de se rendre utile, lorsqu'il peut l'être sans mêler aucune sorte de mal à ses faveurs. Si le profit qu'on pourroit tirer des maux qu'il seroit souffrir, pouvoit naître aussi aisément d'un bien tout pur que de ces maux là, il prendroit la voie droite du bien tout pur, & non pas la voie oblique qui conduiroit du mal au bien. S'il comble de richesses & d'honneurs, ce n'est pas afin que ceux qui en ont

*joûe*

joûe venant à les perdre, soient affligés d'au-tant plus sensiblement qu'ils étoient accoutumés au plaisir; & que par-là ils deviennent plus malheureux que les personnes qui ont été toujours privées de ces avantages. Un être malin comblevoit de biens à ce prix-là les gens pour qui il avoit le plus de haine. [rapportez à ceci ce passage d'Aristote Rhetor. l. 2. c. 23. p. m. 446. εἰον εἰς δόξαν ἂν τις τινί, ἵνα ἀφελόμενος λειπήσῃ ὄθεν καὶ τὸτ' εἰρηλαί,

Πολλοὶ ὁ βέλτιστον ἂ καὶ τὸν ἄριστον φέρων  
Μέγαλα δάδωκεν εὐσυχονοῦσιν, ἀλλ' ἵνα  
Τὰς συμφορὰς λάβωσιν ἐπιφανερίως.

id est: *Veluti si quis alicui aliquid det, ut (postea) hoc (ipsi) erepto (ipsium) 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 & 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

B 4 périr

périr, il leur donne des biens, qui tournent à leur perte; & lorsqu'il rend quelqu'un heureux, c'est après bien des souffrances; où est son affection, ou 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 regardent l'éducation, la conservation, le bonheur de la personne dont il s'agit; & qui négligent leur devoir. Dieu a soin de l'Univers, il ne néglige rien, il choisit le meilleur absolument. Si quelqu'un est méchant & malheureux avec cela, il lui appartenoit de l'être. Dieu (dit-on) pouvoit donner le bonheur à tous, il le pouvoit donner promptement & facilement, & sans se faire aucune incommodité, car il peut tout. Mais le doit-il? Puis qu'il ne le fait point, c'est une marque qu'il le devoit faire tout autrement. D'en inferer, ou que c'est à regret & par un défaut de forces, qu'il manque de rendre les hommes heureux, & de donner le bien d'abord & sans mélange de mal; ou bien qu'il manque de bonne volonté pour le donner purement & tout de bon; c'est com.

comparer notre vrai Dieu, avec le Dieu d'Herodote, plein d'envie, ou avec le Démon du Poète, dont Aristote rapporte les larmes 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 perpetuels; 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, & qui manque de capacité ou de bonne volonté. Dieu n'en manque pas; il pouvoit faire le bien que nous souhaiterions; il le veut même, en le prenant détaché; mais il ne doit point le faire préférentiellement 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, & en portant la croix de J. CHRIST; ces maux servent à rendre les élus imitateurs de leur Maître, & 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 contentement d'esprit. La gloire qu'il tiroit*

B 5 de



de leur malheur, ne sauroit être qu'une fausse gloire.

Si nous connoissons la Cité de Dieu telle qu'elle est, nous verrions que c'est le plus parfait état qui puisse être inventé; que la vertu & le bonheur y regnent, autant qu'il se peut, suivant les loix du meilleur; que le péché & le malheur (que des raisons de l'ordre suprême ne permettoient point d'exclure entièrement de la nature des choses) n'y sont presque rien en comparaison du bien, & servent même à de plus grands biens. Or puisque ces maux devoient exister, il falloit bien qu'il y eût quelques-uns qui y fussent sujets; & nous sommes ces quelques-uns. Si c'étoit d'autres, n'y auroit-il pas la même apparence du mal? ou plutôt, ces autres ne seroient-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 devoit tirer. Ce n'est donc pas une fausse gloire, comme seroit celle d'un Prince qui bouleverseroit son Etat pour avoir l'honneur de le redresser.

124. I X. *Le plus grand amour que ce maître-là puisse témoigner pour la vertu, est de faire, s'il le peut, qu'elle soit toujours*

pr2-

pratiquée sans aucun mélange de vice. S'il lui est aisé de progner à ses Sujets cet avantage, & que néanmoins il permette au vice de lever la tête, jusqu'à le punir enfin après l'avoir toléré long-tems; 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 de dix-neuf Maximes, & je me lasse déjà de refuser & 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, & 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

B 6

choix



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 créé 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; & il se trouve que s'il n'y avoit que vertu, s'il n'y avoit que Créatures raisonnables, il y auroit 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 seroit une superfluité, ce seroit une pauvreté: avoir mille Virgiles bien reliés dans sa Bibliothèque, chanter toujours les airs de l'Opera de Cadmus & d'Hermione, casser toutes les porcelaines pour n'avoir que des tasses d'or, n'avoir que des boutons de diamans, ne manger que des perdrix, ne boire que du

vin

vin de Hongrie ou de Shiras; appelleroit-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 seroit une Créature intelligente, s'il n'y avoit point de choses non intelligentes? à quoi penseroit-elle, s'il n'y avoit ni mouvement, ni matière, ni sens? Si elle n'avoit que pensées distinctes, ce seroit un Dieu, sa sagesse seroit sans bornes; c'est une des suites de mes méditations. Aussi-tôt 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 & l'étendue. C'est ce qui fait que dans ma Philosophie il n'y a point de Créature raisonnable sans quelque corps organique, & 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 & incapables de raison; enfin puisqu'il falloit choisir de toutes les choses, ce qui faisoit le meilleur

effect





effet ensemble, & que le vice y est entré par cette porte; Dieu n'auroit pas été parfaitement bon, parfaitement sage, s'il l'avoit exclus.

125. X. *La plus grande haine que l'on puisse témoigner pour le vice, n'est pas de le laisser regner fort long tems, & 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 mettroit un si bon ordre dans ses finances, qu'il ne s'y commit jamais aucune malversation, seroit paroître plus de haine pour l'injustice des Partisans, que si après avoir souffert qu'ils s'engraïssent du sang du peuple, il les faisoit 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 tems, où il est obligé de tolérer le vice & les desordres. 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, & qui ont une grande autorité parmi les soldats; un Braccio, un Sforza, *Walf-*

*Walfstein.* On manque d'argent aux plus pressans besoins, il faut recourir à de gros financiers, qui ont un crédit établi, & il faut conniver en même tems 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: & ce seroit un vice dans l'Auteur des choses, s'il en vouloit exclure le vice qui s'y trouve. Cet état d'un parfait gouvernement, où l'on veut & fait le bien autant qu'il est possible, où le mal même fert au plus grand bien, est-il comparable avec l'état d'un Prince, dont les affaires sont délabrées, & qui se fauve comme il peut; ou avec celui d'un Prince qui favorise l'oppression pour la punir, & qui se plaît à voir les petits à la besace & les grands sur l'échaffaut?

126. XI. *Un Maître attaché aux intérêts de la vertu, & au bien de ses Sujets, donne tous ses soins à faire en sorte qu'ils ne desobeissent jamais à ses loix; & s'il faut qu'il les châtie pour leur desobeissance, il*

*fait*



*fait en sorte que la peine les guérisse de l'inclination au mal, & rétablisse dans leur ame une ferme & 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, & 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, & en est en même tems une suite naturelle qui porte facilement à de nouveaux péchés.

127. XII. *Permettre le mal que l'on pourroit 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 pour-

pourroient empêcher, s'ils tournoient tous leurs efforts de ce côté-là? Mais d'autres soins plus importants les en empêchent. On prendra rarement la résolution de redresser les desordres de la monnoie, 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 Ryfwick, sera plus loué qu'imité. En peut-on conclure, que l'Etat ne se soucie pas de ce desordre, ou même qu'il le souhaite? Dieu a une raison bien plus forte, & bien plus digne de lui, de tolérer 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 seroit 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 desordre dans leurs Etats. Le défaut est encore plus grand, s'ils y voient & s'ils y souhaitent du desordre. Si par des voies cachées & indirectes, mais insaisissables, ils excitoient une sedition dans leurs Etats pour les mettre à deux doigts de leur ruine, afin de se procurer la gloire de faire voir qu'ils ont le courage & la prudence ne-*  
ces.



*cessaires pour sauver un grand Royaume prêt à périr, ils seroient très condamnables. Mais s'ils excitoient cette sedition parce qu'il n'y auroit d'autre moyen que celui là de prévenir la ruine totale de leurs Sujets, & d'affermir sur de nouveaux fondemens, & pour plusieurs siècles, la sèlicité des peuples, il faudroit plaindre la malheureuse nécessité, [ voyez ci-dessus . . . . . ce qui a été dit de la force de la nécessité. ] où ils auroient été réduits, & les louer de l'usage qu'ils en auroient 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 defordres, il est faux qu'il ne se foucie point des maux, qu'il les souhaite, qu'il les fasse naître, pour avoir la gloire de les appaiser. Dieu veut l'ordre & le bien; mais il arrive quelque-fois que ce qui est defordre dans la partie, est ordre dans le tout. Nous avons déjà allégué cet axiome de Droit: *In civile est nisi totū lege infra peccā judicare.* La permission des maux vient d'une espece de nécessité morale: Dieu y est obligé par sa sagesse & par sa bonté; cette nécessité est heureuse, au lieu

lieu que celle du Prince, dont parle la maxime, est malheureuse. Son Etat est un des plus corrompus; & le gouvernement de Dieu est le meilleur Etat qu'il soit possible.

129. XIV. *La permission d'un certain mal n'est excusable, que lorsque l'on n'y sauroit remédier sans introduire un plus grand mal; mais elle ne sauroit être excusable dans ceux qui ont en main un remède très efficace contre ce mal, & contre tous les autres maux qui pourroient 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 choisiroit ce qui ne seroit pas le meilleur absolument & en tout, ce seroit un plus grand mal que tous les maux particuliers qu'il pourroit empêcher par ce moyen. Ce mauvais choix renverferoit sa sagesse ou sa bonté.

130. XV. *L'Être infiniment puissant, & Créateur de la matiere & des esprits, fait tout ce qu'il veut de cette matiere & de ces esprits. Il n'y a point de situation & de figure qu'il ne puisse communiquer aux esprits. S'il permettoit donc un mal*  
ply.



physique, ou un mal moral, ce ne seroit pas à cause que sans cela quelque autre mal physique, ou moral, encore plus grand, seroit tout-à-fait inévitable. Nulle des raisons du mélange du bien & du mal, fondées sur la limitation des forces des bienfaiteurs, ne lui seroit convenir.

Il est vrai que Dieu fait de la matiere & 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 de meilleur, & qui en juge bien. Dieu fait de la matiere la plus belle de toutes les machines possibles; il fait des Esprits le plus beau de tous les gouvernemens concevables; & par dessus tout cela; il établit pour leur union la plus parfaite de toutes les harmonies, suivant le systéme que j'ai proposé. Or puisqu'il le mal physique & 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 auroit été tout-à-fait inévitable. Ce mal si grand seroit que Dieu auroit mal choisi, s'il avoit choisi autrement qu'il n'a fait. Il est vrai que Dieu est infiniment puissant; mais sa puissance est indéterminée, la bonté & la sagesse jointes la déterminent

à produire le meilleur. M. Bayle fait ailleurs une objection qui lui est particulière, qu'il tire des sentimens des Cartésiens modernes, qui disent que Dieu pouvoit donner aux ames les pensées qu'il vouloit, sans les faire dépendre d'aucun rapport aux corps: par ce moyen on épargneroit aux ames 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 sauroit établir un systéme mal lié & plein de dissonances. La nature des ames est en partie de représenter les corps.

131. XVI. *On est autant la cause d'un événement, lorsqu'on le procure par des voyes morales, que lorsqu'on le procure par les voyes physiques. Un Ministre d'Etat, qui sans sortir de son cabinet & se servant seulement des passions des directeurs d'une cabale, renverseroit tous leurs complots, ne seroit pas moins l'auteur de la ruine de cette cabale, que s'il la détruisoit par des coups de main.*

Je n'ai rien à dire contre cette Maxime. On impute toujours le mal aux causes morales, & on ne l'impute pas toujours aux causes physiques. J'y remarque

seu.



seulement que si je ne pouvois empêcher le péché d'autrui, qu'en commettant moi-même un péché, j'aurois raison de le permettre, & je n'en serois point complice, ni cause morale. En Dieu, tout défaut tiendroit lieu de péché, il seroit même plus que le péché, car il détruiroit la Divinité. Et ce seroit un grand défaut à lui, de ne point choisir le meilleur. Je l'ai déjà dit plusieurs fois. Il empêcheroit 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, & d'employer une cause libre, en choisissant les moments où on la connoit 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, & 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 serois dans la supposition véritable, qu'elle est une cause nécessaire. Car à mon égard elle ne seroit plus une cause libre: je la prendrois dans le moment, où je la savois nécessaire par son propre choix. Il est impossible qu'un Être soit libre ou indifférent à l'égard de ce à quoi

quoi il est déjà déterminé. § quant au sens où il y est déterminé. Tout ce qui existe, existe nécessairement pendant qu'il existe. [Τὸ εἶναι τὸ ὄν ὁλῶς ἢ, καὶ τὸ εἶναι ὄν μὴ εἶναι ὄν μὴ ἢ, ἀναρῶν. Necessité est id quod est, quando est, esse; & id quod non est, quando non est, non esse. Aristot. de interpret. cap. 9. Les Nominaux ont adopté cette maxime d'Aristote. Scot & plusieurs autres Scholastiques semblent la rejeter, mais au fonds leurs distinctions reviennent à la même chose. Voyez les Jesuites de Coimbra sur cet endroit d'Aristote; p. 380. § sequ.]

Cette Maxime peut passer aussi, je voudrois seulement changer quelque chose dans les phrases. Je ne prendrois point libre & indifférent pour une même chose, & ne serois point opposition entre libre & déterminé. On n'est jamais parfaitement indifférent d'une indifférence d'équilibre; on est toujours plus incliné, & 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 & 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



par une nécessité hypothétique, lorsqu'on fait le choix actuellement : & même auparavant on y est nécessité par la vérité même de la futuration, 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 de pardonner à la cent-millième partie, & de faire mourir tout le reste, sans excepter les enfans à la mamnelle.*

Il semble qu'on suppose, qu'il y a cent mille fois plus de damnés, que de fau-  
vés, & que les enfans morts sans bapême sont du nombre des premiers. L'un & l'autre est contredit : & sur-tout la damnation de ces enfans. J'en ai parlé ci-dessus. Monsieur Bayle presse la même objection ailleurs (Réponse au Provincial, ch. 178. p. 1223. T. 3.) Nous voyons manifestement (dit-il) qu'un Souverain qui veut exercer & la justice & la clémence, lorsqu'une Ville s'est soulevée doit se contenter de la punition d'un petit nombre de mutins, & 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 grace, il ne peut passer pour debon-  
uni.

naire, & il passe pour cruel. Il passeroit à coup sûr pour un tyran abominable, s'il choisiroit des châtimens de longue durée. & s'il n'épargnoit le sang que parce qu'il seroit persuadé qu'on aimeroit mieux la mort qu'une vie misérable ; & si enfin l'envie de se venger avoit plus de part à ses rigueurs, que l'envie de faire servir au bien public la peine qu'il seroit porter à pres- que 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 davantage, & qu'il s'indigne quand les bourreaux sont maladroits. On les lapideroit, si l'on savoit qu'expressément ils donnent plusieurs coups de hache : & les Juges qui assistent à l'exécution ne seroient pas hors de péril, si l'on croyoit qu'ils se plussent à ce mauvais jeu des bourreaux, & 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 jeu certains criminels, comme quand François I. fit ainsi mourir quelques personnes accusées d'hérésie après les fameux placards de Pan 1534. On n'eut aucune pitié pour Ravonillac, qui fut tourmenté en plusieurs  
Théodicée Tome II. C ma.



manieres horribles. Voyez le *Mercur* François to. 1. fol. m. 455. & suiv. Voyez aussi Pierre Matthieu dans son *Histoire de la mort d'Henri IV.* & n'oubliez pas ce qu'il dit pag. m. 99. touchant ce que les Juges discutèrent à l'égard du supplice de ce paricide. ] Enfin il est d'une notoriété qui n'a presque point d'égale, que les Souverains qui se regleroient sur Saint Paul, je veux dire condamneroient au dernier supplice tous ceux qu'il condamne à la mort éternelle, passeroient pour ennemis du Genre humain, & pour destructeurs des Sociétés. Il est incontestable que leurs Loix, bien loin d'être propres selon le but des Législateurs à maintenir la Société, en seroient la ruine entiere. [ Appliquez ici ces paroles de Plin le Jeune epist. 22. lib. 8. *Mandemus memoria quod vir mitissimus, & ob hoc quoque maximus, Thrasea crebrò dicere solebat, qui vitia odit, homines odit.* ]

Il ajoute qu'on disoit des Loix de Dracon, Législateur des Atheniens, qu'elles n'avoient pas été écrites avec de l'encre, mais avec du sang, parce qu'elles punissoient tous les péchés du dernier supplice; & que la damnation est un supplice infiniment plus grand que la mort. Mais il faut considérer que la damnation est  
une

une suite du péché, & je répondis autrefois à un ami, qui m'objecta la disproportion qu'il y a entre une peine éternelle & un crime borné, qu'il n'y a point d'injustice, quand la continuation 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 seroit incomparablement plus grand parmi les hommes, que le nombre des sauvés, cela n'empêcheroit point que dans l'Univers les Créatures heureuses 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 Regiment, ces exemples ne tirent point à conséquence ici. L'intérêt propre oblige le Prince & le Général de pardonner aux coupables, quand même ils demeureroient méchans; Dieu ne pardonne qu'à ceux qui deviennent meilleurs: il peut les discerner, & cette severité 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



la Maxime presente. Nous y avons déjà répondu en quelque façon, non pas pour trouver les raisons de Dieu, mais pour montrer qu'il n'en sauroit manquer, & qu'il n'y en a point de contraires qui puissent être valables. Au reste, nous savons qu'on détruit quelquefois des Villes entières, & qu'on fait passer les habitans au fil de l'épée, pour donner de la terreur aux autres. Cela peut servir à abréger une grande guerre, ou une rébellion, & 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 méchans de notre Globe sont punis si severement pour intimider les habitans des autres Globes, & pour les rendre meilleurs; mais assez d'autres raisons de l'Harmonie universelle qui nous sont inconnues, parceque nous ne connoissons pas assez l'étendue de la Cité de Dieu, ni la forme de la Republique générale des Esprits, non plus que toute l'Architecture des Corps, peuvent faire le même effet.

134. XIX. *Les Medecins, qui parmi beaucoup de remedes capables de guérir un malade, & dont il y en a plusieurs qu'ils seroient fort assurés qu'il prendroit avec plaisir,*

*plaisir, choisiroient précisément celui qu'ils sauroient qu'il refuseroit de prendre, auroient beau l'exhorter & le prier de ne le refuser pas; on auroit néanmoins un juste sujet de croire qu'ils n'auroient aucune envie de le guérir: car s'ils souhairoient de le faire, ils lui choisiroient l'une de ces bonnes medecines, qu'ils sauroient qu'il voudroit bien avaler. Que si d'ailleurs ils savoient que le refus du remede qu'ils lui offriroient, augmenteroit sa maladie jusqu'à la rendre mortelle, on ne pourroit s'empêcher de dire qu'avec toutes leurs exhortations, ils ne laisseroient pas de souhaiter la mort du malade.*

Dieu veut sauver tous les hommes; cela veut dire qu'il les sauveroit, si les hommes ne l'empêchoient pas eux-mêmes, & ne refusoient pas de recevoir ses graces; & il n'est point obligé ni porté par la Raïson à surmonter toujours leur mauvaise volonté. Il le fait pourtant quelquefois, lorsque des raisons superieures le permettent, & lorsque sa volonté conséquente & décretoire, qui resulte de toutes ses raisons, le détermine à l'élection d'un certain nombre d'hommes. Il donne des secours à tous pour se convertir & pour perseverer, & ces secours sont



suffisans dans ceux qui ont bonne volonté, mais ils ne sont pas toujours suffisans 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 fait qu'on refusera, & qu'on en fera 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, & 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, parcequ'il y a des lieux bas qui en seront incommodés ? Le Soleil ne luira-t-il pas autant qu'il faut pour le général, parcequ'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 Medecin d'un Bienfaiteur, d'un Ministre d'Etat, d'un Prince, clochent fort ; parcequ'on connoit leurs devoirs, & ce qui peut & doit être l'objet de leurs soins : ils n'ont presque qu'une affaire, & ils y manquent sou-

vent

vent par négligence ou par malice. L'objet de Dieu a quelque chose d'infini, ses soins embrassent l'Univers ; ce que nous en connoissons n'est presque rien, & nous voudrions mesurer sa sagesse & sa bonté par notre connoissance : quelle temerité, ou plutôt quelle absurdité ! Les objections supposent faux ; il est ridicule de juger du droit, quand on ne connoit point le fait. Dire avec S. Paul : *O altitudo divitiarum Et Sapientia*, ce n'est point renoncer à la Raison, c'est employer plutôt les raisons que nous connoissons ; car elles nous apprennent cette immensité de Dieu, dont l'Apôtre parle : mais c'est avouer notre ignorance sur les faits ; c'est reconnoître 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 & des essais devant nos yeux, lorsque nous voyons quelque chose d'entier, quelque tout accompli en soi, & 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 & l'artifice de sa structure. Mais lorsque nous voyons quel-

C 4

que



que os cassé, quelque morceau de chair des animaux, quelque brin d'une plante, il n'y paroît que du desordre, à moins qu'un excellent Anatomiste ne le regarde; & celui-là même n'y reconnoit rien, s'il n'avoit 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 reconnoître la beauté & 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 esperance, de notre confiance en Dieu. S'il y en a qui en jugent autrement, tant pis pour eux, ce sont des mécontents dans l'Etat du plus grand & du meilleur de tous les Monarques, & ils ont tort de ne point profiter des échantillons qu'il leur a donnés de sa sagesse & de sa bonté infinie, pour se faire connoître, non seulement admirable, mais encore aimable au-deà de toutes choses.

135. J'espere qu'on trouvera que rien de ce qui est compris dans ces dix-neuf Maximes de M. Bayle, que nous venons de considerer, n'est demeuré sans une réponse.

réponse nécessaire. Il y a de l'apparence qu'ayant souvent médité auparavant sur cette matiere, il y aura mis ce qu'il croiroit 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 fera bon de ne point passer sous silence. Il exagere 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. 161. p. 1024.) que Molina, s'il a accordé le libre-arbitre avec la préscience, n'a point accordé la bonté & la sainteté de Dieu avec le péché. Il loue la sincérité de ceux qui avouent rondement (comme il veut que Piscator l'a fait) que tout retombe enfin sur la volonté de Dieu, & qui prétendent que Dieu ne laisseroit pas d'être juste, quand même il seroit l'auteur du péché, quand même il condamneroit des innocens. Et de l'autre côté, ou en d'autres endroits, il semble qu'il applaudit davantage aux sentimens de ceux qui sauvent sa bonté aux dépens de sa grandeur, comme fait Plutarque dans son Livre contre les Stoïciens. *Il étoit plus raisonnable (dit-il) de dire (avec les Epicuriens) que des parties innombrables (ou*





des Atomes voltigeans au hazard par un espace infini) *prévalant par leur force a la foiblesse de Jupiter, firent malgré lui & contre sa nature & volonté beaucoup de choses mauvaises & absurdes, que de demeurer d'accord qu'il n'y a ni confusion, ni méchancez dont il ne soit l'auteur.* Ce qui se peut dire pour l'un & pour l'autre de ces partis des Stoïciens ou des Epicuriens, paroît avoir porté M. Bayle à l'ἀπειραν 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.

136. Cependant poursuivant ses raisonnemens, il est allé jusqu'à vouloir quasi faire ressusciter & renforcer ceux des Sectateurs de Manès, heretique Persan du troisième Siècle du Christianisme, ou d'un certain Paul, Chef des Manichéens en Arménie dans le VII. Siècle, qui leur fit donner le nom de Pauliciens. Tous ces Heretiques renouvelerent ce qu'un ancien Philosophe de la haute Asie, connu sous le nom de Zoroastre, avoit enseigné, à ce qu'on dit, de deux Principes intelligens de toutes choses, l'un bon, l'autre mauvais; dogme qui étoit peut-être venu des

des Indiens, où il y a encore quantité de gens attachés à cette erreur, fort propre à surprendre l'ignorance & la superstition humaine, puisque quantité de peuples barbares, même dans l'Amérique, ont donné là-dedans, sans avoir eu besoin de Philosophie. Les Slaves (chez Helmo'd) avoient leur *Zenebog*, c'est-à-dire, Dieu noir. Les Grecs & les Romains, tout sages qu'ils paroissent, avoient un *Vejo-vis* ou Anti-Jupiter, nommé autrement *Pluton*, & quantité d'autres Divinités mal-faisantes. La Déesse *Nemesis* se plai-soit à abaisser ceux qui étoient trop heureux: & *Herodote* insinue en quelques endroits, qu'il croyoit 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 & d'Osiris* ne connoit 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 *Semiramis* vainquirent; il lui attribue la connoissance de l'*Astronomie* & l'invention de la *Magie*: mais cette *Magie* étoit apparemment la Religion des adorateurs du *Feu*: & il paroît qu'il



consideroit la lumiere ou la chaleur comme le bon Principe; mais il y ajoutoit le mauvais, c'est-à-dire l'opacité, les tenebres, le froid. Pline rapporte le témoignage d'un certain Hermippe, interprete des Livres de Zoroastre, qui le faisoit disciple en l'art magique d'un nommé Azonace, pourvu que ce nom ne soit corrompu de celui d'Oromase, dont nous parlerons tantôt, & que Platon dans l'Alcibiade fait pere de Zoroastre. Les Orientaux modernes appellent *Zerdust* celui que les Grecs appelloient Zoroastre; on le fait répondre à Mercure, parceque le Mercredi en a son nom chez quelques peuples. Il est difficile de débrouiller son Histoire & le tems auquel il a vécu. Suidas le fait antérieur de cinq cens ans à la prise de Troye; des Anciens chez Pline & chez Plutarque en disent dix fois autant. Mais Xanthus le Lydien (dans la Préface de Diogene Laërce) ne le fait antérieur que de six cens ans à l'expédition de Xerxès. Platon déclare dans le même endroit, comme M. Bayle le remarque, que la Magie de Zoroastre n'étoit autre chose que l'étude de la Religion. M. Hyde dans son Livre de la Religion des anciens Perses tâche de la justifier, & de la laver non-  
seu-

seulement du crime de l'impieté, mais encore de celui de l'idolatrie. Le culte du Feu étoit reçu chez les Perses, & chez les Chaldéens: on croit qu'Abraham le quitta en sortant d'Ur en Chaldée. Mithra étoit le Soleil, & il étoit aussi le Dieu des Perses, & au rapport d'Ovide on lui sacrifioit des chevaux,

*Placat equo Persis radiis Hyperiona ciuilium,  
Ne detur celeri uictima tarda Deo.*

Mais M. Hyde croit qu'ils ne se seruoient du Soleil & du Feu dans leur culte, que comme de symboles de la Divinité. Peut-être faut-il distinguer, comme ailleurs, entre les Sages & le Peuple. Il y a dans les admirables ruines de Persepolis ou de Tschelminaar (qui veut dire quarante colonnes) des representations de leurs ceremonies en sculpture. Un Ambassadeur d'Hollande les avoit fait dessiner avec bien de la dépense par un Peintre, qui y avoit employé un tems considerable: mais je ne sai par quel accident ces desseins tombèrent entre les mains de M. Chardin, connu par ses Voyages, suivant ce qu'il en a rapporté lui-même: ce seroit dommage, s'ils se perdoient. Ces ruines sont un des plus anciens & des plus beaux  
mo-



monumens de la Terre, & j'admire à cet égard le peu de curiosité d'un Siècle aussi curieux que le nôtre.

138. Les anciens Grecs, & les Orientaux modernes, s'accordent à dire que Zoroastre appeloit le bon Dieu *Oromazes*, ou plutôt *Oromasdes*, & le mauvais Dieu, *Arimanius*. Lorsque j'ai considéré que de grands Princes de la haute Asie ont eu le nom d'*Hormisdas*, & qu'*Irmin* ou *Hermin* a été le nom d'un Dieu ou ancien Heros des Celtescythes, c'est-à-dire des Germains; il m'est venu en pensée que cet *Arimanius* ou *Irmin* pourroit avoir été un grand Conquerant très-ancien, venant de l'Occident, comme Chingis-Chan & Tamerlan venans de l'Orient, l'ont été depuis. *Ariman* seroit donc venu de l'Occident boréal, c'est-à-dire de la Germanie & de la Sarmatie, par les Alains & par les Massagètes, faire irruption dans les Etats d'un *Hormisdas*, grand Roi dans la haute Asie; comme d'autres Scythes l'ont fait depuis du tems de Cyaxare Roi des Medes, au rapport d'Herodote. Le Monarque gouvernant des peuples civilisés, & travaillant à les défendre contre les barbares, auroit passé dans la postérité, parmi les mêmes peuples, pour le bon Dieu.

Dieu.

Dieu; mais le Chef de ces ravageurs sera devenu le symbole du mauvais Principe: il n'y a rien de si naturel. Il paroît par cette mythologie même que ces deux Princes ont combattu longtems, 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.

139. Il reste à prouver qu'un ancien Dieu ou Heros des Germains a été appelé *Herman*, *Ariman* ou *Irmin*. Tacite rapporte que les trois peuples qui composoient la Germanie, les Ingevois, les Itevois & les Herminois ou Hermonois, ont été appelés ainsi des trois fils de *Manus*. Que cela soit vrai ou non, il a toujours voulu indiquer qu'il y a eu un Héros nommé *Hermin*, dont on lui avoit dit que les Herminois étoient nommés. *Herminois*, *Herminner*, *Herminndori* font la même chose, & veulent dire Soldats. Encore dans la basse Histoire, *Arimani* étoient *viri militares*, & il y a *feudum Arimandia* dans le Droit Lombard.

140. J'ai montré ailleurs qu'apparemment le nom d'une partie de la Germanie a été donné au tout, & que de ces

Her-



*Herminones* ou *Hermundovi* tous les peuples Teutoniques ont été appellés *Herminni* ou *Germani*; car la différence de ces deux mots n'est que dans la force de l'aspiration: comme differe le commencement dans le *Germani* des Latins & dans le *Hermans* des Espagnols, ou comme dans le *Gannarus* des Latins & dans le *Hammer* (c'est-à-dire écrivice de mer) des bas Allemans. Et il est fort ordinaire qu'une partie d'une Nation donne le nom au tout, comme tous les Germains ont été appellés Allemans par les François; & cependant ce nom n'appartient, selon l'ancien stile, qu'aux Suabes & aux Suiffes. 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'étoit un nom qui donnoit 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 *Arrievan*. Ainsi *Hariman* ou *Ariman*, *German*, *Guerreman*, est un Soldat. Car comme *Hari*, *Heer* est Armée, ainsi *Wehr* signifie armes, *wehren* combattre, faire  
la

la guerre; le mot *Guerre*, *Guerra*, venant sans doute de la même source. J'ai déjà parlé du *feudun Arimandia*: & non-seulement *Herminons* ou *Germains* ne vouloient dire autre chose, mais encore cet ancien *Herman*, prétendu fils de *Mannus*, a eu ce nom apparemment comme si on l'avoit voulu nommer guerrier par excellence.

141. Or ce n'est pas le passage de Tacite 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 & détruit proche du *Weser* la colonne appellée *Irmisul*, dressée à l'honneur de ce Dieu. Et cela joint au passage de Tacite, nous fait juger que ce n'a pas été au celebre *Arminius* ennemi des Romains, mais à un Héros plus grand & plus ancien, que ce culte se rapportoit. *Arminius* portoit 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 font venus longtems après lui dans le pais des  
Che-



Cherusques. Et notre Arminius, pris pour le mauvais Dieu par les Asiatiques, est un surcroit de confirmation pour mon opinion. Car dans ces matieres les conjectures se confirment les unes les autres, sans aucun cercle de Logique, quand leurs fondemens tendent à un même but.

142. Il n'est pas incroyable que le *Her- mes* (c'est-à-dire Mercure) des Grecs soit le même Hermin ou Ariman. Il peut avoir été inventeur ou promoteur des Arts, & d'une vie un peu plus civilisée parmi ceux de sa Nation, & dans les pais où il étoit le maître; pendant qu'il passoit pour l'auteur du desordre chez ses ennemis. Que fait-on s'il n'est pas venu jusques dans l'Égypte, comme les Scythes qui poursuivirent Sesostris & vinrent près de là? *Theut*, *Menes* & *Hermes* ont été connus & honorés dans l'Égypte. Ils pourroient être *Thuiscon*, son fils *Mannus* & *Herman*, fils de *Mannus*, suivant la Genealogie de Tacite. *Menes* passé pour le plus ancien Roi des Egyptiens, *Theut* étoit un nom de Mercure chez eux. Au moins *Theut* ou *Thuiscon*, dont Tacite fait descendre les Germains, & dont les Teutons, *Thuische* (c'est-à-dire Germains) ont encore aujourd'hui le nom,

nom, est le même avec ce Teutates que Lucain fait adorer par les Gaulois, & que Cesar a pris *pro Dite Patre*, pour Pluton, à cause de la ressemblance de son nom Latin avec celui de *Teut* ou *Thiut*, Titan, Theodon, qui a signifié anciennement hommes, peuple, & 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, connu par plusieurs savans Ecrits, mais qui en a encore beaucoup d'autres près à paroître, a raisonné dans une Dissertation exprès sur le Teutates, Dieu des Celtes; & quelques remarques que je lui ai communiquées la-dessus, ont été mises dans les Nouvelles Literaires de la Mer Ba'tique, aussi-bien que sa réponse. Il prend un peu autrement que moi ce passage de Lucain:

*Teutates, pollenique ferit altaribus Hestus,  
Et Taraniti Scythica non inferior ara Dianæ.*

*Hestus* apparemment étoit le Dieu de la Guerre, qui étoit appelé *Ares* des Grecs & *Erich* des anciens Germains, dont il reste encore *Erich tag*, Mardi. Les lettres  
R.



R. & S. qui font d'un même organe, se changent aisément, par exemple, *Moos* & *Moos*, *Geren* & *Gesen*, *Er war* & *Er was*, *Fer*, *Hiervo*, *Eiron*, *Eisen*-Item *Papifus*, *Valofius*, *Fifius*, au lieu de *Papirius*, *Valerius*, *Farius*, chez les anciens Romains. Pour ce qui est de *Taranis* ou peut-être *Taranis*, on fait que *Taranis* étoit le Tonnerre, ou le Dieu du Tonnerre, chez les anciens Celtes, appelé *Tor* des Germains Septentrionaux, d'où les Anglois ont gardé *Thursday*, *Jendidiem Jovis*. Et le passage de Lucain veut dire que l'Autel de *Taran*, Dieu des Celtes, n'étoit pas moins cruel que celui de la Diane Taurique; *Taranis aram non mihiorem ara Dianæ Scythicæ fuisse.*

143. Il n'est pas impossible aussi qu'il y ait eu un tems, auquel des Princes Occidentaux ou Celtes, se soient rendus maîtres de la Grece, de l'Égypte, & d'une bonne partie de l'Asie, & que leur culte soit resté dans ces pays-là. Quand on considérera avec quelle rapidité les Huns, les Sarrafins & les Tartares se sont emparés d'une grande partie de notre Continent, on s'en étonnera moins; & ce grand nombre de mots de la Langue Allemande & de la Langue Celtique, qui

con-

conviennent si bien entre eux, le confirme. Callimaque, dans un hymne à l'honneur d'Apollon, paroît insinuer que les Celtes qui attaquèrent le Temple Delphique sous leur Brennus ou Chef, étoient de la postérité des anciens Titans & Géans, qui firent la guerre à Jupiter & aux autres Dieux, c'est-à-dire aux Princes de l'Asie & de la Grece. Il se peut que Jupiter soit descendu lui-même des Titans ou Théodons, c'est-à-dire des Princes Celto-Scythes antérieurs, & 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 paroissent point vraisemblables, particulièrement lorsqu'il exclut les Germains du nombre des Celtes, ne s'étant pas assez souvenu des autorités des Anciens, & n'ayant pas assez su le rapport de l'ancienne Langue Gauloise avec la Langue Germanique. Or les Géans prétendus qui vouloient escalader le Ciel, étoient de nouveaux Celtes, qui alloient sur la piste de leurs ancêtres; & Jupiter, bien que leur parent, pour ainsi dire, étoit obligé de leur résister: comme les Wisigots établis dans les Gaules s'op-

po-





poisoient avec les Romains à d'autres peuples de la Germanie & de la Scythie, qui venoient après eux sous la conduite d'Attila maître alors des Nations Scythiques, Sarmatiques & Germaniques, depuis les frontieres de la Perse jusqu'au Rhin. Mais le plaisir qu'on sent, lorsqu'on croit trouver dans les Mythologies des Dieux quelque trace de l'ancienne Histoire des tems fabuleux, m'a emporté peut-être trop loin, & je ne sai si j'aurai mieux rencontré que Goropius Becanus, que Schrieckius, que M. Rudbeck, & que M. l'Abbé de la Charmoye.

144. Retournons à Zoroastre, qui nous a mené à Oromasdes & à Arimanius, auteurs du biens & du mal; & 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, Disciple de Cerdon, a été de ce sentiment avant Manés. M. Bayle reconnoît que ces hommes ont raisonné d'une maniere pitoyable; mais il croit qu'ils n'ont pas assez connu leurs avantages, ni su faire jouer leur principale machine, qui étoit la difficulté sur l'origine du mal. Il s' imagine qu'un habile homme de leur parti auroit bien embarrasé les orthodoxes, &

& il semble que lui-même, faite d'un autre, a voulu se charger d'un soin si peu nécessaire, au jugement de bien des gens. *Toutes les hypothèses* (dit-il Dictionn. Art. Marcion pag. 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, auroient bientôt été mis en fuite par des raisons *a priori*, prises de la nature de Dieu; mais il s'imagine qu'ils triomphent à leur tour, quand on vient aux raisons *a 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 matiere. *Les idées les plus sêres & 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, & douté de toutes sortes de perfections.* Ce raisonnement auroit mérité d'être un peu mieux développé. Il faut main-



*maintenant voir (poursuit-il si les phénomènes de la nature se peuvent commodément expliquer par l'hypothèse d'un seul Principe.*

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 paroît que M. Bayle y en demande un peu trop, il voudroit qu'on lui montrât en détail comment le mal est lié avec le meilleur projet possible de l'Univers; ce qui seroit une explication parfaite du phénomène; mais nous n'entreprenons pas de la donner, & 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, & 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 & tout le reste de l'Univers, (ajoute M. Bayle) préchant la gloire, la puissance, l'unité de Dieu, il en falloit tirer cette conséquence, que c'est* (com-

(comme j'ai déjà remarqué ci-dessus) parce qu'on voit dans ces objets quelque chose d'entier & d'isolé, pour ainsi dire; & toutes les fois que nous voyons un tel ouvrage de Dieu, nous le trouvons si accompli, qu'il en faut admirer l'artifice & la beauté: mais lorsqu'on ne voit pas un Ouvrage entier, lorsqu'on n'envisage que des lambeaux & des fragmens, ce n'est pas merveille si le bon ordre n'y paroît pas. Le Système de nos Planetes compose un tel ouvrage isolé, & 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 reconnoît le merveilleux artifice de l'Auteur: mais le Genre humain, entant 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, & nous en connoissons 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:

*Theodicée Tom. II. D. Sepe*



*Sape mihi dubiam traxit sustentia mentem, &c.*

Mais l'Harmonie qui se trouve dans tout le reste, est un grand préjugé qu'elle se trouveroit encore dans le gouvernement des hommes, & généralement dans celui des esprits, si le total nous en étoit connu. Il faudroit juger des Ouvrages de Dieu aussi sagement que Socrate jugea de ceux d'Héraclite, en disant : Ce que jen ai entendu me plait, je crois que le reste ne me plairoit pas moins, si je l'entendois.

147. Voici encore une raison particulière du desordre apparent dans ce qui regarde l'homme. C'est que Dieu lui a 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 : & Dieu se joue (pour ainsi dire) de ces petits Dieux qu'il a trouvé bon de produire, comme nous nous jouons des enfans, qui se font des occupations que nous favorisons ou empêchons sous main comme il nous plait. L'Homme

y

y est donc comme un petit Dieu dans son propre Monde, ou Microcosme, qu'il gouverne à sa mode : il y fait merveilles quelquefois, & son art imite souvent la nature.

*Jupiter in parvo cum cerneret aethera vitro,  
Risit. Et ad Superos talia dicta dedit:  
Hucine mortalis progressa potentia, Dicit?  
Jam meum in fragili luditor orbis labor.  
Jura poli verumque fidem legesque Deorum  
Cunctis Syracusius transtulit arte Senex.  
Quid falso insontem tuitiva Sabinae miror?  
Annula Natura est parva reperta manu.*

Mais il fait aussi de grandes fautes, parce qu'il s'abandonne aux passions, & parce que Dieu l'abandonne à son sens : il le punit aussi, tantôt comme un Pere ou Précepteur, exerçant ou châtiant les enfans ; tantôt comme un juste Juge, punissant ceux qui l'abandonnent : & le mal arrive le plus souvent quand ces Intelligences ou leurs petis 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 paroissent que

D 2

con-



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 & s'en servant comme il faut, qu'on les fait devenir l'ornement d'un cabinet. Ainſi les déformités apparentes de nos petits Mondes se réunissent en beautés dans le grand, & 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 & malheureux; qu'il y a par tout des prisons & des hôpitaux; que l'Histoire n'est qu'un recueil des crimes & des infortunes du Genre humain.* Je croi qu'il y a en cela de l'exageration: 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 & du vice, il y regne une certaine mediocrité. Machiavel a déjà remarqué qu'il y a peu d'hommes fort méchans & fort bons, & 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

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

149. M. Bayle avoue qu'on trouve par tout *Et du bien moral & du bien physique, quelques exemples de vertu, quelques exemples de bonheur; & que c'est ce qui fait la difficulté.* Car s'il n'y avoit que des méchans & des malheureux (dit-il) il ne faudroit pas recourir à l'hypothese des deux Principes. J'admire que cet excellent homme ait pu témoigner tant de penchant pour cette opinion des deux Principes; & je suis surpris qu'il n'ait point considéré que ce Roman de la vic humaine, qui fait l'Histoire universelle du Genre-humain, s'est trouvé tout inventé dans l'Entendement divin avec une infinité d'autres, & que la volonté de Dieu en a décorné seulement l'existence, parce que cette suite d'évenemens devoit convenir le mieux avec le reste des choses pour en faire resulter le meilleur. Et ces défauts apparens du Monde entier, ces taches d'un Soleil, dont le nôtre n'est qu'un rayon, relevent sa beauté, bien de loin de la diminuer.



diminuer, & y contribuent en procurant un plus grand bien. Il y a véritablement deux Principes, mais ils sont tous deux en Dieu, savoir son *Entendement* & sa *Volonté*. L'Entendement fournit le principe du mal, sans en être terni, sans être mauvais; il represente les natures, comme elles sont dans les verités 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 & la Volonté; mais elle agit comme l'un le montre, & 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 avoit là-dedans un secret rapport à la Sainte Trinité: que la Puissance se rapporte au Pere, c'est-à-dire à la source de la Divinité; la sagesse au verbe Eternel, qui est appelé *λόγος*, par le plus sublime des Evangelistes; & 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 avoit considéré ce que nous venons de dire des principes des choses, il auroit répondu

répondu à ses propres questions, ou au moins qu'il n'auroit 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, à la chaleur, 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, & n'éloignera-t-elle point tout ce qui le pourroit offenser ou chagriner? Prudence a représenté la même difficulté dans son Hamartigenie:*

*Si non vult Deus esse malum, cur non vetat?*  
*inquit.*

*Non refert auctor fuerit, succorve malorum.*  
*Anne opera in vitium sceleris pulcherrima verti,*  
*Cum possit prohibere, sinit? quod si vult omnes*  
*Innocuos agere Omnipotens, ne sancti voluntas*  
*Degeneret; factio nec se manus inquit ullo?*  
*Condidit ergo malum Dominus, quod spectat ab*  
*alto.*

*Et patitur, si quis probat, tamquam ipse creavit.*  
*Ipse creavit enim, quod sicludere possit,*  
*Non abolet, longoque sinit grassari ista.*



Mais nous avons déjà répondu à cela suffisamment. L'homme est lui-même la source de ses maux : tel qu'il est, il étoit dans les idées. Dieu, nû par des raisons indispensables de la sagesse, a décerné qu'il passât à l'existence tel qu'il est. M. Bayle se seroit peut-être aperçu de cette origine du mal que j'établis, s'il avoit joint ici la sagesse de Dieu à sa puissance, à sa bonté & 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 Melisse Philosophe Grec, défenseur de l'unité du Principe, & (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 Melisse est plus conforme à l'ordre & aux raisons *à priori*, mais il nie qu'elle soit conforme à l'expérience & 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 expressé*: au mal, un *principium maleficum*; au froid, un *primum frigidum*: il n'y a rien

rien de si aisé, ni rien de si plat. C'est à peu près comme si quelqu'un disoit que les Peripateticiens surpassent les nouveaux Mathematiciens 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 Planetes font leur chemin avec tant de justesse; au lieu qu'il faut beaucoup de Geometrie & de meditation pour entendre, comment de la pesanteur des Planettes qui les porte vers le Soleil, jointe à quelque tourbillon qui les emporte, ou à leur propre impetuosité, peut venir le mouvement Eliptique de Kepler, qui satisfait si bien aux apparences. Un homme incapable de goûter les speculations profondes applaudira d'abord aux Peripateticiens, & traitera nos Mathematiciens de rêveurs. Quelque vieux Galeniste en fera autant par rapport aux Facultés de l'Ecole, il en admettra une chylique, une chymique & une sanguifique, & il en assignera exprès à chaque operation; il croira d'avoir fait merveilles, & se moquera de ce qu'il appellera les chimères des modernes, qui prétendent expliquer méchaniquement ce qui se passe dans le corps d'un animal.

D § 153. L'ex-





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 & les tenebres: il n'y a point de *primum frigidum*, ni de principe des tenebres. 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 moufquet, où elle est renfermée; & 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'affoiblit dans l'eau par le froid, les parcelles de l'air comprimé cachées dans l'eau se ramassent; & 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, & qui s'oppose à l'effort que ces parties font pour se dilater, est bien moindre, & par conséquent l'effort de l'air plus grand dans de grandes bulles d'air que dans de petites, quand mêmes ces petites jointes ensemble feroient autant de masse que les grandes; parceque les res-

istances

résistances, c'est-à-dire les surfaces, croissent comme les quarrés; & les efforts, c'est-à-dire les contenus, ou les solidités des sphères d'air comprimé, croissent comme les cubes des diametres. Ainsi c'est par accident que la privation enveloppe de l'action & de la force. J'ai déjà montré ci-dessus, comment la privation suffit pour causer l'erreur & la malice; & comment Dieu est porté à les souffrir, sans qu'il y ait de malignité en lui. Le mal vient de la privation; le positif & 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, favoir que le franc-arbitre doit venir de deux Principes, afin qu'il puisse se tourner vers le bien & vers le mal: car étant simple en lui-même, il devoit plutôt venir d'un principe neutre, si ce raisonnement avoit lieu. Mais le franc-arbitre va au bien, & s'il rencontre le mal, c'est par accident, c'est que ce mal est caché sous le bien, & comme masqué. Ces paroles qu'Ovide donne à Medée,

*Vide meliora proboque,  
Deteriora sequor,*

D 6

signi-



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

155. Au reste, M. Bayle lui-même fournit une bonne réponse, à Melissus, mais il la combat un peu après. Voici ses paroles p. 2025. " Si Melissus consulte les notions de l'ordre, il répondra que l'homme n'étoit point méchant, lorsque Dieu le fit; il dira que l'homme reçut de Dieu un état heureux, mais que n'ayant pas suivi les lumieres de la conscience, qui selon l'intention de son Auteur le devoient conduire par le chemin de la vertu, il est devenu méchant, & qu'il a mérité que Dieu souverainement bon lui fit sentir les effets de sa colere. 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 Melissus puisse faire, est au fond belle & solide.

" solide, mais elle peut-être combattue par quelque chose de plus specieux & de plus éblouissant. C'est que Zoroastre objecte que le principe insinuant bon devoit créer l'homme, non seulement sans le mal actuel, mais encore sans l'inclination au mal; que Dieu ayant prévu le peché avec toutes ses suites, le devoit empêcher; qu'il devoit déterminer l'homme au bien moral, & 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'auroit pas pu être executé sans des miracles perpetuels. L'ignorance, l'erreur & la malice se suivent naturellement dans les animaux faits comme nous sommes: falloit-il donc que cette espece manquât à l'Univers? je ne doute point qu'elle n'y soit trop importante malgré toutes ses foibleffes, 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



fant le Diable auteur du péché. M. Becher 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 devoit point donner une puissance & une autorité au Diable, qui le mettoit en parallèle avec Dieu; en quoi il a raison; mais il en poussa trop loin les conséquences. Et l'Auteur du Livre intitulé *ἀποκατάστασις πάντων* croit que si le Diable n'étoit jamais vaincu & dépouillé, s'il gardoit toujours sa proie, si le titre d'invincible lui appartenoit, cela feroit tort à la gloire de Dieu. Mais c'est un misérable avantage de garder ceux qu'on a feints, 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, sa source est dans l'imperfection originale des créatures: cela les rend capables de pecher; & il y a des circonstances dans la suite des choses, qui font que cette puissance est mise en acte.

157. Les Diables étoient des Anges, comme les autres, avant leur chute, & l'on croit que leur chef en étoit un des principaux: mais l'Écriture ne s'ex-  
plique

plique 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, & 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, & il faut toujours avouer ici que l'opinion commune convient le mieux au texte sacré. M. Bayle examine quelques réponses de S. Basile, de Lactance, & d'autres sur l'origine du mal; mais comme elles roulent sur le mal physique, je diffère d'en parler, & 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 voudroit qu'on avouât que Dieu le veut. Il cite ces paroles de Calvin (sur la Genèse, chap. 3.) *» Les oreilles d'au-  
» cuns 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 défendre, ou plutôt qui  
» a la chose en main, qu'on veut? M.  
» Bayle explique ces paroles de Calvin,  
& celles qui précèdent, comme s'il avouoit  
que*



que Dieu a voulu la chute d'Adam, non pas entant qu'elle étoit 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 pere, entant qu'elle est un bien pour ses heritiers. Rép. aux Quest. ch. 147. p. 850. Je trouve que Calvin dit seulement que Dieu a voulu que 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 decret, 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 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 seroit pis que le crime de l'homme, sans violer la regle du meilleur; ce qui seroit 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  
creatu.

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 sauroit 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 devoit pécher, & il l'a rendue future par son decret, préferablement 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 comprendre (ajoute-t-il) que Dieu, n'ait pas voulu qu'Ève & Adam péchassent, puisqu'il a rejeté toutes les combinaisons 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; & 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. Jaquelot avec d'autres habiles  
hom.



homme ne s'éloigne pas de mon sentiment, comme lors qu'il dit p. 186. de son Traité de la Conformité de la Foi avec la Raison: „ *Ceux qui s'embarassent de ces difficultés, semblent avoir la voir trop bornée, & vouloir réduire tous les desseins de Dieu à leurs propres intérêts. Quand Dieu a formé l'Univers, il n'avoit d'autre vûe que lui même & sa propre gloire; de sorte que si nous avons la connoissance de toutes les créatures, de leurs diverses combinaisons & de leurs differens 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 & sa gloire l'ayant déterminé à former des créatures libres, cette puissante raison devoit l'emporter sur les facheuses suites que pourroit avoir cette liberté.*” J'ai tâché de le développer encore davantage par la raison du meilleur, & 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

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. En voici une, proposée en ces termes (ch. 148. p. 856.) Seroit-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 cens lieues? 2. de promettre une récompense à tous ceux qui achemineroient le voyage sans avoir rien emprunté, & de menacer de la prison tous ceux à qui leur argent n'auroit pas suffi? 3. de faire choix de cent personnes, dont il sauroit certainement qu'il n'y en auroit que deux qui mériteroient la récompense, les 98. autres devant trouver en chemin ou un joueur, ou quelque autre chose, qui leur seroit faire des frais, & qu'il auroit eu soin lui-même de disposer en certains endroits de la route? 4. d'emprisonner aduellement 98. de ces messagers, dès qu'ils seroient de retour; N'est-il pas de la dernière évidence qu'il n'auroit aucune bonté pour eux, & qu'au contraire il leur deslineroit, non pas la récompense proposée, mais la prison? Ils la mériteroient: soit; mais celui qui aura voulu qu'ils la méritassent, & qui les auroit mis dans le chemin infallible de la  
me.



meriter, seroit-il digne d'être appelé bon, sous prétexte qu'il auroit recompensé les deux autres? Ce ne seroit pas sans doute cette raison, qui lui seroit mériter le titre de bon; mais d'autres circonstances y peuvent concourir, qui seroient capables de le rendre digne de louange, de ce qu'il s'est servi de cet artifice pour connoître ces gens-là, & pour en faire un triage, comme Gedeon se servit de quelques moyens extraordinaires pour choisir les plus vaillans & les moins délicats d'entre les Soldats. Et quand le Prince connoitroit déjà le naturel de tous ces messagers, ne peut-il point les mettre à cette épreuve pour les faire connoître 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 paroître 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, & que nous le verrions, si nous connoissions 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 compa-

rai-

raison pour accorder la liberté humaine avec la toute-puissance de Dieu. Il suppose un Monarque qui a défendu les duels, & qui sachant certainement que deux Gentils-hommes se battraient, s'ils se rencontrent, prend des mesures infailibles pour les faire rencontrer. Ils se rencontrent en effet, ils se bastent: leur desobéissance 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 & une puissance infinie, le fait infailiblement touchant toutes celles des hommes. Et avant qu'il nous ait envoyés en ce monde, il a su exactement quelles seroient 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 & tels objets se présentassent à nos sens à tel & tel tems, à l'occasion desquels il a su que votre libre arbitre nous détermineroit à telle ou telle chose, & si l'a ainsi voulu; mais il n'a pas voulu pour cela l'y contraindre. Et comme on peut distinguer en ce Roi deux différens degrés de volonté, l'un par lequel il a voulu que ces Gentils-hommes se battissent, puisqu'il a fait qu'ils se rencon-

traf-





traissent ; & l'autre, par lequel il ne l'a pas voulu, puisqu'il a défendu les duels, ainsi les Théologiens distinguent en Dieu une volonté absolue & indépendante, par laquelle il veut que toutes choses se fassent ainsi qu'elles se font ; & une autre qui est relative, & qui se rapporte au mérite ou démerite des hommes, par laquelle il veut qu'on obéisse à ses Loix. [ Descartes Lettre 10. du 1. vol. pag. 51. 52. Conferez avec cela ce que M. Arnauld tom. 2. pag. 288. & suiv. de ses Réflexions sur le systême de Mallebranche, rapporte de Thomas d'Aquin sur la volonté antecedente & conséquente de Dieu. ]

163. Voici ce que M. Bayle y répond, (Rép. au Provinc. ch. 154. p. 943.) Ce grand Philosophe s'abuse beaucoup, ce me semble. Il n'y auroit dans ce Monarque aucun degré de volonté, ni petit, ni grand, que ces deux Gentilshommes obéissent à la Loi, & ne se battissent pas. Il voudroit pleinement & uniquement qu'ils se battissent. Cela ne les disculperoit pas, ils ne suivent que leur passion, ils ignorent qu'ils se conformoient à la volonté de leur souverain ; mais celui-ci seroit véritablement la cause morale de leur combat, & il ne le souhaiteroit pas plus pleinement, quand même

me il leur en inspireroit l'envie, ou qu'il leur en donneroit l'ordre. Représentez-vous deux Princes, dont chacun souhaite que son fils aîné s'empoisonne. L'un employe la contrainte, l'autre se contente de causer clandestinement un cbagrin qu'il fait suffisant à porter son fils à s'empoisonner. Douteriez-vous que la volonté du dernier soit moins complete que la volonté de l'autre ? M. Descartes suppose donc un fait faux, & ne résout point la difficulté.

164. Il faut avouer que M. Descartes parle un peu crument de la volonté de Dieu à l'égard du mal, en disant non-seulement que Dieu a su que notre libre-arbitre nous détermineroit à telle ou telle chose, mais aussi qu'il l'a ainsi voulu, quoiqu'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 & n'ait voulu de toute éternité qu'elle y entrât. Calvin n'a jamais rien dit de plus dur, & tout cela ne sauroit être excusé qu'en sous-entendant une volonté permissive. La solution de M. Descartes revient à la distinction entre la volonté du signe & la volonté du



du bon plaisir (*inter voluntatem signi & beneplaciti*) que les Modernes ont prîs des Scholastiques, quand 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 vouloit l'obéissance, & il ne vouloit point l'action. Mais lorsque Dieu commande l'action vertueuse & defend le péché, il veut véritablement ce qu'il ordonne, mais ce n'est que par une volonté antecedente, 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 faudroit changer un peu le fait, en inventant quelque raison qui obligéât le Prince à faire ou à permettre que les deux ennemis se rencontraissent. 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 Etat, comme par exemple, si l'absence de l'un ou de l'autre étoit capable de faire éclipser de l'Armée quantité de personnes de son parti, ou seroit murmurer les Soldats,

dans, & causeroit quelque grand desordre. En ce cas donc, on peut dire que le Prince ne veut point le duel: il le fait, 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 & le Prince. Le Prince est obligé à cette permission par son impuissance; un Monarque plus puissant n'auroit point besoin de tous ces égards: mais Dieu, qui peut tout ce qui est possible, ne permet le péché que parcequ'il est absolument impossible à qui que ce soit de mieux faire. L'action du Prince n'est peut-être point sans chagrin & 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, & n'en trouve pas aussi de sujer; il sent infiniment sa propre perfection, & même l'on peut dire que l'imperfection dans les Créatures détachées, lui tourne en perfection par rapport au tout, & qu'elle est un surcroît de gloire pour le Créateur. Que peut-on vouloir de plus, quand on possède une sagesse immense, & quand on est aussi puissant que sage;

*Theodicée* Tom. II. E. quand



quand on peut tout, & quand on a le meilleur ?

166. Après avoir compris ces choses, il me semble qu'on est assez aguerré contre les objections les plus fortes & 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 Remontrances & M. Bayle (Rép. au Provinc. chap. 152. fin. pag. 919. Tom. III.) alleguent S. Augustin, disant, *crudelem esse misericordiam velle aliquem miserum esse ut ejus miseretur* : on cite dans le même sens Senèque de Benef. L. 6. c. 36, 37. J'avoue qu'on auroit quelque raison d'opposer cela à ceux qui croiroient 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, & 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, & plus profondes par rapport à nous. On a osé comparer encore le procédé de Dieu à celui d'un Caligula, qui fait écrire ses Edits d'un caractère si menu, & les fait afficher dans un lieu si élevé, qu'il n'est pas

pas possible de les lire; à celui d'une mere qui néglige l'honneur de sa fille, pour parvenir à ses fins intéressées; à celle de la Reine Catherine de Medicis, qu'on dit avoir été complice des galanteries de ses Demoiselles, pour apprendre les intrigues des Grands; & même à celle de Tibère, qui fit en sorte, par le ministère extraordinaire du bourreau, que la loi qui défendoit de soumettre une pucelle au supplice ordinaire, n'eût alors point de lieu dans la fille de Sejan. Cette dernière comparaison a été mise en avant par Pierre Bertius, Arminien alors, mais qui a été enfin de la Communion Romaine. Et on a fait un parallèle choquant entre Dieu & 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 les Gomaristes. Je crois que ces sortes d'argumens 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 innocens; ou enfin, que le bien n'est pas le motif de ses actions.

167. L'on fit en ce même tems une

E 2 *satyre*



satyre ingénieuse contre les Gomaristes, intitulée *Vir predestinatus, De gepredeestineerde 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, & qui bat par des argumens *ad hominem* un Ministre Contreremontrant 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 geolier ayant pitié du criminel, & de la foiblesse du Ministre, lui avoit amené en cachette. On a répondu à ce libelle, mais les réponses aux satyres ne plaisent jamais autant que les satyres mêmes. M. Bayle (Rép. au Provinc. ch. 154. T. III. p. 938.) dit que ce Livre fut imprimé en Angleterre du tems de Cromwel, & il paroît 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 en donna la refutation à Oxford Pan 1657, sous le titre de *Vir pro Tribunali*, & que le dialogue y est inséré. Ce dialogue présuppose contre la vérité, que les Contreremontrants font Dieu cause du mal, & enseignent

gent une espece de Prédestination à la Mahometane, où il est indifférent de faire bien ou mal, & où il suffit pour être prédestiné, de s'imaginer qu'on l'est. Ils n'ont garde d'aller si loin; cependant il est vrai qu'il y a parmi eux quelques Supralapsaires, & autres, qui ont de la peine à se bien expliquer sur la justice de Dieu, & sur les principes de la piété & de la morale de l'homme; parce qu'ils conçoivent un despotisme en Dieu, & 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 reconnoissent 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 & à se plonger dans la misère; que Dieu empêche le péché & 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 & la plus sainte du monde, que la Créature seule est coupable, que sa limitation ou imperfection origina-



le est la source de sa malice, que sa mauvaise volonté est la seule cause de sa misère, qu'on ne sauroit être destiné au salut sans l'être aussi à la sainteté de enfans de Dieu, & que toute l'esperance qu'on peut avoir d'être élu, ne peut être fondée que sur la bonne volonté qu'on se sent par la grace de Dieu.

L'on oppose encore des *considerations métaphysiques* à notre explication de la cause morale du mal moral; mais elles nous embarraseroient moins, puisque nous avons écarté les *objections* tirées des raisons morales, qui frappaient davantage. Ces *considerations* métaphysiques regardent la nature du possible & 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, parcequ'ils admettoient une nécessité brute & aveugle, dans la cause de l'existence des choses: & ce sont ceux que nous avons le plus de sujet de combattre. Mais il y en a d'autres qui ne se

tom-

trompent que parcequ'ils abusent des termes. Ils confondent la nécessité morale avec la nécessité métaphysique: ils s'imaginent que Dieu ne pouvant point manquer de faire le mieux, cela lui ôte la liberté, & donne aux choses cette nécessité, que les Philosophes & 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 & fait le meilleur. Mais il y en a d'autres qui vont plus loin, ils croyent que Dieu auroit pu mieux faire; & c'est un sentiment qui doit être rejeté: car quoiqu'il n'ôte pas tout-à-fait la sagesse & 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 paroît qu'Épicure, pour conserver la liberté & pour éviter une nécessité absolue, a soutenu après Aristote, que les futurs contingens n'étoient point capables d'une vérité déterminée. Car s'il étoit vrai hier que j'écrierois aujourd'hui, il ne pouvoit donc point manquer d'arriver, il étoit déjà ne-

E 4 ces.



cessaire ; & par la même raison, il étoit de toute éternité. Ainsi tout ce qui arrive est nécessaire, & il est impossible qu'il en puisse aller autrement. Mais cela n'étant point, il s'en suivroit, selon lui, que les futurs contingens n'ont point de vérité déterminée. Pour soutenir ce sentiment, Epicure se laissa aller à nier le premier & le plus grand principe des vérités de raison, il nioit que toute énonciation fût ou vraie ou fautive. Car voici comment on le pouvoit à bout : Vous niez qu'il fût vrai hier que j'écrierois aujourd'hui, il étoit donc faux. Le bonhomme ne pouvant admettre cette conclusion, fut obligé de dire qu'il n'étoit ni vrai ni faux. Après cela, il n'a point besoin d'être refusé, & Chryssippe se pouvoit dispenser de la peine qu'il prenoit de confirmer le grand principe des Contradictaires, suivant le rapport de Cicéron, dans son Livre de Fato : *Contentis omnes nervos Chryssippus ut persuadeat omne Axioma aut verum esse, aut falsum. Ut enim Epicurus veretur ne, si hoc concesserit, concedendum sit, fato fieri quacumque fiant; si enim alterum ex aternitate verum sit, esse id etiam certum; si certum, etiam necessarium; ita & necessitatem & fatum*

*fatum confirmari putat; sic Chryssippus me-  
tuit, ne non; si non obtinuerit omne quod  
enunciatur aut verum esse aut falsum, om-  
nia fato fieri possint ex causis aternis ve-  
rum futurarum.* M. Bayle remarque (Dic-  
tion. articl. Epicure lett. T. p. 1141.) que  
ni l'un ni l'autre de ces deux grands Phi-  
losophes (Epicure & Chryssippe) n'a  
» compris que la vérité de cette maxime  
» toute proposition est vraie ou fautive, est  
» indépendante de ce qu'on appelle fatum :  
» elle ne pouvoit donc point servir de  
» preuve à l'existence du fatum, comme  
» Chryssippe le prétendoit, & comme  
» Epicure le craignoit. Chryssippe n'eût  
» pu accorder sans se faire tort, qu'il y  
» a des propositions qui ne sont ni vraies  
» ni fautes; mais il ne gaignoit rien à éta-  
» blir 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 propo-  
» sition; le Grand Mogol ira demain à la  
» chasse, est vraie ou fautive. On a eu rai-  
» son de considérer comme ridicule ce dis-  
» cours de Tiresias, tout ce que je dirai  
» arrivera, ou non, car le grand Apol-  
» lon me confère la faculté de prophétiser.  
» Si par impossible il n'y avoit point de  
» Dieu, il seroit pourtant certain, que  
E. § tout





„ tout ce que le plus grand fou du monde  
 „ de prédiroit, atriveroit ou n'arriveroit  
 „ pas. C'est à quoi ni Chryssippe, ni Epicu-  
 „ cure ne prenoient pas garde.” Cicéron,  
*lib. 1. de Nat. Deorum*, a très-bien jugé  
 des échappatoires des Epicuriens (comme  
 M. Bayle le remarque vers la fin de la  
 même page) qu'il seroit beaucoup moins  
 honteux d'avouer que l'on ne peut pas  
 répondre à son adverfaire, 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  
 rendoit les choses nécessaires.

170. Venons maintenant à la possibilité  
 des choses qui n'arrivent point, &  
 donnons les propres paroles de M. Bayle,  
 quoiqu'un peu prolixes. Voici comment  
 il en parle dans son Dictionnaire (article  
 Chryssippe let. S. p. 929.) *La très-fameuse*  
*dispute des choses possibles & des choses*  
*impossibles devoit sa naissance à la doctrine*  
*des Stoïciens touchant le Destin. Il s'agis-*  
*soit de savoir, si parmi les choses qui n'ont*  
*jamais été & 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, étoit impossible. Un fa-*  
*meux*

*mieux Dialecticien de la secte de Megare*  
*nommé Diodore, prit la négative sur la pre-*  
*miere de ces deux questions, & l'affirmati-*  
*ve sur la seconde; mais Chryssippe le com-*  
*battit fortement. Voici deux passages de Ci-*  
 „ ceron [ *epist. 4. lib. 9. ad familiar.* ] *ἐπι-*  
 „ *δωραῖος* me scito *κατὰ Διόδωρον κερειν.*  
 „ Quapropter si venturus es, scito neces-  
 „ se esse te venire. Nunc vide, ultra te  
 „ *κέρειος* magis delectet, *Χρυσίππειος* ne,  
 „ an hæc; quam noster Diodorus [ *un-*  
 „ *Stoïcien qui avoit logé long-temps chez*  
 „ Cicéron ] non concoquebat. Ceci est tiré  
 „ d'une Lettre que Cicéron écrivit à Var-  
 „ ron. Il expose plus amplement tout l'état  
 „ de la question dans le petit Livre de Fato  
 „ J'en vais citer quelques morceaux. “ *Vigila,*  
 „ Chryssippe, ne tuam causam; in qua tibi  
 „ cum Diodoro valente Dialectico magna  
 „ luctatio est, deseras. . . omne quod fal-  
 „ sum dicitur in futuro, id fieri non  
 „ potest. At hoc, Chryssippe, minime vis,  
 „ maximeque tibi de hoc ipso cum Dio-  
 „ doro certamen est. Ille enim id solum  
 „ fieri posse dicit, quod aut sit verum,  
 „ aut futurum sit verum; & quicquid fu-  
 „ turum sit, id dicit fieri necesse esse; &  
 „ quicquid non sit futurum, id negat  
 „ fieri posse. Tu etiam que non sint fu-

E 6

tura,

„ tua, posse fieri dicis, ut frangi hanc  
 „ gemmam, etiam id nunquam futu-  
 „ rum sit: neque necesse fuisse Cypselum  
 „ regnare Corinthi, quamquam id mil-  
 „ lesimo antè anno Apollinis Oraculo edi-  
 „ tum esset. . . Placet Diodoro, id solum  
 „ fieri posse, quod aut verum sit, aut ve-  
 „ rum futurum sit: qui locus attingit  
 „ hanc questionem, nihil fieri, quod non  
 „ necesse fuerit: & 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 immutabilita-  
 „ tem apparere; in futuris quibusdam,  
 „ quia non apparent, ne inesse quidem  
 „ videri: ut in eo qui mortifero morbo  
 „ urgeatur, verum sit, hic morietur hoc  
 „ morbo: at hoc idem si verè dicatur in  
 „ eo, in quo tanta vis morbi non appa-  
 „ reat, nihilominus futurum sit. Ita fit  
 „ ut commutatio ex vero in falsum, ne  
 „ in futuro quidem ulla fieri possit. Ci-  
 „ ceron fait assez comprendre que Chrysippe  
 „ se trouvoit souvent embarrassé dans cette dis-  
 „ pute, & il ne s'en faut pas étonner: car  
 „ le parti qu'il avoit pris n'étoit point lié  
 „ avec son dogme de la Destinée, & s'il eût  
 „ osé raisonner conséquemment, il eût adopté  
 „ de

„ de bon cœur toute l'hypothèse de Diodore.  
 „ On a pu voir ci-dessus que la liberté qu'il  
 „ domoit à l'ame, & sa comparaison du cyc-  
 „ lindre, n'empêchoient pas qu'au fond tous  
 „ les actes de la volonté humaine ne fussent  
 „ des suites inévitables du Destin; d'où il re-  
 „ sulte que tout ce qui n'arrive pas est im-  
 „ possible, & qu'il n'y a rien de possible que  
 „ ce qui se fait actuellement. Plutarque [de  
 „ Stoicor. repugn. pag. 1053, 1054] le bat  
 „ en ruine, tant sur cela, que sur sa dispute  
 „ avec Diodore, & lui soutient que son opi-  
 „ nion de la possibilité est tout-à-fait opposée  
 „ à la doctrine du fatum. Remarquez que les  
 „ plus illustres Stoiciens avoient écrit sur cet-  
 „ te matiere sans suivre la même route. Ar-  
 „ rien [in Epiet. lib. 2. c. 29. p. m. 166.]  
 „ en a nommé quatre, qui sont Chrysippe,  
 „ Cleanthe, Arbideme & Antipater. Il té-  
 „ moigne un grand mépris pour cette dispu-  
 „ te, & il ne falloit pas que M. Ménage le  
 „ citât comme un Ecrivain qui avoit parlé  
 „ [citatur honorifice apud Arrianum Me-  
 „ nag. in Laert. l. 7. p. 341.] honorable-  
 „ ment de l'ouvrage de Chrysippe περί ἀναλών,  
 „ car assurément ces paroles, γέγραθε δὲ  
 „ καὶ χροσίππῳ διαμαρτίας &c. de his  
 „ rebus nūra scripsit Chrylippus &c. ne sont  
 „ point en ce lieu là un éloge. Cela paroît par-  
 „ ce



ce qui précède & par ce qui suit. Denys d'Halicarnasse [ de collocat. verbor. c. 17. p. m. 11. ] fait mention de deux Traités de Chryssippe: où sous un titre qui promettoit d'autres choses, on avoit battu bien du pais sur les terres des Logiciens. L'Ouvrage étoit intitulé περι τῆς σωτάξεως τῶν τῶ λόγων μερῶν, de partium orationis collocatione, & ne traitoit que des propositions vraies & fausses, possibles & impossibles, contingentes, & ambiguës &c. maniere que nos Scholastiques ont bien rebattuë & bien quintessentiée. Notez que Chryssippe reconnoit que les choses possibles étoient nécessairement véritables, ce que Cleanthe n'avoit point voulu admettre. [ Arrian. ubi supra p. m. 165. ] Ὅυ πᾶν δὲ παρεληλυθός ἀληθές ἀναγκαῖον ἐστὶ καθάπερ οἱ περὶ Κλεάνθην Φέρουσαι δοκῶσι. Non omne præteritum ex necessitate verum est, ut illi qui Cleanthem sequuntur sentiunt. Nous avons vu ci dessus qu'on a prétendu qu'Abelard enseignoit une Doctrine qui ressemble à celle de Diodore. Je croi que les Stoiciens s'engagerent à donner plus d'étendue aux choses possibles, qu'aux choses futures, afin d'adoucir les conséquences odieuses & affreuses que l'on tiroit de leur dogme de la fatalité.

Il paroît assez que Cicéron écrivant à Varron ce qu'on vient de copier (lib. 9. Ep. 4. ad familiar.) ne comprenoit pas assez la consequence de l'opinion de Diodore, puis qu'il la trouvoit 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 servoient. Plutarque dans son Traité des contradictions des Stoiciens & M. Bayle, s'étonnent que Chryssippe n'étoit pas du sentiment de Diodore, puisqu'il favorise la fatalité. Mais Chryssippe, & même son maître Cleanthe, étoient 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. Cleanthe 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 hypothetique de l'un & de l'autre est la même; l'un ne peut pas être changé, l'autre ne le sera pas: & cela posé, il



ne pourra pas être changé non plus.  
 171. Le fameux Pierre Abelard 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'étoit la troisième des quatorze propositions tirées de ses Ouvrages, qu'on censura dans le Concile de Sens. On l'avoit 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 donnoit, étoit que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut: or il ne peut pas vouloir faire autre chose que ce qu'il fait, parcequ'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 le vouloir faire, & par conséquent qu'il ne peut pas le faire. Abelard 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 & à la Raison, & déroger à la grandeur de Dieu. Il paroît que cet Auteur avoit un peu trop de penchant à penser autrement que les autres: car dans le fond, ce n'étoit qu'une logomachie, il changeroit l'usage des termes. La puissance & la volon-

lonté sont des facultés différentes, & dont les objets sont différens 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 sa puissance, mais on considère les choses actuelles & existentes comme les objets de sa volonté decretatoire. Abelard l'a reconnu lui-même. Il se fait cette objection: Un reprové peut-être sauvé; mais il ne le sauroit être, que Dieu ne le sauve. Dieu peut donc le sauver, & 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 & mettant à part la supposition de la reprobation, qu'un tel qui est reprové, peut-être sauvé; & qu'ainsi souvent ce que Dieu ne fait pas, peut-être fait; il pou-



pouvoit donc parler comme les autres qui ne l'entendent pas autrement, quand ils disent que Dieu peut sauver cet homme, & qu'il peut faire ce qu'il ne fait pas.

172. Il semble que la prétendue nécessité de Wicléf, condamnée par le Concile de Constance, ne vient que de ce même mal-entendu. Je crois que les habiles gens font tort à la vérité & à eux-mêmes, lorsqu'ils affectent d'employer sans sujet, des expressions nouvelles & 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 sauroit exister sans cela. Mais qui ne voit que cela ne prouve qu'une impossibilité hypothétique? Il est vrai qu'une chose ne sauroit 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

de M. Hobbes laisse la chose où elle est. Cette opinion qu'on a eue de T. Hobbes, qu'il enseignoit une nécessité absolue de toutes choses, l'a fort décrié, & lui auroit fait du tort, quand même c'eût été son unique erreur.

173. Spinoza est allé plus loin: il paroit avoir enseigné expressément une nécessité aveugle, ayant refusé l'entendement & la volonté à l'Auteur des choses, & s'imaginant que le bien & la perfection n'ont rapport qu'à nous, & 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 intellectionem 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 reconnoit point de bonté en Dieu, à proprement parler, & 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 & même si inexplicable. Et le nôtre est établi sur la nature des possibles; c'est-à-dire des choses qui n'im-  
pli-



pliquent point de contradiction. Je ne serois point qu'un Spinoziste dîse que tous les Romains qu'on peut imaginer, existent réellement à présent, ou ont existé, ou existeront encore dans quelque endroit de l'Univers: cependant on ne sauroit nier que des Romains, comme ceux de Mademoiselle de Stuedry, ou comme l'Octavia, ne soient possibles. 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 Spinozistes, que de voir que selon leur hypothese il a été aussi impossible de toute éternité que Spinoza, par exemple, ne mourût pas à la Haie, qu'il est impossible que deux & deux soient six. Ils sentent bien que c'est une conséquence nécessaire de leur doctrine, & une conséquence qui rebute, qui effraye, qui souleve les esprits par l'absurdité qu'elle renferme, diametralement opposée au sens commun. Ils ne sont pas bien-aisés que l'on sache qu'ils renversent une maxime aussi universelle & aussi évidente que celle-ci: Tout ce qui implique contradiction est impossible. & 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

dire de lui, ce qu'on disoit d'Origene, *tibi male, nemo pejus*. J'ajouterai seulement que ce qu'on vient de marquer comme une maxime, est même la définition du possible & 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 auroit-il en ce que Spinoza seroit mort à Leide? la nature auroit-elle été moins parfaite, moins sage, moins puissante? Il confond ici ce qui est impossible, parcequ'il implique contradiction, avec ce qui ne sauroit arriver, parce qu'il n'est pas propre à être choisi. Il est vrai qu'il n'y auroit point eu de contradiction dans la supposition que Spinoza fut mort à Leide, & non pas à la Haie; il n'y avoit rien de si possible: la chose étoit donc indifférente par rapport à la puissance de Dieu. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'aucun événement, quelque petit qu'il soit, puisse être conçu comme indifférent par rapport à sa sagesse & à sa bonté. J. CHRIST a dit divinement bien, que tout est compté jusqu'aux cheveux de notre tête. Ainsi la sagesse de Dieu ne permettoit pas que cet événement dont M. Bayle parle, arrivât autrement qu'il n'est arrivé; non pas comme si par lui-même il*

eût





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'intéressoit point la sagesse de Dieu, & en inférer qu'il n'est donc pas nécessaire; c'est supposer faux & 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 & de la Bonté, avec ce qui l'est par une nécessité métaphysique & brute, qui a lieu lorsque le contraire implique contradiction. Aussi Spinoza cherchoit-il une nécessité métaphysique dans les événements, il ne croyoit pas que Dieu fût déterminé par sa bonté & par sa perfection, ( que cet Auteur traitoit de chimère 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 connoissance, ni la volonté. Car Euclide a montré que tous les angles compris par deux lignes droites, tirés des extrémités du diamètre vers un point du cercle, sont nécessairement droits, & que le contraire implique contradiction.

175. Il y a des gens qui sont allés à Pau.

l'autre extrémité & 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 & au mal, seroit 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, seroit une chimère, comme il a été montré ci-dessus: elle choqueroit le grand principe de la raison déterminante.

176. Ceux qui croyent que Dieu a établi le bien & le mal par un décret arbitraire, tombent dans ce sentiment étrange d'une pure indifférence; & dans d'autres absurdités encore plus étranges. Ils lui ôtent le titre de bon, car quel sujet pourroit-on avoir de le louer de ce qu'il a fait, s'il avoit fait également bien en faisant toute autre chose? Et je me suis étonné bien souvent que plusieurs Théologiens Supralapiaires, comme par exemple Samuel Retortfort Professeur en Théologie en Ecosse, qui



qui a écrit lorsque les controverses avec les Remontrans étoient le plus en vogue, ont pu donner dans une si étrange pensée. Retorfort (dans son Exercitation apologetique pour la Grace) dit positivement que rien n'est injuste ou moralement mauvais par rapport à Dieu, & avant sa défense: ainsi sans cette détenle il seroit indifférent d'assassiner ou de sauver un homme, d'aimer Dieu ou de le hair, de le louer ou de le blasphemer.

Il n'y a rien de si déraisonnable: & soit qu'on enseigne que Dieu a établi le bien & le mal dans une loi positive; soit qu'on soutienne qu'il y a quelque chose de bon & de juste antecédemment à son décret, mais qu'il n'est pas déterminé à s'y conformer, & que rien ne l'empêche d'agir injustement, & de damner peut-être des innocens; l'on dit à peu près la même chose, & on le deshonne presque également. Car si la justice a été établie arbitrairement & sans aucun sujet, si Dieu y est tombé par une espèce de hazard, comme lorsqu'on tire au sort; sa bonté & sa sagesse n'y paroissent pas, 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

nous appellons la justice & 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 seroit de même à peu près si la justice étoit différente de la nôtre, c'est-à-dire s'il étoit écrit (par exemple) dans son Code, qu'il est juste de rendre des innocens 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, seroit-elle plus inviolable à son égard, que toutes les autres?

177. Tous ces dogmes, quoiqu'un peu différens entre eux, sçavoir 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; & enfin 3. que la justice que nous connoissons n'est pas celle qu'il observe; détruisent & la confiance en Dieu, qui fait notre repos, & l'amour de Dieu, qui fait notre félicité. Rien n'empêche qu'un tel Dieu n'en use en tyran & en ennemi des gens de bien, & qu'il se plai-

*Théodicée* Tome II.

F f



se à ce que nous appellons mal. Pourquoi ne seroit il donc pas aussi-tôt le mauvais Principe des Manichéens, que le bon Principe unique des Orthodoxes? Au moins seroit-il neutre & comme suspendu entre deux, ou même tantôt l'un, tantôt l'autre; ce qui vaudroit autant que si quelqu'un disoit qu'Oromafde & Arimanius regnent tour à tour, selon que l'un ou l'autre est plus fort ou plus adroit. A peu près comme une femme Mugalle, ayant oui dire apparemment, qu'autrefois sous Chingis-Chan & ses successeurs, sa nation avoit eu l'Empire de la plus grande partie du Septentrion & de l'Orient, avoit dit dernièrement aux Moscovites, lorsque M. Isbrand alla à la Chine de la part du Chan par le pais de ces Tatars, que le Dieu des Mugalles avoit été chassé du Ciel, mais qu'un jour il reprendroit sa place. Le vrai Dieu est toujours le même; la Religion naturelle même demande qu'il soit essentiellement bon & sage, autant que puissant: il n'est gueres plus contraire à la raison & à la pieté, de dire que Dieu agit sans connoissance, que de vouloir qu'il ait une connoissance, qui ne trouve point les regles éternelles de la bonté & de la justice

ce parmi ses objets: ou enfin qu'il ait une volonté qui n'ait point d'égard à ces regles.

178. Quelques Théologiens qui ont écrit du droit de Dieu sur les Créatures, ont paru lui accorder un droit sans bornes; un pouvoir arbitraire & despotique. Ils ont cru que c'étoit poser la Divinité dans le plus haut point de grandeur & d'élevation, où elle puisse être imaginée; que c'étoit anéantir tellement la Créature devant le Créateur, que le Créateur ne fût lié d'aucune espee de loix à l'égard de la Créature. Il y a des passages de Twissé, de Retorfort, & de quelques autres Supralapiaires, qui insinuent que Dieu ne sauroit pecher, quoi qu'il fassé, parce qu'il n'est sujet à aucune Loi. M. Bayle lui-même juge que cette doctrine est monstrueuse & contraire à la sainteté de Dieu (Dictionn. v. Peuliciens p. 2332. *initio*): mais je m'imagine que l'intention de quelques-uns de ces Auteurs a été moins mauvaise qu'il ne paroît. Et apparemment sous le nom de droits ils ont entendu, *divine voluntas*, 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 & la justice



justice lui demandent. L'on peut voir là-dessus l'Apologie de Calvin faite par M. Amyraud: il est vrai que Calvin paroît orthodoxe sur ce chapitre, & qu'il n'est nullement du nombre des Supralapiaires outrés.

179. Ainsi quand M. Bayle dit quelque part que S. Paul ne se tire de la prédestination que par le droit absolu de Dieu, & par l'incompréhensibilité de ses voies; on y doit sous-entendre que si on les comprenoit, on les trouveroit conformes à la justice, Dieu ne pouvant user autrement de son pouvoir. S. Paul lui-même dit que c'est une *profondeur*, mais de *sagesse* (*altitudo Sapientie*); & 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. 81. 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 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 trou-*

vous

*vous la volonté de faire du bien. Divisez & subdivisez, en autant d'espèces qu'il vous plaira, cette bonté générale, en bonté infinie, en bonté finie, en bonté royale, en bonté de pere, 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 & la justice dépendent uniquement du choix arbitraire de Dieu, & qui s'imaginent que si Dieu avoit été déterminé à agir par la bonté des choses mêmes, il seroit un agent entièrement nécessaire 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. 89. p. 203.) *La conséquence de cette doctrine sera, qu'avant que Dieu se déterminât à créer le Monde, il ne voyoit rien de meilleur dans la vertu que dans le vice, & que ses idées ne lui montreroient pas que la vertu fût plus digne de son amour que le vice. Cela ne laisse nulle distinction entre le droit naturel, & le droit positif; il n'y aura plus*

F 3

rien



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 que l'on fût vertueux; & l'on ne pourra pas être assuré que les loix morales ne seront pas un jour abrogées, comme l'ont été les loix ceremonielles 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 & de l'essence des choses. Voilà ce qu'une partie des Cartésiens prétendent, & j'avoue que leur sentiment [voyez la Continuation des Pensées sur les Comètes pag. 554.] pourroit être de quelque usage en certaines rencontres, mais il est combattu par tant de raisons, & sujet à des conséquences si fautiveuses [voyez le ch. 152. de la même Continuation] qu'il n'y a gueres d'extrémités qu'il ne vaille mieux subir, que de se jeter dans celle-là. Elle ouvre la porte au Pyrrhonisme le plus outré; car elle donne lieu de prétendre que cette proposition, trois & trois font six, n'est vraie qu'ou & pendant le tems qu'il plaît à Dieu: qu'elle est peut être fautive dans quelques parties de l'Univers, & que peut-être elle le sera parmi les hommes l'année qui vient;

tout

tout ce qui dépend du libre arbitre de Dieu, pouvant avoir été limité à certains lieux & à certains tems, comme les ceremonies Judaïques. On étendra cette conséquence sur toutes les loix du Decalogue, si les actions qu'elles commandent 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 & la chasteté, parcequ'il est impossible que les desordres 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 parcequ'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 & par la nature des Créatures raisonnables, avant que Dieu décerne de les créer. D'en juger autrement, ce seroit comme si quelqu'un disoit, que les regles des proportions & de l'harmonie sont arbitraires par rapport aux Musiciens, parcequ'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, puisqu'on fait qu'elles lui doivent convenir nécessairement aussi-tôt qu'on chantera. Et de même les vertus conviennent à l'état idéal de la Créature raisonnable avant que Dieu décerne de la créer, & 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 Continuation des Pensées diverses, (c'est le chap. 152.) où il fait voir que les Docteurs Chrétiens enseignent qu'il y a des choses qui sont juges antecédemment aux décrets de Dieu. Des Théologiens de la Confession d'Ausbourg ont blâmé quelques Réformés qui ont paru être d'un autre sentiment, & on a considéré cette erreur comme si elle étoit une suite du Decret absolu, dont la doctrine semble exempter la volonté de Dieu de toute sorte de raison, *ubi fiat 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 & à la sagesse.

se, quoique les raisons qui pourroient montrer cette conformité en détail; nous soient inconnues. Ainsi, selon lui, les regles de la bonté & de la justice sont antérieures aux décrets de Dieu. M. Bayle, au même endroit, cite un passage du célèbre M. Turretin, qui distingue les Loix Divines naturelles & les Loix Divines positives. Les morales sont de la première espèce, & les cérémonielles de la seconde. M. Samuel Des-Marefts Théologien célèbre autrefois à Groningue, & M. Strimelius qui l'est encore à Francfort sur l'Oder, ont enseigné la même chose: & je crois que c'est le sentiment le plus reçu même parmi les Réformés. Thomas d'Acquin & tous les Thomistes ont été du même sentiment, avec le commun des Scholastiques & des Théologiens de l'Eglise Romaine. Les Casuistes en sont aussi; je compte Grotius entre les plus éminens parmi eux, & il a été suivi en cela par ses Commentateurs. M. Pufendorf a paru être d'une autre opinion, qu'il a voulu soutenir contre les censures de quelques Théologiens: mais il ne doit pas être compté, & il n'étoit pas entré assez avant dans ces sortes de matières. Il crie terriblement contre le de-





cret : absolu dans son *Faciatis divinus*, & cependant il approuve ce qu'il y a de pire dans les sentimens des défenseurs de ce decret, & sans lequel ce decret (comme d'autres Reformés l'expliquent) devient supportable. Aristote a été très-orthodoxe sur ce chapitre de la justice, & l'Ecole l'a suivi : elle distingue, aussi-bien que Ciceron & les Jurisconsultes, entre le droit perpetuel, qui oblige tous & partout, & le droit positif, qui n'est que pour certains tems & certains peuples. J'ai lu autre fois avec plaisir l'Eutyphron de Platon, qui fait soutenir la verité là-dessus à Socrate, & M. Bayle a remarqué le meme passage.

183. Il soutient lui-même cette verité avec beaucoup de force en quelque endroit, & il fera bon de copier son passage tout entier, quelque long qu'il soit (Tom. II. de la Continuation des Pensées diverses ch. 152. p. 771. seqq.) Selon la doctrine d'une infinité d'Auteurs graves (dit-il) il y a dans la nature & dans l'essence de certaines choses un bien ou un mal moral qui precede le decret divin. Ils prouvent principalement cette doctrine par les conséquences affreuses du dogme contraire; car de ce que ne faire tort à per-

son-

sonne seroit une bonne action, non pas en soi-même, mais par une disposition arbitraire de la volonté de Dieu, il s'ensuivroit que Dieu auroit pu donner à l'homme une loi directement opposée en tous ses points aux commandemens du Decalogue. Cela fait horreur. Mais voici une preuve plus directe, & tirée de la Metaphysique. 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 & sa science existent par la même nécessité. Il n'est pas tout-puissant, il ne connoit 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 regardant que l'exercice de sa puissance, il ne produit hors de lui actuellement que ce qu'il veut, & 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 matiere, 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 raisonna-

F 6

ble;

ble; & qu'il donnât à un cercle la figure ronde, puisque, selon ses idées éternelles & indépendantes des decrets libres de sa volonté, l'essence de l'homme consistoit dans les attributs d'animal & de raisonnable, & que l'essence du cercle consistoit 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, & qu'il y a des propositions d'une éternelle vérité; & par conséquent que les essences des choses, & la vérité des premiers principes, sont immuables. Cela ne se doit pas seulement entendre des premiers principes théorétiques, mais aussi des premiers principes pratiques, & de toutes les propositions qui contiennent la véritable définition des Créatures: Ces essences, 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, & qu'il connoit 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, &c. ont tels & tels attributs essentiellement. Dieu a vu de toute éternité & de toute nécessité les rapports essentiels des nombres,

¶

& l'identité de l'attribut & du sujet des propositions qui contiennent 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, & ainsi de plusieurs autres propositions de morale. On a donc raison de dire que les préceptes de la Loi naturelle supposent l'honnêteté & la justice de ce qui est commandé, & qu'il seroit du devoir de l'homme de pratiquer ce qu'ils contiennent, quand même Dieu auroit eu la condescendance 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 decreté, nous tronçons dans les idées de Dieu les principes de morale sous des termes qui emportent une obligation. Nous y concevons ces maximes comme certaines & dérivées de l'ordre éternel & 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 vérités n'imposent pas un devoir à l'homme par rapport à tous les actes

con-



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. &c. Or puisque par la nature même des choses, & antérieurement aux Loix divines, les vérités de morale inposent à l'homme certains devoirs ; il est manifeste que Thomas d'Acquin & Grotius ont pu dire que s'il n'y avoit point de Dieu, nous ne laisserions pas d'être obligés à nous conformer au Droit naturel. D'autres ont dit que quand même tout ce qu'il y a d'intelligences periroit, les propositions véritables demeureroient véritables. Cojetan a soutenu que s'il restoit seul dans l'Univers, toutes les autres choses sans nulle exception ayant été anéanties, la science qu'il avoit de la nature d'une rose ne laisseroit pas de subsister.

184. Feu M. Jaques Thomafius, célèbre Professeur à Leipzig, n'a pas mal observé dans ses éclaircissemens des regles Philosophiques de Daniel Stahlius Professeur de Jena, qu'il n'est pas à propos d'aller tout-à-fait au delà de Dieu : & qu'il ne faut point dire avec quelques Scolistes, que les vérités éternelles subsisteroient, quand il n'y auroit point d'En-

ten-

tendement, 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 Géometre. Mais s'il n'y avoit point de Dieu, il n'y auroit point d'objet de la Géometrie. Et sans Dieu, non-seulement il n'y auroit rien d'existant, mais il n'y auroit même rien de possible. Cela n'empêche pas pourtant que ceux qui ne voyent pas la liaison de toutes choses entre elles & avec Dieu, ne puissent entendre certaines Sciences, sans en connoître la première source qui est en Dieu. Aristote, quoiqu'il ne l'ait guères connu non plus, n'a pas laissé de dire quelque chose d'approchant & de très-bon, lorsqu'il a reconnu que les principes des Sciences particulières dépendent d'une Science supérieure qui en donne la raison ; & cette Science supérieure doit avoir l'Être, & par conséquent Dieu source de l'Être, pour objet. M. Dreier de Königsberg a bien remarqué que la vraie Métaphysique qu'Aristote cherchoit, & qu'il appelloit *τῆς ἰσότητος*, son *desideratum*, étoit la Théologie.

185. Ce-



185. Cependant, le même M. Bayle, qui dit de si belles choses pour montrer que les règles de la bonté & de la justice, & les vérités éternelles en général, subsistent par leur nature, & non pas par un choix arbitraire de Dieu, en a parlé d'une manière fort chancelante dans un autre endroit (Continuat. des Pensées div. T. II. ch. 114. vers la fin.) Après y avoir rapporté le sentiment de M. Descartes, & d'une partie de ses Sectateurs, qui soutiennent que Dieu est la cause libre des vérités & des essences, il ajoute (p. 554.) *J'ai fait tout ce que j'ai pu pour bien comprendre ce dogme, & pour trouver la solution des difficultés qui l'environnent. Je vous confesse ingénieusement que je n'en suis pas venu encore tout 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 Pere Mallebranche 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 & de lui faire espérer de pouvoir croire que deux contradictions ne se trouvent jamais ensemble, que parceque*  
Dieu

Dieu le leur a défendu, & qu'il auroit pu leur donner un ordre qui les auroit toujours fait aller de compagnie? Le beau paradoxe que voilà! Le R. P. Mallebranche a fait fortagement de prendre d'autres mesures.

186. Je ne saurois même m'imaginer que M. Descartes ait pu être tout de bon de ce sentiment, quoiqu'il ait eu des Sectateurs qui ont eu la facilité de le croire, & de le suivre bonnement où il ne faisoit que semblant d'aller. C'étoit apparemment un de ses tours, une de ses ruses Philosophiques: il se préparoit quelque échappatoire, comme lorsqu'il trouva un tour pour nier le mouvement de la Terre, pendant qu'il étoit Copernicien à outrance. Je soupçonne qu'il a eu en vûe ici une autre manière de parler extraordinaire, de son invention, qui étoit de dire que les affirmations & les négations, & généralement les jugemens internes, sont des opérations de la volonté. Et par cet artifice, les vérités éternelles, qui avoient été jusqu'à cet Auteur un objet de l'entendement divin, 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  
ver-



verités. Voilà le dénouement de la Pièce. *Spectatum admitti*. Un petit changement de la signification des termes a causé tout ce fracas. Mais si les affirmations des verités nécessaires étoient des actions de la volonté du plus parfait Esprit, ces actions ne seroient rien moins que libres, car il n'y a rien à choisir. Il paroît que M. Descartes ne s'expliquoit pas assez sur la nature de la liberté, & qu'il en avoit une notion assez extraordinaire, puisqu'il lui donnoit une si grande étendue, jusqu'à vouloir que les affirmations des verités nécessaires étoient libres en Dieu. C'étoit ne garder que le nom de la liberté.

187. M. Bayle qui l'entend avec d'autres d'une liberté d'indifférence, que Dieu avoit eue d'établir (par exemple) les verités des nombres, & 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 avoit moyen de la défendre, je ne fais quel avantage contre les Stratoniciens. Straton a été un des Chêfs de l'Ecole d'Aristote & successeur de Théophraste; il a soutenu (au rapport de Cicéron) que ce Monde avoit été formé tel qu'il est  
par

par la Nature, ou par une cause nécessaire déstituée de connoissance. J'avoüé que cela se pourroit, si Dieu avoit préformé la matière comme il faut pour faire un tel effet par les seules loix du mouvement. Mais sans Dieu, il n'y auroit pas même aucune raison de l'existence, & 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 déstituées de connoissance, que M. Cudworth & autres avoient introduites; de peur que les Stratoniciens modernes, c'est-à-dire les Spinofistes, 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 sauroit rien produire où il paroît de l'artifice, il est éloigné de m'accorder la *préformation*, qui produit naturellement les organes des animaux, & le *Système d'une harmonie que Dieu a préétablie* dans les corps, pour les faire répondre par leurs propres loix aux pensées & aux volontés des âmes. Mais il falloit considérer que cette cause non-intelligente qui produit, de si belles choses  
dans



dans les graines & dans les semences des plantes & des animaux, & 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 & des automates capables de produire d'assez beaux effets, comme s'ils avoient de l'intelligence.

189. Or pour venir à ce que M. Bayle apprehende 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 & de la nécessité des choses, sans être dirigée par aucune connoissance, M. Bayle craint qu'on en pourroit 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, & par conséquent, tant le régulier, que l'irrégulier: il faut qu'il y ait une raison qui ait fait préférer l'ordre & le régulier, & cette raison ne peut être trouvée que dans l'entendement. De plus, ces vérités mêmes ne sont pas sans qu'il

qu'il y ait un entendement qui en prenne connoissance; car elles ne subsisteroient point, s'il n'y avoit un entendement Divin, où elles se trouvent réalisées, pour ainsi dire. C'est pourquoy Straton ne vient pas à son but, qui est d'exclure la connoissance de ce qui entre dans l'origine des choses.

190. La difficulté que M. Bayle s'est figurée du côté de Straton, paroît un peu trop subtile & 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 seroit assujéti 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 comme nécessairement véritables, parceque telle étoit leur nature, voilà une espèce de fatum auquel il est assujéti; voilà une nécessité naturelle absolument insurmontable. Il résulte encore de là, que l'entendement divin, dans l'infinité de ses idées, a rencontré toujours Et du premier coup leur conformité parfaite avec leurs objets, sans qu'au*





qu'aucune connoissance le dirigeat; car il y auroit contradiction qu'aucune cause exemplaire eût servi de plan aux actes de l'entendement de Dieu. On ne trouveroit 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; & 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 & à sa bonté; c'est une heureuse nécessité, sans laquelle il ne seroit ni bon, ni sage. Voudroit-on que Dieu ne fût point obligé d'être parfait & heureux? Notre condition, qui nous rend capables de faillir, est-elle digne d'envie? & ne serions-nous pas bien-aisés de la changer contre l'impeccabilité, si cela dépendoit de nous? Il faut être bien dégoûté, & 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 ou-

outrée qu'ils s'imaginent dans la volonté, lorsqu'ils la voudroient indépendante de la Raison.

192. Au reste, M. Bayle s'étonne que l'entendement divin dans l'infinité de ses idées rencontre toujours & du premier coup leur conformité parfaite avec leurs objets, sans qu'aucune connoissance le dirige. Cette objection est nulle, de toute nullité: toute idée distincte est par-là même conforme avec son objet; & il n'y en a que de distinctes en Dieu: outre que d'abord l'objet n'existe nulle part, & quand il existera, il sera formé sur cette idée. D'ailleurs, M. Bayle fait fort bien que l'entendement divin n'a point besoin de tems pour voir la liaison des choses. Tous les raisonnemens sont éminemment en Dieu; & ils gardent un ordre entre eux dans son entendement, aussi bien que dans le nôtre: mais chez lui ce n'est qu'un ordre & une *priorité de nature*, au-lieu que chez nous il y a une *priorité de tems*. Il ne faut donc point s'étonner, que celui qui pénètre toutes les choses tout d'un coup, doit toujours rencontrer du premier coup; & on ne doit point dire qu'il réussit sans qu'aucune connoissance le dirige. Au contraire, c'est par-



parceque sa connoissance est parfaite, que ses actions volontaires le font aussi.

193. Jusqu'ici nous avons fait voir que la volonté de Dieu n'est point indépendante des regles de la Sagesse; quoiqu'il soit étonnant qu'on ait été obligé de raisonner la-dessus, & de combattre pour une verité si grande & si reconnue. Mais il n'est presque pas moins étonnant qu'il y ait des gens qui croyent que Dieu n'observe ces regles qu'à demi, & ne choisit point le meilleur, quoique sa sagesse le lui fasse connoître; & en un mot, qu'il y ait des Auteurs qui tiennent que Dieu pouvoit mieux faire. C'est-à-peu près l'erreur du fameux Alphonse Roi de Castille, élu Roi des Romains par quelques Electeurs, & promoteur des Tables Astronomiques qui portent son nom. L'on prétend que ce Prince a dit, que si Dieu Pcut appellé à son conseil, quand il fit le Monde, il lui auroit donné de bons avis. Apparemment le Systéme du Monde de Ptolomé, qui régnoit en ce tems-là, lui déplaisoit. Il croyoit donc qu'on auroit pu faire quelque chose de mieux concerté, & il avoit raison. Mais s'il avoit connu le Systéme de Copernic avec les découvertes de Kepler, augmen-

tées

tées maintenant par la connoissance de la pesanteur des Planetes, il auroit bien reconnu que l'invention du vrai Systéme est merveilleuse. L'on voit donc qu'il ne s'agissoit que du plus ou du moins, qu'Alphonse prétendoit seulement qu'on auroit pu mieux faire, & que son jugement a été blâmé de tout le monde.

194. Cependant des Philosophes & des Théologiens, osent soutenir dogmatiquement un jugement semblable: & je me suis étonné cent fois que des personnes habiles & pieuses, ayent été capables de donner des bornes à la bonté & à la perfection de Dieu. Car d'avancer qu'il fait ce qui est meilleur, qu'il le peut faire, & qu'il ne le fait pas, c'est avouer qu'il ne tenoit qu'à sa volonté de rendre le Monde meilleur qu'il n'est; mais c'est ce qu'on appelle manquer de bonté. C'est agir contre cet axiome marqué déjà ci-dessus: *Minus bonum habet rationem mali.* Si quelques-uns alleguent l'expérience, pour prouver que Dieu auroit pu mieux faire, ils s'érigent en censeurs ridicules de ses Ouvrages, & on leur dira ce qu'on répond à tous ceux qui critiquent le procédé de Dieu, & qui, de cette même supposition, c'est-à-dire des prétendus défauts





raison, & ce seroit 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 seroit inutile, il porteroit avec soi ce qui en empêcheroit l'effet. Ce seroit autre chose, si Dieu décernoit 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 seroit perpendiculaire, & l'angle seroit droit, puisqu'il n'y a que cela qui soit déterminé, & 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 connoître, & il ne fait point de décrets détachés, qui ne seroient que des volontés antérieures, que nous avons assez expliquées & distinguées des véritables décrets.

197. M. Duroys, que j'ai connu à Rome,

me, Théologien de Monsieur le Cardinal d'Étrées, a fait un Livre intitulé *Preuves & Préjugés pour la Religion Chrétienne*, publié à Paris l'an 1683. M. Bayle (Réponf. au Provinc. chap. 165. pag. 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 & des maux par des considérations fondées sur les maximes les plus pures & les plus élevées. C'est que Dieu étant la sagesse & la bonté souveraine, il leur semble qu'il devrait faire toutes choses comme les personnes sages & vertueuses soubaisteroient qu'elles se fissent, suivant les règles de sagesse & de bonté que Dieu leur a imprimées, & comme ils seroient obligés de les faire eux-mêmes, si elles dépendoient d'eux. Ainsi voyant que les affaires du Monde ne vont pas si bien qu'elles pourroient aller à leur avis, & qu'elles iroient s'ils s'en mêloient, ils concluent que Dieu qui est infiniment meilleur & plus sage qu'eux, ou plutôt la sagesse & la bonté même, ne s'en mêle point.

198. M. Duroys dit de bonnes choses là-dessus, que je ne repete point, puisqu'il

que nous avons assez satisfait à l'objection en plus d'un endroit, & ç'a été le principal but de tout notre discours. Mais il avance quelque chose dont je ne ferois demeurer d'accord. Il prétend que l'objection prouve trop. Il fait encore mettre ses propres paroles, avec M. Bayle, p. 109. *S'il n'est pas convenable à la sagesse & à la bonté souveraine de ne faire pas ce qui est meilleur & plus parfait, il s'ensuit que tous les Etres sont éternellement, immuablement & essentiellement, aussi parfaits & aussi bons qu'ils puissent être, puisqu'un 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 & plus parfait, lorsqu'il le peut: il faudra donc que tous les Etres soient éternellement & essentiellement remplis d'une connoissance & d'une vertu aussi parfaite que Dieu puisse leur donner. Or tout ce qui est éternellement est essentiellement aussi parfait que Dieu le puisse faire, procede essentiellement de lui; en un mot, est éternellement & essentiellement bon comme lui, & par conséquent il est Dieu comme lui. Voilà où va cette maxime, qu'il repugne à la justice & à la bonté souveraine de ne faire pas les cho-*

*choses aussi bonnes & aussi parfaites qu'elles puissent être. Car il est essentiel à la sagesse & à la bonté essentielle, d'éloigner tout ce qui lui repugne 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 repugne à cette bonté & à cette sagesse, de faire des choses moins parfaites qu'elles ne pourroient être, ni de permettre que les biens qu'elle a produits, ou cessent entièrement d'être, ou se changent & s'altèrent; puisqu'il ne repugne pas à Dieu qu'il y ait d'autres Etres que lui, c'est-à-dire des Etres qui puissent n'être pas ce qu'ils sont, & 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 étoit nécessité à produire tout ce qu'il peut, il produiroit aussi les pechés & les douleurs: ainsi les Dualistes ne pourroient rien tirer de l'existence du mal contre l'unité de Principe, si ce Principe étoit 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; & quoiqu'il soit incliné à agir, il ne s'ensuit point qu'il soit nécessaire 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 pouvoit agir sans raison. M. Diroy s'en conçoit donc que les Dualistes, en voulant que le bon Principe unique ne produise aucun mal, demandent trop; car par la même raison ils devoient 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, & qu'ils auroient raison à l'égard du second, où M. Diroy 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 demandoient que Dieu fit le meilleur, ils ne demanderoient rien de trop. Ils se trompent plutôt en prétendant que le meilleur dans le tout, soit exempt de mal dans les parties; & qu'ainsi ce que

Dieu

Dieu a fait n'est point le meilleur.

200. Mais M. Diroy prétend que si Dieu produit toujours le meilleur, il produira d'autres Dieux; autrement chaque substance qu'il produiroit ne seroit point la meilleure ni la plus parfaite. Mais il se trompe, faute de considérer l'ordre & la liaison des choses. Si chaque substance prise à part étoit parfaite, elles seroient toutes semblables; ce qui n'est point convenable ni possible. Si c'étoient des Dieux, il n'auroit 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 & les tems) & d'ames qui représentent & aperçoivent les corps, & 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, & aux circonstances; & 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 & l'ordre des choses





fait que le corps de tout animal & de toute plante est composé d'autres animaux & d'autres plantes, ou d'autres Etres vivans & organiques; & que par conséquent il y ait de la subordination, & qu'un corps, une substance serve à l'autre: ainsi leur perfection ne sauroit être égale.

201. Il paroît à M. Bayle (p. 1063.) que M. Diroys a confondu deux propositions différentes; l'une, que Dieu doit faire toutes choses comme des personnes sages & vertueuses souhaiteroient quelle se fissent, suivant les règles de sagesse & de bonté que Dieu leur a imprimées, & comme ils seroient obligés de les faire eux-mêmes, si elles dépendoient d'eux; & l'autre, qu'il n'est pas convenable à la sagesse & à la bonté souveraine de ne faire pas ce qui est meilleur & plus parfait. M. Diroys (au jugement de M. Bayle) s'objecte la première proposition, & 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 pouvoit, est manquer contre la sagesse ou contre la bonté. Être le meilleur, & être désiré par les plus vertueux

&amp;

& les plus sages, est la même chose. Et l'on peut dire que si nous pouvions entendre la structure & l'économie de l'Univers, nous trouverions qu'il est fait & gouverné comme les plus sages & les plus vertueux le pourroient souhaiter, Dieu ne pouvant manquer de faire ainsi. Cependant cette nécessité n'est que morale: & j'avoue que si Dieu étoit nécessité par une nécessité métaphysique à produire ce qu'il fait, il produiroit tous les possibles, ou rien; & dans ce sens la conséquence de M. Bayle seroit 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 sauroient être produits, & qu'on doit dire que Dieu n'est point nécessité, métaphysiquement parlant, à la création de ce Monde. L'on peut dire qu'aussi-tôt que Dieu a decerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendants à l'existence; & 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

G 6

de

de raisons dans l'entendement le plus parfait; qui ne peut manquer d'agir de la maniere la plus parfaite, & 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 auroient sujet de critiquer ce qu'il fait, mais qui plus est, il ne seroit pas content lui-même de son Ouvrage, il s'en reprocheroit l'imperfection; ce qui est contre la souveraine félicité de la nature Divine. Ce sentiment continuel de sa propre faute ou imperfection, lui seroit une source inévitable de chagrins, comme M. Bayle le dit dans une autre occasion (p. 953.)

202. L'argument de M. Diirois 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; & qu'ainsi, si Dieu fait le meilleur, ce produit ne sauroit être changé: que ce seroit une substance éternelle, un Dieu. Mais je ne vois point pourquoi une chose ne puisse changer d'espece par rapport au bien ou au mal, sans en changer le degré. En passant du plaisir de la Musique à celui de la Peinture, on vice

vers

vers le 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 faisoit la quadrature du cercle, ou (pour parler de même) la circulaturation du carré, c'est-à-dire si le cercle étoit changé en carré de la même grandeur, ou le carré en cercle, il seroit difficile de dire, parlant absolument, sans avoir égard à quelque usage particulier, si l'on auroit gagné ou perdu. Ainsi le meilleur peut être changé en un autre qui ne lui cede point, & qui ne le surpasse point: mais il y aura toujours entre eux un ordre, & 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 égale par une autre partie de la même suite. Outre qu'on pourroit 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 tems ne soit pas le meilleur. Il se pourroit donc que l'Univers allât toujours de mieux en mieux, si telle étoit la nature des choses, qu'il ne fut point permis d'atteindre au meilleur d'un seul coup. Mais ce sont des



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, & que les raisons du pour & du contre sont très-fortes. Mais c'est, à mon avis, autant que si on mettoit 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 ne font de nulle force, n'étant fondées que sur l'apparence des défauts; & l'objection de M. Bayle, qui tend à prouver que la loi du meilleur imposeroit à Dieu une véritable nécessité métaphysique, n'est qu'une illusion qui vient de l'abus des termes. M. Bayle avoit été d'un autre sentiment autrefois, quand il applaudissoit à celui du R. P. Mallebranche, assez approchant du mien sur ce sujet. Mais M. Arnaud ayant écrit contre ce Pere, M. Bayle a changé d'opinion, & 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  
hom-

homme, sans doute, & son autorité est d'un grand poids: il a fait plusieurs bonnes remarques dans ses écrits contre le P. Mallebranche, mais il n'a pas eu raison de combattre ce que ce Pere 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 & de la Grace; il y fit voir à sa manière (comme M. Bayle l'a expliqué dans ses Pensées diverses sur les Comètes, chap. 234.) que les événemens qui naissent de l'exécution des loix 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; & par conséquent Dieu ne sauroit vouloir les loix 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 événemens particuliers à cause d'eux-mêmes; & c'est ce qu'on entend, en disant qu'on ne les veut pas par une *volonté particulière* & 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 & uniforme, & 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 événemens superflus, (& même mauvais en les prenant à part, c'est ce que j'ajoute) à une autre manière plus composée & plus régulière, selon ce Pere. Rien n'est plus propre que cette supposition (au sentiment de M. Bayle, lorsqu'il écrivoit ses Pensées sur les Comètes) à résoudre mille difficultés qu'on fait contre la Providence Divine. Demander à Dieu, (dit-il] pourquoi il a fait des choses qui servent à rendre les hommes plus méchans, ce seroit demander pourquoi Dieu a exécuté son plan (qui ne peut être qu'infiniment beau) par les voyes les plus simples & les plus uniformes, & pourquoi i par une complication de decretz qui s'entrecompensent incessamment, il n'a point empêché le mauvais usage du libre-arbitre de l'homme. Il ajoute, que les miracles étant des volontés particulières, doivent avoir une fin digne de Dieu.

205. Sur

205. Sur ces fondemens il fait de bonnes réflexions (ch. 231.) touchant l'injustice de ceux qui se plaignent de la prospérité des méchans. *Je ne ferai point scrupule (dit-il) de dire que tous ceux qui trouvent étrange la prospérité des méchans, ont très peu médité sur la Nature de Dieu, & 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 faudroit que Dieu, après avoir fait des causes libres & des causes nécessaires, par un mélange infiniment propre à faire éclater les merveilles de sa sagesse infinie, eût établi des loix conformes à la nature des causes libres, mais si peu fixes, que le moindre chagrin qui arriveroit à un homme, les bouleverseroit entierement, à la ruine de la liberté humaine? Un simple Gouvernement de Ville se fera moquer de lui, s'il change ses reglemens & ses ordres autant de fois qu'il plaît à quelqu'un de murmurer contre lui; & Dieu, dont les Loix regardent 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 loix, parcequ'il les ne plairont pas aujourd'hui à l'un, de-*  
main

main à l'autre; parceque tantôt un superstitieux jugeant fausement qu'un monstre présage quelque chose de funeste, passera de son erreur à son sacrifice criminel; tantôt une bonne ame, 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 scandalisera de ce qu'un méchant homme devient riche, & jouit d'une santé vigoureuse! Peut-on se faire des idées plus fausses d'une Providence générale? Et puis-que tout le monde convient que cette loi de la nature, Le fort l'emporte sur le faible, a été posée fort sagement, & qu'il seroit 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 loy, 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 & de l'honneur, plus surpasse-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: & s'ils sont employés dans les Finances tous deux, il faut selon le même cours de la nature, que le méchant

s'en-

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 voudroient qu'un méchant homme devint malade, sont quelquefois aussi injustes que ceux qui voudroient qu'une pierre qui tombe sur un verre, ne le cassât point; car de la manière qu'il a ses organes composés, ni les alimens qu'il prend, ni l'air qu'il respire, ne sont pas capables, selon les loix 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 loix qu'il a établies; en quoi ils sont d'autant plus injustes, que par des combinaisons & des enchainemens dont Dieu seul étoit 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 étoit entré si heureusement, de raisonner en faveur de la Providence; car il auroit fait grand fruit, & en disant de belles choses, il en auroit dit de bonnes en même tems. Je suis d'accord avec le R. P. Mallebranche, 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 & particulières. Comme

me



me Dieu ne fauroit rien faire sans raison, lors même qu'il agit miraculeusement, il s'enfuit qu'il n'a aucune volonté sur les événemens individuels, qui ne soit une conséquence d'une vérité ou d'une volonté générale. Ainsi je dirois que Dieu n'a jamais de *volontés particulières*, telles que ce Pere entend, c'est-à-dire, *particulières primitives*.

207. Je crois même que les *Miracles* n'ont rien en cela qui les distingue des autres événemens; car des raisons d'un ordre supérieur à celui de la nature le portent à les faire. Ainsi je ne dirois point avec ce Pere, que Dieu déroge aux loix générales, toutes les fois que l'ordre le veut: il ne déroge à une loi que par une autre loi plus applicable, & ce que l'ordre veut ne fauroit manquer d'être conforme à la règle de l'ordre, qui est du nombre des loix générales. Le caractère des miracles (pris dans le sens le plus rigoureux) est, qu'on ne les fauroit expliquer par les natures des choses créées. C'est pourquoi, si Dieu faisoit une loi générale, qui portât que les corps s'attiraient les uns les autres, il n'en fauroit obtenir l'exécution que par des miracles perpétuels. Et de même, si Dieu vouloit

que les organes des corps humains se conformassent avec les volontés de l'ame, suivant le *système des causes occasionnelles*; cette loi ne s'exécutoit 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; & qui servent aussi le plus à rendre raison d'autres choses. C'est ce qui est sans doute le plus beau & le plus revenant; & quand le *système de l'harmonie préétablie* ne seroit point nécessaire d'ailleurs, en écartant les miracles superflus, Dieu l'auroit choisi, parcequ'il est le plus harmonique. Les voyes de Dieu sont les plus simples & 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 voyes*. C'est comme si l'on disoit 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 & la fécondité à un seul avantage, qui est de produire le plus de perfection qu'il est possible; & par ce moyen, le systé-



me du R. P. Mallebranche en cela se réduit au mien. Car si l'effet étoit supposé plus grand, mais les voyes moins simples, je crois qu'on pourroit dire, que tout pesé, & tout compté, l'effet lui-même seroit 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 *finis* aussi en quelque façon, c'est-à-dire desirables, non seulement par ce qu'ils *sont*, mais encore par ce qu'ils *font*. Les voyes plus composées occupent trop de terrain, trop d'espace, trop de lieu, trop de tems, qu'on auroit 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* & le *bien physique* des Créatures intelligentes, mais encore le *bien* qui n'est que *metaphysique*, & 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 ;

&amp;

& le bien metaphysique qui comprend tout, est cause qu'il faut donner place quelquefois au mal physique, & au mal moral, comme je l'ai déjà expliqué plus d'une fois. Il se trouve que les anciens Stoiciens n'ont pas été fort éloignés de ce système. M. Bayle l'a remarqué lui-même dans son Dictionnaire à l'article de Chryssippe Rem. T : il importe d'en donner les paroles, pour l'opposer quelquefois à lui-même, & pour le ramener aux beaux sentimens qu'il avoit débités autrefois. *Chryssippe* (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 & 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 malades, cela ne conviendrait pas à la Cause de tous les biens; mais en préparant & en produisant plusieurs grandes choses très-bien ordonnées & très-subtiles, elle trouva qu'il en resulroit quelques inconveniens, & ainsi ils n'ont pas été conformes à son dessein primitif & à son but; ils se sont rencontrés à la suite de l'ouvrage, ils n'ont existé que comme des conséquences. Pour

la



la formation du corps humain, disoit il, la plus saine idée. Et l'utilité même de l'ouvrage demandoient que la zete fût composée d'un tissu d'ossements minces & deliés; mais par là elle devoit avoir l'incommodité de ne pouvoir résister aux coups. La Nature préparoit la santé. Et en même tems il a fallu par une espece 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, a produit par contre-coup l'engeance des vices. Je n'ai pas traduit littéralement, c'est pourquoi je mets ici le Latin même d'Aulugelle, en faveur de ceux qui entendent cette Langue, [Aul. Gell. Lib. 6. c. 1.] Idem Chrylippus in eod. lib. (quarto, *περὶ ἀπορίων*) tractat consideratque, dignumque esse id queri putat, *εἰ αἱ τῶν ἀθροῦστων νόσοι κατὰ φύσιν γίνονται.* Id est naturæ ipsa rerum, vel providentia quæ compagem hanc mundi & genus hominum fecit, morbos quorum, quas patiuntur homines, fecerit. Existimat autem non fuisse hoc principale naturæ consilium, ut faceret homines morbis obnoxios. Nunquam enim hoc conveniisse naturæ auctori parentique

tique rerum omnium bonarum. Sed quum multa, inquit, atque magna gigneret pareretque aptissima & utilissima, alia quoque simul agnata sunt incommoda iis ipsis, quæ faciebat, coherentia: 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 & utilitas ipsa operis postulavit ut tenuissimis minutisque ossiculis caput compingeret. Sed hanc utilitatem rei majoris alia quædam incommoditas extrinsecus consecuta est; ut fieret caput tenuiter munitum & ictibus offensivibusque parvis fragile. Proinde morbi quoque & ægrotudines partæ sunt, dum status paritur. Sic, Heracle, inquit, dum virtus hominibus per consilium naturæ gignitur, vitia ibidem per affinitatem contrariam nata sunt. Je ne pense pas qu'un Païen ait pu rien dire de plus raisonnable dans l'ignorance où il étoit de la chute du premier homme, chute que nous n'avons pu savoir que par la revelation, Et qui est la vraie cause de nos miseres: si nous avions plusieurs semblables extraits des Ouvrages de Chrylippe, ou plutôt si nous  
Theodicee Tom. II. H avions

avions ses Ouvrages, nous aurions une idée plus avantageuse que nous n'avons de la beauté de son genie.

210. Voyons maintenant le revers de la medaille dans M. Bayle changé. Après avoir rapporté dans sa Réponse aux Questions d'un Provincial (chap. 155. pag. 992. T. III.) ces paroles de M. Jaquelot qui sont fort à mon gré: *Changer l'ordre de l'Univers, est quelque chose de plus haute importance infiniment que la prospérité d'un homme de bien.* Il ajoute: *Cette pensée a quelque chose d'éblouissant: le P. Mallebranche l'a mise dans le plus beau jour du monde, & il a persuadé à quelques-uns de ses Lecteurs, qu'un système simple & très fécond est plus convenable à la sagesse de Dieu, qu'un système plus composé & moins fécond à proportion, mais plus capable de prévenir les irrégularités.* M. Bayle a été de ceux qui croient que le P. Mallebranche donnoit par là un merveilleux denouement, (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 système, & après avoir considéré l'idée vaste & immense de l'Etre souverainement parfait. Cette idée nous apprend qu'il n'est rien de plus

plus aisé à Dieu, que de suivre un plan simple, fécond, régulier & commode en même tems à toutes les créatures.

211. Etant en France, je communiquai à M. Arnaud un Dialogue que j'avois fait en Latin sur la cause du mal & sur la justice de Dieu; c'étoit non seulement avant ses disputes avec le R. P. Mallebranche, mais même avant que le Livre de la Recherche de la Verité parût. Ce principe que je soutiens ici, savoir que le péché avoit été permis, à cause qu'il avoit été enveloppé dans le meilleur plan de l'Univers, y étoit déjà employé, & M. Arnaud ne parut point s'en effaroucher. Mais les petites démêlés qu'il a eus depuis avec ce Pere, lui ont donné sujet d'examiner cette matiere avec plus d'attention, & d'en juger plus severement. Cependant je ne suis pas tout à fait content de la maniere dont la chose est exprimée ici par M. Bayle; & je ne suis point d'opinion qu'un plan plus composé & moins fécond, puisse être plus capable de prévenir les irrégularités. Les regles sont les volontés générales: plus on observe de regles, plus y a-t-il de regularité; la simplicité & la fécondité sont le but des regles. On m'objectera, qu'un systè-

me fort uni sera sans irrégularités. Je réponds, que ce seroit une irrégularité d'être trop uni, cela choqueroit les regles de l'harmonie. *Et citharædus ridetur chorda qui semper oberrat eadem.* Je crois donc que Dieu peut suivre un plan simple, fécond, regulier; mais je ne crois pas que celui qui est le meilleur & le plus regulier soit toujours commode en même tems à toutes les Créatures, & 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 Mathematiques, & j'en donnerai un tantôt. Un Origeniste 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 S. 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 matiere, 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 Geometrie, quand il s'agit de *maximis* & *minimis*. Si le chemin

min d'A à B qu'on se propose, est le plus court qu'il est possible, & 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 consequence 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, & les *semblables* sont ceux qui ne different point selon les qualités. Feu M. Sturmius, Mathématicien celebre à Altorf, étant en Hollande dans sa jeunesse, y fit imprimer un petit Livre sous le titre d'*Euclides Catholicus*, où il tacha de donner des regles exactes & générales dans des matieres non Mathematiques, encouragé à cela par feu Mr. Erhard Weigel, qui avoit été son Précepteur. Dans ce Livre, il transfere aux semblables, ce qu'Euclide avoit dit des égaux, & il forme cet axiome: *Si similibus addas similia, tota sunt similia*; mais il fallut tant de limitations pour excuser cette regle nouvelle, qu'il auroit été mieux, à mon avis, de l'énoncer d'abord avec restriction, en disant, *Si similibus similia addas similiter, tota sunt similia*. Aussi les Geometres ont souvent

coutume de demander *non tantum similia, sed & similitur posita.*

213. Cette différence entre la quantité & la qualité paroît aussi 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 pouvoit 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 & la beauté consistoient toujours dans quelque chose d'absolu & d'uniforme, comme l'étendue, la matière, l'or, l'eau, & autres corps supposés homogènes ou similaires; il faudroit dire que la partie du bon & du beau seroit belle & bonne comme le tout, puisqu'elle seroit 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 *Geometrie* que M. Jungius de Hambourg, un des plus excellens hommes de son tems, appelloit *Empirique*. Elle se sert d'expériences démonstratives, & prouve plusieurs pro-

positions d'Euclide, mais particulièrement celles qui regardent l'égalité de deux figures, en coupant l'une en pièces, & en rejoignant ces pièces pour en faire l'autre. De cette manière, en coupant, comme il faut en parties les quarrés des deux côtés du triangle rectangle, & en arrangeant ces parties comme il faut, on en fait le quarré de l'hypotenuse; c'est démontrer empiriquement la 47. proposition du I. Livre d'Euclide. Or supposé que quelques-unes de ces pièces prises des deux moindres quarrés se perdent, il manquera quelque chose au grand quarré, qu'on en doit former; & ce composé defectueux, bien loin de plaire, sera d'une laideur choquante. Et si les pièces qui sont restées, & qui composent le composé fautif, étoient prises détachées sans aucun égard au grand quarré qu'elles doivent contribuer à former, on les rangeroit tout autrement entre elles pour faire un composé passable. Mais dès que les pièces égarées se retrouveront, & qu'on remplira le vuide du composé fautif, il en proviendra une chose belle & régulière, qui est le grand quarré entier, & ce composé accompli sera bien plus beau que le composé passable, qui avoit été fait





des seules pieces qu'on n'avoit point égarées. Le composé accompli répond à l'Univers tout entier, & 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 ches a soufferts, parcequ'autrement s'il avoit voulu reformer cette partie fautive, & en faire un composé passible, le tout n'auroit pas été si beau; car les parties du composé fautif, rangées mieux pour en faire un composé passible, n'auroient pu être employées comme il faut à former le composé total & 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. 2. c. 71.) Thomas Gatakerus, dans ses Notes sur le Livre de Marc Aurele, (lib. 5. cap. 8. 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, & qui par un faux gout aime mieux qu'elle ait des airs de magnificence, & un caractère hardi

&

& singulier d'architecture, que d'y faire trouver aux habitans toutes sortes de commodités. Mais si ce Prince a une véritable grandeur d'ame, il préférera l'architecture commode à l'architecture magnifique. C'est ainsi que juge M. Bayle. Je croirois 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 seroit mauvaise, quelque belle qu'elle pût être, si elle causoit des maladies aux habitans; pourvu qu'il fut possible d'en faire une qui fût meilleure, en considérant la beauté, la commodité, & la santé tout ensemble. Car il se peut qu'on ne puisse point avoir tous ces avantages à la fois, & 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 Legislatateurs ne peuvent jamais inventer des reglemens qui soient commodes à tous les particuliers, *Nulla lex satis commoda omnibus est; id modo queritur, si majori parti Et in summam*

H 5 pre-





*prodest.* (Caco ap. Livium l. 34. circa init.) Mais c'est que la Limitation de leurs lumieres les force à s'attacher à des loix, qui tout bien compté sont plus utiles que dommageables. Rien de tout cela ne peut convenir à Dieu, qui est aussi infini en puissance & en intelligence, qu'en bonté & qu'en véritable grandeur. Je réponds, que Dieu choisissant le meilleur possible, on ne lui peut objecter aucune limitation de ses perfections; & dans l'Univers, non seulement le bien surpassé le mal, mais aussi le mal sert à augmenter le bien.

217. Il remarque aussi, que les Stoiciens ont tiré une impiété de ce principe, en disant qu'il falloit supporter patiemment les maux, vu qu'ils étoient nécessaires, non seulement à la santé & à l'intégrité de l'Univers, mais encore à la félicité, perfection & conversation de Dieu qui le gouverne. C'est ce que l'Empereur Marc Aurele a exprimé dans le huitieme chapitre du cinquieme Livre de ses Soliloques. *Duplici ratione* (dit-il) *diligas oportet, quicquid evenit tibi; altera quod tibi natum & tibi coordinatum & ad te quodammodo affectum est; altera quod universi Gubernatori prosperitatis*

*tatis & consummationis atque adeo permanentionis ipsam procurande* (τὸ εὐδίας καὶ τὸ συντελείας καὶ τὸ συμμοιῆς αὐτῆς) *ex parte causa est.* Ce précepte n'est pas le plus raisonnable de ceux de ce grand Empereur. Un, *diligas oportet* (σεργεῖν χρῆ) ne vaut rien: une chose ne devient point aimable pour être nécessaire, & pour être destinée ou attachée à quelqu'un: & ce qui seroit un mal pour moi, ne cesseroit pas de l'être parcequ'il seroit le bien de mon maitre, 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 & des Stoiciens étoit, qu'ils s'imaginoient que le bien de l'Univers devoit faire plaisir à Dieu lui-même, parcequ'ils concevoient Dieu comme l'ame du Monde. Cette erreur n'a rien de commun avec notre dogme: Dieu, selon nous, est *Intelligentia Extramundana*, comme Martianus Cappella l'appelle, ou plutôt *Supramundana*. D'ailleurs, il agit pour faire du bien, & non pas pour en recevoir. *Melius est dare quam accipere*: la béatitude est toujours parfaite, &

ne sauroit 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 seroit nécessité, qu'il agiroit nécessairement, s'il étoit obligé de créer le meilleur ; ou du moins qu'il auroit été impuissant, s'il n'avoit pu trouver un meilleur expédient pour exclure les péchés & les autres maux. C'est nier en effet que cet Univers soit le meilleur, & 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 ; & cela supposé, il s'en suit que les maux que nous expérimentons ne pouvoient être raisonnablement exclus de l'Univers, puisqu'ils y sont. Voyons pourtant ce que ces deux excellens hommes nous opposent, ou plutôt voyons ce que M. Bayle objecte, car il professe d'avoir profité des raisonnemens de M. Arnaud.

219. *Seroit-il possible* (dit-il, ch. 151. de la Réponse au Provinc. T. III. p. 890.) *qu'une Nature dont la bonté, la sainteté, la sagesse, la science, la puissance soit infinies, qui aime la vertu souverainement,*  
comme

*comme son idée claire & distincte nous le fait connoître, & comme chaque page profane de l'Ecriture nous l'affirme, n'auroit pu trouver dans la vertu aucun moyen convenable & proportionné à ses fins ? Seroit-il possible que le vice seul lui eût offert ce moyen ? On auroit cru au contraire qu'aucune chose ne convenoit 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 auroit lieu, s'il n'y avoit point de vertu, si le vice tenoit sa place par-tout. Il dira, qu'il suffit que le vice regne, & que la vertu est peu de chose en comparaison. Mais je n'ai garde de lui accorder cela, & 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 connoissons qu'un très-petit nombre.

220. Ce mal n'est pas même si grand dans les hommes, qu'on le debite : il n'y a que des gens d'un naturel malin, ou des



des gens devenus un peu misanthropes par les malheurs, comme ce Timon de Lucien, qui trouvent de la méchanceté par-tout, & 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, & 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'avoit 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 reconnoisse que ce Livre est d'un habile homme, il y remarque des principes & des maximes très-dangereuses, en ce qu'on y suppose tous les hommes méchans, ou qu'on leur donne sujet de l'être. Feu M. Jacques Thomafius disoit dans ses belles Tables de la Philosophie pratique, que le *πρωτον ψευδος*, le principe des erreurs de ce Livre de M. Hobbes, étoit qu'il prenoit *statum legalem pro naturali*, c'est-à-dire que

que l'état corrompu lui seroit de mesure & de règle, au lieu que c'est l'état le plus convenable à la nature humaine, qu'Aristote avoit 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 seroit pas de grande importance, si Aristote & Hobbes n'y attachoient la notion du Droit naturel, chacun suivant sa signification. J'ai dit ci-dessus, que je trouvois 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 Reprouvés surpasse celui des Elus; il ne s'enfuit nullement que le vice & la misère surpassent la vertu & la félicité dans l'Univers; il faut plutôt juger tout le contraire: parceque la Cité de Dieu doit être le plus parfait de tous les Etats possibles;

sibles, puisqu'il a été formé & est toujours gouverné par le plus grand & le meilleur de tous les Monarques. Cette réponse confirme ce que j'ai remarqué ci-dessus, en parlant de la conformité de la Foi & 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 résulteroit d'une discussion exacte des faits, mais tel qu'il a été tiré de la petite étendue de nos expériences; car il seroit déraisonnable de vouloir opposer des apparences si imparfaites & si peu fondées, aux démonstrations de la Raison, & aux révélations de la Foi.

222. Au reste, nous avons déjà remarqué que l'amour de la vertu & la haine du vice, qui tendent indéfiniment à procurer l'existence de la vertu, & à empêcher celle du vice, ne sont que la volonté de procurer la félicité de tous les hommes; & d'en empêcher la misère. Et ces volontés antécédentes ne sont qu'une partie de toutes les volontés antécédentes de Dieu prises ensemble, dont le résultat fait la volonté conséquente, on que le décret de créer le meilleur: & c'est

c'est par ce décret que l'amour de la vertu & de la félicité des Créatures raisonnables, qui est indéfini de soi, & va aussi loin qu'il se peut, reçoit quelques petites limitations, à cause de l'égalité qu'il faut avoir au bien en général. C'est ainsi qu'il faut entendre que Dieu aime souverainement la vertu & hait souverainement le vice, & que néanmoins quelque vice doit être permis.

223. M. Arnaud & M. Bayle semblent prétendre que cette méthode d'expliquer les choses, & d'établir un meilleur entre tous les plans de l'Univers, & qui ne puisse être surpassé par aucun autre, borne la puissance de Dieu. *Avez vous bien pensé,* dit M. Arnaud au R. P. Mallebranche (dans ses Reflexions sur le nouveau Système de la Nature & de la Grâce, T. II, p. 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 Pere tout-puissant? Il avoit 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 nécessaire qui est que la plupart des hommes se perdent, porte plus le caractère de la*  
bon-

bonté de Dieu, qu'un autre conduite qui auroit été cause, si Dieu l'avoit suivie, que tous les hommes se servent sauvés ? Et comme M. Jaquelot ne s'éloigne point des principes que nous venons de poser M. Bayle lui fait des objections semblables (Rép. au Provincial, ch. 151. pag. 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 apprennent que toutes les choses qui n'impliquent point contradiction lui sont possibles, que par conséquent il lui est possible de sauver des gens qu'il ne sauve pas : car quelle contradiction résulteroit-il de ce que le nombre des Elus seroit plus grand qu'il ne l'est ? Elles nous apprennent que puisqu'il est souverainement heureux, il n'a point de volontés qu'il ne puisse exécuter. Le moyen donc de comprendre 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, & voilà que l'on nous donne des éclaircissements qui nous jettent dans des tenebres plus épaisses.

224. Toutes ces oppositions s'évanouissent par l'exposition que nous venons de donner. Je demeure d'accord du principe  
de

de M. Bayle, & c'est aussi le mien ; que tout ce qui n'implique point de contradiction est possible. Mais selon nous, qui soutenons que Dieu a fait le meilleur qu'il étoit possible de faire, ou qu'il ne pouvoit point mieux faire qu'il n'a fait ; & qui jugeons que d'avoir un autre sentiment de son ouvrage total, seroit blesser sa bonté ou sa sagesse ; il faut dire qu'il implique contradiction de faire quelque chose qui surpassé en bonté le meilleur même. Ce seroit comme si quelqu'un prétendoit que Dieu pût mener d'un point à un autre une ligne plus courte que la ligne droite ; & accusoit 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 connoit tous les possibles. On peut même dire que si cette sagesse ne surpassé point les possibles extensivement, puisque les objets de l'entendement ne sauroient aller au-delà du possible, qui en un sens est seul intelligible, elle les surpassé intensivement, à cause des combinaisons infiniment infinies qu'elle en fait, & d'autant de réflexions qu'elle fait là-dessus. La sagesse de Dieu,  
non

non contente d'embrasser tous les possibles, les pénétrer, les comparer, les peser les uns contre les autres, pour en estimer les degrés de perfection ou d'imperfection, le fort & le foible, le bien & 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 ; & par ce moyen la Sagesse divine distribue tous les possibles qu'elle avoit déjà envisagés à part, en autant de systèmes universels, qu'elle compare encore entre eux : & le résultat de toutes ces comparaisons & 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 & une priorité de nature, se font toujours ensemble, sans qu'il y ait entre elles aucune priorité de tems.

226. En considérant attentivement ces choses, j'espère qu'on aura une autre idée de la grandeur des perfections divines, & sur-tout de la sagesse & de la bonté de Dieu, que ne sauroient avoir ceux qui  
font

font agir Dieu comme au hazard, sans sujet & sans raison. Et je ne vois pas comment ils pourroient éviter un sentiment si étrange, à moins qu'ils ne reconnussent qu'il y a des raisons du choix de Dieu, & 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, & par conséquent qu'il est le meilleur de tous les possibles. Le meilleur ne sauroit être surpassé en bonté, & on ne limite point la puissance de Dieu, en disant qu'il ne sauroit faire l'impossible. Est-il possible, disoit M. Bayle, qu'il n'y ait point de meilleur plan que celui que Dieu a exécuté ? On répond que cela est très-possible & même nécessaire, savoir qu'il n'y en ait point, autrement Dieu l'auroit 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, & que Dieu n'a point manqué de le choisir. Mais M. Bayle prétend en insister qu'il n'est donc point libre. Voici comment il en parle : ( ubi supra, ch. 151, p. 899. ) *On croyoit disputer avec un homme qui supposoit avec nous que la bonté & que la puissance de Dieu sont infinies, au-*  
si





si-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 reconnoit qu'elle s'étend *ad maximum, ad omnia*, à tout ce qui n'implique aucune contradiction : & 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 nécessaire 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 auroit pu dire; avant même que de former ces decretis : 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 ; & cette même bonté jointe à la sagesse le porte à créer le meilleur : cela comprend toute la suite, l'effet & les voyes. Elle l'y porte sans le nécessiter,

ter, car elle ne rend point impossible ce qu'elle ne fait point choisir. Appelez 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 decret 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 disoit, que celui-là est dans une servitude naturelle (*natura servum*) qui manque de conduite, qui a besoin d'être gouverné. L'esclavage vient de dehors, il porte à ce qui déplaît, & sur tout à ce qui déplaît avec raison : la force d'autrui & nos propres passions nous rendent esclaves. Dieu n'est jamais ni par aucune chose qui soit hors de lui, il n'est point sujet non plus aux passions internes ; & il n'est jamais mené à rien qui lui puisse faire déplaire. Il paroît donc que M. Bayle donne des noms odieux aux meilleures choses du monde, & renverse les notions, en appelant esclavage l'état de la plus grande & de la plus parfaite liberté. 229.

229. Il avoit encore dit un peu auparavant (ch. 151. p. 891.) *Si la vertu, ou quelque autre bien que ce soit, avoient eu autant de convenance que le vice avec les fins du Créateur, le vice n'avoit pas en 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 ils ne pourroient point manifester sa gloire. Or si le vice, tant que vice, a été le seul moyen de parvenir à ce but, il s'ensuivra que Dieu aime nécessairement le vice, tant que vice; à quoi l'on ne peut songer sans horreur, & il nous a révélé tout le contraire. Il remarque en même tems; que certains Docteurs Supralapiaires (comme Retortfort, par exemple.) ont nié que Dieu veut le péché, tant que péché, pendant qu'ils ont avoué qu'il veut permissivement le péché, tant que punissable & pardonnable; mais il leur objecte qu'une action n'est punissable & pardonnable, qu'entant qu'elle est vicieuse.*

230. M. Bayle suppose faux dans les paroles que nous venons de lire, & en tire  
de

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 Créatures. Car si cela étoit, il se procureroit cette gloire toujours & par-tout. Le décret de créer est libre: Dieu est porté à tout bien; le bien, & 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*; & 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 seroit tout-au-plus un des moyens, mais un des moindres parmi une infinité d'autres.

231. *Autre conséquence affreuse, (pour Théodecte Tome II. I suit*



luit M. Bayle: ) la fatalité de toutes choses revient; il n'aura pas été libre à Dieu d'arranger d'une autre manière les événements, puisqu'le moyen qu'il a choisi de manifester sa gloire étoit 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 en nécessité & fatalité qu'Adam pechât? Car s'il n'eût point peché, il eût renversé le plan unique que Dieu s'étoit fait nécessairement.* C'est encore abuser des termes. Adam pechant librement étoit vu de Dieu parmi les idées des possibles, & Dieu décerna de l'admettre à l'existence tel qu'il l'a vu: ce decret ne change point la nature des objets: il ne rend point nécessaire ce qui étoit contingent en soi, ni impossible ce qui étoit possible.

232. M. Bayle poursuit: (p. 892.) *Le subtil Scot affirme avec beaucoup de jugement, que si Dieu n'avoit point de liberté d'indifférence, aucune Créature ne pourroit avoir cette espèce de liberté.* J'en demeure d'ac-

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 reconnoit (plus bas au chap. 168. p. 1111.) que ce qu'on appelle indifférence, n'exclut point les inclinations & les plaisirs prévenans. 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: (au dit ch. 157. pag. 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, & qui est la seule chose qu'il aime, car elle n'est point différente de sa substance; & si l'amour qu'il a pour lui-même l'a nécessité à manifester sa gloire par le moyen le plus convenable, & si la chute de l'homme a été ce moyen-là; il est évident que cette chute est arrivée de toute nécessité, & que l'obéissance d'Eve & Adam aux ordres de Dieu étoit 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

I 2

l'a point nécessité aux actions au dehors; elles ont été libres; & puisqu'il y avoit des plans possibles, où les premiers parens ne pecheroient point, leur peché n'étoit donc point nécessaire. Enfin, nous disons en effet ce que M. Bayle reconnoit ici, que Dieu s'est déterminé à créer le Monde par un mouvement libre de sa bonté; & nous ajoutons, que ce même mouvement l'a porté au meilleur.

234 La même réponse a lieu contre ce que M. Bayle dit (ch. 165, p. 1071.) *Le moyen le plus propre pour parvenir à une fin, est nécessairement unique*: (c'est fort bien dit, au moins dans le 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 pouvoit aller autrement, mais cela n'est point arrivé, & pour cause. Dieu a choisi entre de différens partis tous possibles: ainsi métaphysiquement parlant, il pouvoit choisir ou faire ce qui ne fut point le meilleur; mais il ne le pouvoit point moralement parlant. Servons-nous d'une  
com-

comparaison de Geometrie. Le meilleur chemin d'un point à un autre (faisant abstraction des empêchemens, & autres considerations 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 aussi-tôt 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 & n'arriveront jamais, & qui cependant sont concevables distinctement, & 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 Spinolistes que nous avons cité ci-dessus, & il a reconnu plusieurs fois qu'il n'y a d'impossible que ce qui implique contradiction: maintenant il change de stile & de termes,



Donc la persévérance d'Adam dans l'innocence a été toujours impossible ; donc sa chute étoit absolument inévitable, & antécédemment même au décret de Dieu, car il impliqueroit 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, & de dire, Dieu le pourroit faire, s'il vouloit, 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, & 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 changeroit la nature des termes, & on rendroit inutile la distinction entre le possible & l'actuel ; comme faisoit Abaillard, & comme Wielé paroit avoir fait après lui, ce qui les a fait tomber sans aucun besoin dans des expressions incommodes

&amp;

& choquantes. C'est pourquoi, lorsqu'on demande si une chose est possible ou nécessaire, & qu'on y fait entrer la considération de ce que Dieu veut ou choisit, on change de question. Car Dieu choisit parmi les possibles, & c'est pour cela qu'il choisit librement, & qu'il n'est point nécessité : il n'y auroit point de choix ni de liberté, s'il n'y avoit 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. 151. de sa Réponse aux Questions d'un Provincial, p. 900. 901, Tom. 3.

## 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

I 4

me



me nécessairement sa sagesse, les actions où sa sagesse le porte, ne laissent pas d'être libres, & les objets où sa sagesse ne le portent 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 & decretatoire. 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, & la damnation 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, & la damnation éternelle de la plus grande partie des hommes.*

Passé pour la majeure, mais on nie la mineure. Les decrets de Dieu sont toujours libres, quoique Dieu y soit toujours porté par des raisons qui consistent dans la vue du bien: car être nécessité

mo-

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. 152.) contre le système des Supralapsaires, & particulièrement contre le Discours que Theodore de Beze 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 Beze 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 Beze) si sa miséricorde & sa justice n'est déclarée: pour cette cause il a déclaré aucuns certains hommes de pure grace à vie éternelle, & aucuns par juste jugement à damnation éternelle. La miséricorde présuppose la misère, la justice présuppose la culpé, (il pouvoit ajouter qu'encore la misère suppose la culpé.) Cependant Dieu étant bon, voire la bonté même, il a créé l'homme bon & juste, mais inable,

i s

&amp;



Et qui peut pecher de sa franche volonté. L'homme n'est point chû à la volée ou témérairement, 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 pecher.

239. Ce système n'est pas des mieux imaginé: il n'est pas fort propre à faire voir la Sagesse, la Bonté & la Justice de Dieu; & heureusement il est presque abandonné aujourd'hui. S'il n'y avoit point d'autres raisons plus profondes, capables de porter Dieu à la permission de la coulpe, source de la misere, il n'y auroit ni coulpe, ni misere dans le monde, car celles qu'on allegue ici ne fussent point. Il déclareroit mieux sa misericorde en empêchant la misere, & il déclareroit 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

con-

considere que Dieu, parfaitement bon & sage, doit avoir produit toute la vertu, bonté, félicité, dont le meilleur plan de l'Univers est capable; & 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'infelicité, & 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 maniere qu'on range les decrets. S. Augustin a déjà favorisé ces pensées, & l'on peut dire d'Eve ce que le Poete dit de la main de Mætius Scævola:

*Si non erroset, fecerat illa minus.*

240. Je trouve que le celebre Prêlat Anglois, qui a fait un Livre ingenieux de l'origine du mal, dont quelques passages ont été combattus par M. Bayle dans le second Tome de sa Réponse aux Questions d'un Provincial, quoiqu'il semble éloigné de quelques-uns des sentimens que j'ai soutenus ici, & paroisse recourir quelquefois à un pouvoir despotique, comme si la volonté de Dieu ne suivoit pas

I 6

les



les regles de la sagesse à l'égard du bien ou du mal, mais decernoit arbitrairement qu'une telle ou telle chose doit passer pour bonne ou mauvaise; & comme si même la volonté de la Créature, entant que libre, ne choisissoit pas, parceque l'objet lui paroît bon, mais par une détermination purement arbitraire, indépendante de la représentation de l'objet; cet Evêque, dis-je, ne laisse pas de dire en d'autres endroits des choses qui semblent plus favorables à sa doctrine qu'à ce qui y paroît contraire dans la sienne. Il dit que ce qu'une cause infiniment sage & libre a choisi, est meilleur que ce qu'elle n'a point choisi. N'est-ce pas reconnoître que la bonté est l'objet & la raison de son choix? Dans ce sens on dira fort bien ici:

*Sic placuit Superis; quævere plura nefas.*



## ESSAIS

Sur la BONTE' DE DIEU, la LIBERTE' DE L'HOMME & L'ORIGINE DU MAL.

### TROISIEME PARTIE.

241. **N**ous voilà débarassés 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. *Pena est malum passionis, quod insigitur ob malum actionis*, suivant Grotius. L'on pâtit, parcequ'on a agi; l'on souffre du mal, parcequ'on fait mal:

*Nos frovum 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 & les autres irregularités apparentes de l'Univers fournissent des exemples. Mais il faut juger qu'encore les souffrances & les monstres sont dans l'ordre; & il est bon de considerer non seulement qu'il valoit mieux admettre ces défauts & ces monstres, que de violer les Loix generales, comme raisonne quelquefois le R. P. Mallebranche; mais aussi que ces monstres mêmes sont dans les regles, & se trouvent conformes à des volontés generales, quoique nous ne soyons point capables de démêler cette conformité. C'est comme il y a quelquefois des apparences d'irregularité dans les Mathematiques, 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 évènements individuels, sans

ex-

exception, sont des suites des volontés generales.

242. On ne doit point s'étonner que je tâche d'éclaircir ces choses par des comparaisons prises des Mathematiques pures, où tout va dans l'ordre, & 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 *series* de nombres tout à-fait irréguliere en apparence, où les nombres croissent & diminuent variablement sans qu'il y paroisse aucun ordre; & cependant celui qui saura la clef du chiffre, & qui entendra l'origine & la construction de cette suite de nombres, pourra donner une regle, laquelle étant bien entendue, fera voir que la *series* est tout-à-fait reguliere, & qu'elle a même de belles propriétés. On le peut rendre encore plus sensible dans les lignes: une ligne peut avoir des tours & des retours, des hauts & des bas, des points de rebroussement, & des points d'inflexion, des interruptions, & d'autres varietés, de telle sorte qu'on n'y voie ni rime, ni raison, sur-tout en ne considerant qu'une partie de la ligne; & cependant il se peut qu'on en puisse donner l'équation & la construction, dans

la-



laquelle un Geometre trouveroit la raison & la convenance de toutes ces prétendues irregularités : & voilà comment il faut encore juger de celles des monstres, & d'autres prétendus défauts dans l'Univers.

243. C'est dans ce sens qu'on peut employer ce beau mot de S. Bernard (Ep. 276. ad Eugen. III.) *Ordinatissimum est, minus interdum ordinatè fieri aliquid* : Il est dans le grand ordre, qu'il y ait quelque petit desordre ; & l'on peut même dire que ce petit desordre n'est qu'apparent dans le tout ; & 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'entens encore quantité d'autres défauts apparens. Nous ne connoissons presque que la superficie de notre Globe, nous ne pénétrons gueres dans son interieur, au-delà de quelques centaines de toises : ce que nous trouvons dans cette écorce du Globe, paroît l'effet de quelques grands bouleversemens. Il semble que ce Globe a été un jour en feu, & 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 entailles des productions de métaux & de mi-

minéraux ; qui ressemblent fort à celles qui viennent de nos fourneaux : & la mer toute entiere peut être une espece d'*oleum per deliquium*, comme l'huile de Tartre se fait dans un lieu humide. Car lorsque la surface de la terre s'étoit refroidie après le grand incendie, l'humidité que le feu avoit poussée dans l'air, est retombée sur la terre, en a lavé la surface, & a dissout & imbibé le sel fixe resté dans les cendres, & 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 & l'eau n'ont pas moins fait de ravages. Peut-être que la croute formée par le refroidissement, qui avoit sous elle de grandes cavités, est tombée, de sorte que nous n'habitons que sur des ruines, comme entre autres M. Thomas Burnet, Chapelain du feu Roi de la Grande Bretagne, a fort bien remarqué ; & plusieurs déluges & inondations ont laissé des sedimens, dont on trouve des traces & des restes, qui font voir que la mer a été dans les lieux, qui en sont les plus éloignés aujourd'hui. Mais ces bouleversemens ont enfin cessé, & le Globe



Globe a pris la forme que nous voyons. Moïse infinie ces grands changemens en peu de mots: la séparation de la lumière & des tenebres indique la fusion causée par le feu; & la séparation de l'humide & du sec marque les effets des inondations. Mais qui ne voit que ces desordres ont servi à mener les choses au point où elles se trouvent presentement, que nous leurs devons nos richesses & nos commodités, & que c'est par leur moyen que ce Globe est devenu propre à être cultivé par nos soins? Ces desordres sont allés dans l'ordre. Les desordres, vrais ou apparens, que nous voyons de loin, sont les taches du Soleil & les Cometes: mais nous ne favons pas les usages qu'elles apportent, ni ce qu'il y a de réglé. Il y a eu un tems que les Planetes passoient pour des Etoiles errantes, maintenant leur mouvement se trouve regulier: peut-être qu'il en est de même des Cometes; la Posterité le saura.

246. On ne compte point parmi les desordres l'inégalité des conditions, & M. Jaquelot a raison de demander à ceux qui voudroient que tout fût également parfait, pourquoi les rochers ne sont pas couronnés de feuilles & de fleurs? pourquoi

quoi les fourmis ne font pas des paons? Et s'il falloit de l'égalité par-tout, le pauvre presenteroit 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, & un desordre; entre un desordre dans les choses inanimées, qui est purement métaphysique, & un desordre dans les créatures raisonnables, qui consiste dans le crime & dans les souffrances. Il a raison de les distinguer; & 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 reprocheroit le moindre défaut véritable qui seroit dans l'Univers, quand même il ne seroit apperçu de personne.

247. Il semble que M. Bayle n'approuve point que les desordres qui peuvent être dans les choses inanimées, entrent en comparaison avec ceux qui troublent la paix & la félicité des créatures raisonnables; ni qu'on fonde en partie la permission du vice sur le soin d'éviter le

dé.



dérangement des loix des mouvemens. On en pourroit 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 & de la Mécanique, sans que son attribut de bon & d'ami de la Veru ayent en aucune part à la construction de ce grand Ouvrage. Ce Dieu ne se piqueroit que de science; il aimeroit mieux laisser perir tout le Genre humain, que de souffrir que quelques atomes aillent plus vite ou plus lentement que les loix generales ne le demandent. M. Bayle n'auroit point fait cette opposition, s'il avoit été informé du système de l'harmonie generale que je conçois, & qui porte que le regne, des causes efficientes, & celui des causes finales, sont paralleles entre eux; que Dieu n'a pas moins la qualité du meilleur Monarque, que celle du plus grand Architecte; que la matiere est disposée en sorte que les loix du mouvement servent au meilleur gouvernement des esprits; & qu'il se trouvera par consequent qu'il a obtenu le plus de bien qu'il est possible, pourvu qu'on compte les biens métaphysiques, physiques & moraux ensemble.

248. Mais (dira M. Bayle) Dieu pouvant

avant détourner une infinité de maux par un petit miracle, pourquoi ne l'employoit-il pas? il donne tant de secours extraordinaires aux hommes tombés; mais un petit secours de cette nature donné à Eve empêchoit sa chute, & rendoit la tentation du serpent inefficace. Nous avons assez satisfait à ces fortes d'objections par cette réponse generale, que Dieu ne devoit point faire choix d'un autre Univers, puisqu'il en a choisi le meilleur, & n'a employé que les miracles qui y étoient nécessaires. On lui avoit répondu, que les miracles changent l'ordre naturel de l'Univers: il replique, que c'est une illusion, & 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 recevoit 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





de quelques substances invisibles, telles que les Anges, comme le R. P. Mallebranche le tient aussi; & ces Anges ou ces substances agissent selon les loix ordinaires de leur nature, étant jointes à des corps plus subtils & plus vigoureux que ceux que nous pouvons manier. Et de tels miracles ne le font que comparativement, & par rapport à nous; comme nos ouvrages paroissent pour miraculeux auprès des animaux, s'ils étoient capables de faire leurs remarques là-dessus. Le changement de l'eau en vin pourroit être un miracle de cette espece. Mais la création, l'incarnation, & quelques autres actions de Dieu, passent toute la force des créatures, & sont véritablement des miracles, ou même des miseres. Cependant si le changement de l'eau en vin à Cana étoit un miracle du premier rang, Dieu auroit changé par-là tout le cours de l'Univers, à cause de la connexion des corps; ou bien il auroit été obligé d'empêcher encore miraculeusement cette connexion, & de faire agir les corps non intéressés dans le miracle, comme s'il n'en étoit arrivé aucun; & après le miracle passé, il auroit fallu remettre toutes choses, dans les corps intéressés mêmes, dans

l'é.

l'état où elles seroient venues sans le miracle: après quoi tout seroit retourné dans son premier canal. Ainsi ce miracle demandoit plus qu'il ne paroît.

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 particulieres, la conduite que Dieu a tenue à cet égard. Je mets à part ici les souffrances des animaux, & je vois que M. Bayle insiste principalement sur celles des hommes, peut-être parcequ'il croit que les bêtes n'ont point de sentiment; & c'est par l'injustice qu'il y auroit dans les souffrances des bêtes, que plusieurs Cartesiens 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 miserable sous un maître tel que Dieu. Le principe est bon, mais je ne crois pas qu'on en puisse inferer que les bêtes n'ont point de sentiment, parceque je crois, qu'à proprement parler, la perception ne suffit pas pour causer la misere, si elle n'est pas accompagnée de reflexion. Il en est de même de la félicité: sans la reflexion, il n'y en a point.



*O fortunatos nimium, sua qui bona norint!*

L'on ne sauroit douter raisonnablement qu'il n'y ait de la douleur dans les animaux; mais il paroît que leurs plaisirs & leurs douleurs ne font 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 joye qui accompagne le plaisir. Les hommes sont quelquefois dans un état qui les approche des bêtes, & où ils agissent presque par le seul instinct, & par les seules impressions des expériences sensuelles: & dans cet état, leurs plaisirs & leurs douleurs sont fort minces.

251. Mais laissons-là les bêtes, & 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. 75, Tom. 2. Pour la bien décider, il faut expliquer en quoi ces biens & ces maux consistent. Nous convenons que le mal physique n'est autre chose que le déplaisir, & je comprends la-dessous la douleur, le chagrin, & toute autre sorte d'incommodité. Mais le bien physique con-

consiste-t-il uniquement dans le plaisir? M. Bayle paroît 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 sauroit être blâmé avec justice:

*Si non culpabor, sat mihi laudis erit.*

Et sur ce pied-là, tous les sentimens qui ne nous déplaisent pas, tous les exercices de nos forces qui ne nous incommode point, & dont l'empêchement nous incommoderoit, 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, & d'autres biens semblables, que lorsque nous en sommes privés. Et sur ce pied-là, j'oserois soutenir que même en cette vie les biens surpassent les maux, que nos commodités

*Theodicee* Tome. II. K sur-



surpassent nos incommodités, & que M. Descartes a eu raison d'écrire (Tom. 1. Lettre 9.) que la *Raison naturelle nous apprend que nous ayons plus de bien que de mal en cette vie.*

252. Il faut ajouter que l'usage trop fréquent, & la grandeur des plaisirs, seroit un très-grand mal. Il y en a qu'Hippocrate a comparés avec le haut-mal, & Scioppius ne fit que sembler sans doute de porter envie aux passeraux, pour badiner agréablement dans un Ouvrage suivant, mais plus que badin. Les viandes de haut goût font tort à la santé, & diminuent la délicatesse d'un sentiment exquis; & 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 avoit déjà imposé. Mais j'ai déjà dit, que je crois qu'on accepteroit la proposition de celui qui pourroit renouer le fil de la Parque, si on nous promettoit un nouveau rôle, quoiqu'il ne  
dût

dût pas être meilleur que le premier. Ainsi de ce que M. de la Mothe le Vayer a dit, il ne s'enfuit point qu'il n'eût point voulu du rôle qu'il avoit 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 & les plus utiles pour faire durer la joye. Cardan déjà vieillard étoit si content de son état, qu'il protesta avec serment, qu'il ne le changeroit 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 paroît que le savoir a des charmes, qui ne sauroient être conçus par ceux qui ne les ont point goûtés. Je n'entens pas un simple savoir des faits, sans celui des raisons; mais tel que celui de Cardan, qui étoit effectivement un grand homme avec tous ses défauts, & auroit été incomparable sans ces défauts.

*Felix, qui potuit rerum cognoscere causas,  
Ille metus omnes Et inexorabile fatum  
Subjicit pedibus.*

Ce n'est pas peu de chose, d'être content de Dieu & de l'Univers; de ne point attendre



dre ce qui nous est destiné, ni de se plaindre de ce qui nous arrive. La connoissance des vrais principes nous donne cet avantage, tout autre que celui que les Stoïciens & les Epicuriens tiroient de leur Philosophie. Il y a autant de différence entre la véritable morale & la leur, qu'il y en a entre la joye & la patience: car leur tranquillité n'étoit fondée que sur la nécessité; la nôtre le doit être sur la perfection & 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 étoient d'un autre sentiment, & même les Epicuriens. M. Descartes a renouvelé celui de ces Philosophes: il dit dans la Lettre qu'on vient de citer: *quois même parmi les plus tristes accidens & 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. 3. ch. 157. pag. 991.) *que c'est ne rien dire, que c'est nous marquer un remède dont presque personne ne fait la préparation.* Je tiens que la chose n'est point impossible, & que les hommes

mes y pourroient parvenir à force de méditation & d'exercice. Car sans parler des vrais martyrs, & de ceux qui ont été assilés extraordinairement d'en haut, il y en a eu de faux qui les ont imités; & cet esclave Espagnol qui tua le Gouverneur Carthaginois, pour venger son maître, & qui en témoigna beaucoup de joye dans les plus grands tourmens, peut faire honte aux Philosophes. Pourquoi n'iroit-on pas aussi loin que lui? On peut dire d'un avantage, comme d'un desavantage:

*Cuius potest accidere, quod cuiquam potest.*

256. Mais encore aujourd'hui des Nations entières, comme les Hurons, les Irquois, les Galibis, & autres peuples de l'Amérique, nous font une grande leçon là-dessus: l'on ne sauroit lire sans étonnement, avec quelle intrepidité & presque insensibilité ils bravent leurs ennemis qui les rôsissent à petit feu, & les mangent par tranches. Si de telles gens pouvoient garder les avantages du corps & du cœur, & les joindre à nos connoissances, ils nous passeroient de toutes les manières.



Extat ut in mediis turris aprica castris.  
 Ils seroient par rapport à nous, ce qu'un géant est à un nain, une montagne à une colline. Tout ce qu'une merveilleuse vigueur de corps & d'esprit fait dans ces Sauvages entetés d'un point d'honneur des plus singuliers, pourroit être acquis parmi nous par l'éducation, par des mortifications bien assaisonnées, par une joye dominante fondée en raison, par un grand exercice à conserver une certaine présence d'esprit au milieu des distractions & des impressions les plus capables de le troubler. On raconte quelque chose d'approchant des anciens Assassins, sujets & élèves du Vieux ou plutôt Seigneur (Senior) de la Montagne. Une telle école (mais pour un meilleur but) seroit bonne pour les Missionnaires qui voudroient rentrer dans le Japon. Les Gymnosophistes des anciens Indiens, avoient peut-être quelque chose d'approchant; & ce Calanus, qui donna au Grand Alexandre le

spéctacle de se faire brûler tout vif, avoit sans doute été encouragé par de grands exemples de ses maîtres; & 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 leur pays. Je ne m'attens pas qu'on fonde si tôt un Ordre Religieux dont le but soit d'élever l'homme à ce haut point de perfection: de telles gens seroient trop au dessus des autres, & trop formidables aux Puissances. Comme il est rare qu'on soit exposé aux extrémités où l'on auroit besoin d'une si grande force d'esprit, on ne s'avisera guères d'en faire provision aux dépens de nos commodités ordinaires, quoiqu'on y gagneroit incomparablement plus qu'on n'y perdrait.

258. Cependant cela même est une preuve que le bien surpasse déjà le mal; puis qu'on n'a pas besoin de ce grand remède. Euripide l'a dit aussi:

Πλείω τὰ χηρὰ τοῖ κακῶ εἶναι βροτοῖς.

*Mala nostra longè judico vincti à bonis.*

K 4

Ho-



Homere, & plusieurs autres Poëtes étoient d'un autre sentiment, & 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, & qui prétend que l'homme est la plus misérable & la plus vaine de toutes les Créatures. Ces deux épithetes 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 parcequ'ils ne voyent point d'autres Créatures capables d'exciter leur émulation: mais ils ne s'estiment que trop, & ne se contentent que trop facilement en particulier. Je suis donc pour *Maria Casaubon*, qui dans ses Notes sur le *Xenophane* de *Diogene Laërce*, loue fort les beaux sentimens d'*Euripide*, jusqu'à lui attribuer d'avoir dit des choses, *que spirant benevolentia pedibus*. *Senèque* (Lib. 4. c. 5. de *Benefic.*) parle éloquentement des biens dont la Nature nous a comblés. *M. Bayle* dans son Dictionnaire, article *Xenophane*, y oppose plusieurs autorités.

&amp;

& entre autres celles du Poëte *Diphilus* dans les Collections de *Stobée*, dont le Grec pourroit être exprimé ainsi en Latin:

*Fortuna cyathū bibere nos datis jubens,  
Infundit uno terna pro bono mala.*

259 *M. Bayle* croit que s'il ne s'agit soit que du mal de coulepe, ou du mal moral des hommes, le proces seroit bientôt terminé à l'avantage de *Pline*, & qu'*Euripide* perdrait sa cause. En cela je ne m'y oppose pas; nos vices surpassent sans doute nos vertus, & c'est l'effet du péché originel. Il est pourtant vrai qu'encore la-dessus le vulgaire outre les choses, & que même quelques Théologiens abaissent si fort l'homme, qu'ils font tort à la Providence de l'Auteur de l'homme. C'est pourquoi je ne suis pas pour ceux qui ont crû faire beaucoup d'honneur à notre Religion, en disant que les vertus des Payens n'étoient que *splendida peccata*, des vices éclatans. C'est une faulx de *S. Augustin*, qui n'a point de fondement dans la sainte Ecriture, & qui choque la Raison. Mais il ne s'agit ici que du bien & du mal physique, & il

K 5

fait



faut comparer particulièrement les prof-  
perités & les adversités de cette vie. M.  
Bayle voudroit presque écarter la consi-  
dération de la santé; il la compare aux  
corps rarefiés, qui ne se font gueres sen-  
tir, comme l'air, par exemple; mais il  
compare la douleur aux corps qui ont  
beaucoup de densité, & qui pesent beau-  
coup en peu de volume. Mais la dou-  
leur même fait connoître l'importance de  
la santé, lorsque nous en sommes privés.  
J'ai déjà remarqué que trop de plaisirs  
corporels seroient un vrai mal, & la  
chose ne doit pas être autrement; il im-  
porte trop que l'esprit soit libre. Lactan-  
ce (Divin. Instit. lib. 3. cap. 18.) avoit  
dit: que les hommes sont si délicats,  
qu'ils se plaignent du moindre mal, com-  
me s'il absorboit tous les biens dont ils  
ont joui. M. Bayle dit là-dessus, qu'il fu-  
sit 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 pre-  
sent sentiment n'est rien moins que la ve-  
ritable mesure du bien & du mal passé &  
futur. Je lui accorde qu'on est mal, pen-  
dant qu'on fait ces reflexions chagrines;  
mais cela n'empêche point qu'on n'ait été  
bien

bien auparavant, & que tout compté &  
tout rabattu, le bien ne surpasse le mal.

260. Je ne m'étonne pas que les Payens,  
peu contents de leurs Dieux, se soient  
plains de Prométhée & d'Épiméthée, de  
ce qu'ils avoient forgé un aussi foible ani-  
mal que l'homme; & qu'ils ayent applau-  
di à la fable du vieux Silène nourricier  
de Bacchus, qui fut pris par le Roi Mi-  
das, & pour le prix de sa délivrance lui  
enseigna cette prétendue belle sentence;  
que le premier & le plus grand des biens  
étoit de ne point naître, & le second,  
de sortir promptement de cette vie. (Cic.  
Tuscul. lib. 1.) Platon a cru que les âmes  
avoient été dans un état plus heureux,  
& plusieurs des Anciens, & Cicéron entre  
autres dans sa Consolation (au rapport  
de Lactance,) ont cru que pour leurs pe-  
chés elles ont été confinées dans les corps,  
comme dans une prison. Ils rendoient par-  
là une raison de nos maux, & confirmoient  
leurs préjugés contre la vie humaine: il  
n'y a point de belle prison. Mais outre  
que même, selon ces mêmes Payens, les  
maux de cette vie seroient contrebalancés  
& surpassés par les biens des vies passées  
& futures; j'ose dire qu'en examinant les  
Choses sans prévention, nous trouverons



que l'un portant l'autre, la vie humaine est paisible ordinairement; & 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, & de nos maux, il sera bon de lire Cardan de *utilitate ex adversis capienda*, & Novarin de *occulis Dei beneficiis*.

261. M. Bayle s'étend sur les malheurs des Grands, qui passent pour les plus heureux: l'usage continué du bien 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 & 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, & qui tiennent même de l'avantage de leurs propres fautes. M. Bayle n'y prend point garde: & il aime mieux écouter Plin, 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, & que le remords d'avoir opprimé la République, l'a peut-être

être tourmenté: mais je crois qu'il a été trop sage pour s'affliger du premier, & que Mécenas lui a fait concevoir apparemment, que Rome avoit besoin d'un Maître. Si Auguste n'avoit point été converti sur ce point, Virgile n'auroit jamais dit d'un damné:

*Vendi sit hic auro patriam, Dominumque potentem  
Imposuit, fixit leges prole atque rebus.*

Auguste auroit cru, que lui & César étoient désignés par ces vers, qui parlent d'un Maître donné à un Etat libre. Mais il y a de l'apparence qu'il en faisoit aussi peu d'application à son Règne, qu'il regardoit comme compatible avec la liberté, & comme un remède nécessaire des maux publics, que les Princes d'aujourd'hui s'appliquent ce qui se dit des Rois blâmés dans le Telemaque de Monsieur de Cambrai. 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 paroît être mort content, par une raison qui prouve qu'il étoit content de sa vie; car en mourant il dit un vers

vers Grec à ses amis, qui signifie autant que ce *Plaudite* qu'on avoit coutume de dire à l'issue d'une Pièce de théâtre bien jouée. Suetone le rapporte :

*Δίτι καλόν ἐστί τῶν κακῶν ἵνα μὴ γινώσκωμεν αὐτά.*

262. Mais quand même il seroit 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 Rabbïn Maimonide (dont on ne reconnoit pas assez le mérite, en disant qu'il est le premier des Rabbïns qui ait cessé de dire des sortilèges) 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 *Doct̃or perplexorum* (p. 3. cap. 12.) *Il s'éleve souvent des pensées dans les ames des personnes mal instruites, qui les font croire qu'il y a plus de mal que de bien dans le monde: & l'on trouve souvent dans les poésies & dans les chansons des Payens, que c'est comme un miracle quand il arrive quelque chose de bon, au lieu que les maux sont ordinaires & continuel. Cette erreur ne s'est pas seulement enparée du vulgaire: ceux mêmes qui veulent passer pour*

*sages ont donné là dedans. Et un Auteur célèbre nommé Alrasi, dans son Sepher Elohiub' ou Théosophie, y a mis entre beaucoup d'autres absurdités, qu'il y a plus de maux que de biens, & qu'il se trouveroit, en comparant les recreations & les plaisirs dont l'homme jouit en tems de tranquillité, avec les douleurs, les tourmens, les troubles, les défauts, les soucis, les chagrins & les afflictions, dont il est accablé, que notre vie est un grand mal, & une véritable peine qui nous est infligée 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, & qu'ils comptent pour rien ce qui est distinct de leur personne; d'où ils inferent 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, parceque la question est, si parmi les hommes le mal surpasse le bien? Mais considérant les paroles du Rabbïn, je trouve que la question qu'il forme est générale, & qu'il a voulu refuter ceux qui la décident par une raison particulière, tirée des maux du Genre-humain, com-



me si tout étoit fait pour l'homme: & il y a de l'apparence que l'Auteur qu'il refute a aussi parlé du bien & du mal en general. Malinonide a raison de dire, que si l'on consideroit la petitesse de l'homme par rapport à l'Univers, on comprendroit avec évidence, que la superiorité du mal, quand il se trouveroit parmi les hommes, ne doit pas avoir lieu pour cela parmi les Anges, ni parmi les Corps celestes, ni parmi les élémens & les mixtes inanimés, ni parmi plusieurs espèces d'animaux. J'ai montré ailleurs, qu'en supposant que le nombre des damnés surpassât celui des sauvés, (supposition qui n'est pourtant pas absolument certaine) on pourroit 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 considerer, que cela n'empêche point qu'il n'y ait incomparablement plus de bien que de mal moral & physique dans les Créatures raisonnables en general, & que la Cité de Dieu, qui comprend toutes ces Créatures, ne soit le plus parfait Etat: comme en considerant le bien & le mal métaphysique, qui se trouve dans toutes les substances, soit douées, soit destituées d'intelligence, &

qui

qui pris dans cette latitude comprendroit le bien physique & 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, lors-qu'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 sai 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, & qui y a concouru; & il debite 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 Methodes des Rigides & du dogme des Supralapiaires. Car il s'imagine qu'on se peut tenir à leur sentiment, quoiqu'il laisse toutes les dif-

dis-



difficultés en leur entier; parceque les autres systêmes; quoiqu'ils en font cesser quelques-unes; ne peuvent pas les résoudre toutes. Je tiens que le véritable systême que j'ai expliqué, satisfait à tout; cependant quand cela ne seroit point, j'avoue que je ne saurois goûter cette maxime de M. Bayle, & je préférerois un systême qui leveroit une grande partie des difficultés; à celui qui ne satisferoit à rien. Et la consideration de la méchanceté 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 scelerat; quand il n'est question que de le punir: autre chose est, quand il s'agit de l'empêcher. L'on fait bien que le naturel, l'éducation, la conversion & souvent même le hazard, 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 méchans de leur méchanceté; il semble qu'il se doit à soi-même, & à ceux qui l'honorent & qui l'aiment, la justification de son procédé à l'égard de la permission du vice

&

& du crime. Mais Dieu y a déjà satisfait, autant qu'il en est besoin ici-bas; & 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, & 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; & nous sommes en droit de nous borner ici au mal de coulpe, pour rendre raison du mal de peine, comme fait la sainte Ecriture, & comme font presque tous les Peres de l'Eglise, & les Prédicateurs. Et ainsi que l'on ne dit pas que cela n'est bon que *per la predica*, il suffit de considerer qu'après les solutions que nous avons données, rien ne doit paroître plus juste ni plus exact que cette methode. Car Dieu ayant trouvé déjà parmi les choses possibles; avant ses Decrets actuels, l'homme abusant de sa liberté, & se procurant son malheur, n'a pu se dispenser de l'admettre à l'existence, parce que le meilleur plan general le demandoit: de sorte qu'on n'aura plus



plus besoin de dire avec M. Jurieu, qu'il faut dogmatifer comme S. Augustin, & prêcher comme Pelage.

266. Cette methode de dériver le mal de peine du mal de coulpe, qui ne sauroit être blâmée, sert sur-tout pour rendre raison du plus grand mal physique, qui est la damnation. Ernest Sonerus, autrefois Professeur en Philosophie à Altorf, (Université établie dans le pais de la République de Nuremberg) qui passoit pour un excellent Aristotelicien, mais qui a été reconnu enfin Socinien caché, avoit fait un petit Discours intitulé, *Demonstration contre l'éternité des peines*. Elle étoit fondée sur ce principe assez rebattu, qu'il n'y a point de proportion entre une peine infinie & une coulpe finie. On me la communiqua, imprimée (ce sembloit) en Hollande; & je répondis qu'il y avoit une considération à faire, qui étoit échappée à feu Monsieur Sonerus; c'étoit qu'il suffisoit de dire que la durée de la coulpe causoit la durée de la peine; que les damnés demeurant méchans, ils ne pouvoient être tirés de leur misere, & qu'ainsi on n'avoit point besoin pour justifier la continuation de leurs souffrances, de supposer que le peché est devenu d'une

va-

valeur infinie, par l'objet infini offensé, qui est Dieu; chose que je n'avois pas assez examinée pour en prononcer. Je sai que l'opinion commune des Scholastiques, après le Maître des Sentences, est, que dans l'autre vie il n'y a ni mérite ni démerite; mais je ne crois pas qu'elle puisse passer pour un article de foi, lorsqu'on la prend à la rigueur. Monsieur Fechtius, Théologien celebre à Rostock, l'a fort bien réfutée dans son Livre de l'état des damnés. Elle est très-fausse, dit-il, (§. 59.) Dieu ne sauroit changer sa nature; la justice lui est essentielle; la mort a fermé la porte de la grace, & 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 viens de faire. Jean Gerhard Théologien celebre de la Confession d'Ausbourg (*in Locis Theol. loco de inferno* §. 60.) allegue entre autres argumens, que les damnés ont toujours une mauvaise volonté, & manquent de la grace qui la pourroit rendre bonne. Zacharias Ursinus Théologien de Heidelberg, ayant formé cette question, (dans son *Traité de Fide*) pourquoi le peché mérite une pei-

no



ne éternelle, après avoir allégué la raison vulgaire, que l'offensé est infini, allégué aussi cette seconde raison, *quod non cessante peccato non potest cessare poena*. Et le P. Drexelius, Jésuite, dit dans son Livre intitulé *Nicetas, ou l'Incontinence Triomphée*, (liv. 2. ch. 11. §. 9.) *Nec mirum damnatos semper torqueri, continui blasphemant; Et sic quasi semper peccant, semper ergo plebuntur*, il rapporte & approuve la même raison dans son Ouvrage de l'Eternité, (liv. 2. ch. 15.) en disant: *Sunt qui dicant, nec displicet respiciam: scelerati in locis infernis semper peccant, ideo semper puniuntur*. Et il donne à connoître par-là que ce sentiment est assez ordinaire aux Docteurs de l'Eglise Romaine. Il est vrai qu'il allégué encore une raison plus subtile, prise du Pape Gregoite le Grand, [lib. 4. Dial. c. 44.] que les damnés sont punis éternellement, parceque Dieu a prévu par une espece de science moyenne qu'ils auroient toujours peché, s'ils avoient toujours vécu sur la terre. Mais c'est une hypothèse où il y a bien à dire. M. Fecht allégué encore plusieurs celebres Théologiens Protestans pour le sentiment de M. Gerhard; quoiqu'il en rapporte aussi qui sont d'une autre opinion.

268. M.

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 avoit 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. Monsieur Jaquelot, dans son Livre de la Foi & de la Raison [p. 220.] croit, que les damnés doivent subsister éternellement privés de la gloire des bienheureux, Et que cette privation pourroit bien être l'origine Et la cause de toutes leurs peines, par les réflexions que ces malheureuses Créatures feront sur leurs crimes qui les auront privés d'un bonheur éternel. On fait quels cuisans regrets, quelle peine l'envie cause à ceux qui se voient privés d'un bien, d'un bonheur considérable qu'on leur avoit offert, Et qu'ils ont rejeté, sur-tout 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 tourmens. L'Origi-



genisse de M. le Clerc ne s'en éloigne pas entièrement, lorsqu'il dit dans la Bibliothèque Choisie (Tom. 7. p. 341.) *Dieu, qui a prévu que l'homme tomberoit, 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 méchans à la continuation de leur coupable.

269. M. Bayle dit [Rép. au Provinc. chap. 175. 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 voudrois pourtant pas dire simplement, que c'est parceque l'homme pouvant se relever, ne se relève pas, & j'ajouterois que c'est parceque 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 péche, lors même qu'il est damné, une liberté qui le rend coupable, & une puis-*  
 fan-

san-  
 sance, 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 favent que trop ce qu'il faut croire ici.

270. L'illustre Prélat de l'Eglise 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 (après l'Auteur des Nouvelles de la République des Lettres, Juin 1703.) comme s'il faisoit des damnés tout autant de fous qui sentiroient vivement leurs miseres, mais qui s'applaudiroient pourtant de leur conduite, & qui aimeroient mieux être, & être ce qu'ils sont, que de ne point être du tout. Ils aimeroient leur état, tout malheureux qu'il sera, comme les gens en colere, les amoureux, les ambitieux, les envieux se plaisent dans les choses mêmes qui ne font qu'accroître leur  
 Théodicée Tom. II. L. misere.

misère. On ajoute, que les impiés auront tellement accoutumé leur esprit aux faux jugemens, qu'ils n'en feront plus désormais d'autres, & passant perpétuellement d'une erreur dans une autre, ils ne pourront s'empêcher de désirer perpétuellement des choses dont ils ne pourront jouir, & dont la privation les jettera dans des desespoirs inconcevables, sans que l'expérience les puisse jamais rendre plus sages pour l'avenir, parceque par leur propre faute ils auront entièrement corrompu leur entendement, & 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 tourmens, & qu'il ne voudroit point se racheter par une soumission. Ils ont feint qu'un Anachorete étant en vision, tira parole de Dieu, qu'il recevroit en grace le Prince des mauvais Anges, s'il vouloit reconnoître sa faute; mais que le Diable rebûta ce médiateur d'une étrange manière. Au moins les Théologiens conviennent ordinairement, que les Diables & les damnés haïssent Dieu & le blasphément; & un tel état ne peut manquer d'être suivy de la continuation de la misère. On

peut

peut lire sur cela le savant Traité de M. Fechtius de l'état des damnés.

272. Il y a eu des tems, qu'on a cru qu'il n'étoit pas impossible qu'un damné fût délivré. Le conte qu'on a fait du Pape Gregoire le Grand est connu, comme si par ses prieres il avoit tiré de l'Enfer l'ame de l'Empereur Trajan, dont la bonté étoit si celebre, qu'on souhaitoit aux nouveaux Empereurs de surpasser Auguste en bonheur & Trajan en bonté. C'est ce qui attira au dernier la pitié du saint Pape: Dieu déféra à ses prieres, (dit-on) mais il lui défendit d'en faire de semblables à l'avenir. Selon cette fable, les prieres de saint Gregoire avoient la force des remèdes d'Esculape, qui fit revenir Hippolyte des Enfers; & s'il avoit continué de faire de telles prieres, Dieu s'en seroit courroucé, comme Jupiter chez Virgile; *At Pater omnipotens alicquem, tu dignatus ab inferis*  
*Mactalem inferis ad limina surgere, cives*  
*Ipse repertorem Medicina talis es, arx*  
*Fulmine Phœbigenam Stygias destruxit ad ostia*

Godefrido Moine du neuvieme siecle, qui a brouillé ensemble les Théologiens de son tems, & même ceux du nôtre, vouloit que les reprouvés devoient prier Dieu de

L 2

rea,

rendre leurs peines plus supportables: mais on n'a jamais droit de se croire reprouvé, tant qu'on vit. Le passage de la *Messe des morts* est plus raisonnable, il demande la diminution des peines des damnés; & suivant l'hypothèse que nous venons d'exposer; il faudroit leur souhaiter *malorem mentem*. Origene s'étant servi du passage du Pseaume LXXVII. vers. 10. *Dieu n'oubliera pas d'avoir pitié; & ne supprimera pas toutes ses miséricordes dans sa colère;* S. Augustin répond (Enchirid. c. 112.) qu'il se peut que les peines des damnés durent éternellement; & qu'elles soient pourtant mitigées. Si le Texte alloit à cela, la diminution irait à l'infini; quant à la durée; & néanmoins elle auroit un *non plus ultra*; quand 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 représentoit l'état d'un véritable damné; les hypothèses qui les font si fous & si méchants n'auroient point de lieu. Mais la charité qu'elle lui attribue pour ses frères, ne paroît point convenir à ce degré de méchanceté qu'on donne aux damnés. S. Gregoire le Grand (IX. Mor. 39.)

39.) croit qu'il avoit peur que leur damnation n'augmentât la sienne: mais cette crainte n'est pas assez conforme au naturel d'un méchant achevé. Bonaventur, sur le Maître des Sentences, dit que le mauvais riche auroit souhaité de voir damner tout le monde; mais puisque cela ne devoit point arriver, il souhaitoit plutôt le salut de ses frères, que celui des autres. Il n'y a pas trop de solidité dans cette réponse. Au contraire, la mission du Lazare qu'il souhaitoit, auroit servi à sauver beaucoup de monde; & celui qui se plait 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, & non pas ce qu'il faut pour l'éviter.

273. Or puisqu'il est permis, désormais de recourir à l'abus du libre-arbitre, & 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 ordi-

L 3      nai-

naire des Théologiens se trouve justifié en même tems. 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 & de ses Anges : le Diable peche dès le commencement, & le Fils de Dieu est apparu afin de défaire les œuvres du Diable : 1. Jean III. 8. Le Diable est le pere de la méchanceté, meurtrier dès le commencement, & n'a point perseveré dans la verité : Jean VIII. 44. Et pour cela, Dieu n'a point épargné les Anges qui ont peché, mais les ayant abimés avec des chaines d'obscurité, il les a livrés pour être réservés pour le jugement : 2. Pierr. I. 1. 4 Il a réservé sous l'obscurité en des lieux éternels, (c'est-à-dire durables) jusqu'au jugement du grand jour, les Anges qui n'ont point gardé leur origine (ou leur dignité), mais ont quitté 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 Ecrivains Canoniques avoient laissé dans l'obscurité : il nous fait la narration d'une

ba

bataille qui se donna dans le Ciel. Michael & ses Anges combattoient contre le Dragon, & le Dragon combattoit, lui & ses Anges. Mais ils ne furent pas les plus forts, & leur place ne fut plus trouvée dans le Ciel. Et le grand Dragon, le Serpent ancien, appellé Diable & Satan, qui seduit tout le monde, fut jeté en terre, & ses Anges furent jetés avec lui. Apoc. XII. 7. 8. 9. Car, quoiqu'on mette cette narration après la suite de la femme dans le desert, & qu'on ait voulu indiquer par-là quelque révolution favorable à l'Eglise, il paroît que le dessein de l'Auteur, a été de marquer en même tems & l'ancienne chute du premier ennemi, & une chute nouvelle d'un ennemi nouveau. Le mensonge ou la méchanceté vient de ce qui est propre au Diable, *ἐκ τῆς ἰδίας*, de sa volonté, parcequ'il étoit écrit dans le Livre des verités éternelles, qui contient encore les possibles avant tout décret de Dieu, que cette Créature se tourneroit librement au mal, si elle étoit créée. Il en est de même d'Ève & d'Adam ; ils ont peché librement, quoique le Diable les ait seduits. Dieu livre les méchans à un sens reprouvé, Rom. I. 28. en les abandonnant à eux-

L. 4 mē-





mêmes, & en leur refusant une grace qu'il ne leur doit pas, & même qu'il doit leur refuser.

275. Il est dit dans l'Écriture, que Dieu endureit, Exod. IV. 21. & VII. 3. Ef. LXIII. 17. que Dieu envoie un esprit de mensonge, 1 Reg. XXII. 25. une efficace d'erreur pour croire au mensonge, 2 Theff. II. 11. qu'il a déçu le Prophète, Ézech. XIV. 9. qu'il a commandé à Semei de maudire, 2 Sam. XVI. 10. que les enfans d'Éli ne voulurent point écouter la voix de leur pere, parceque Dieu les vouloit faire mourir, 1. Sam. II. 25. que Dieu a ôté son bien à Job, quoique cela ait été fait 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 deshonneur, Rom. IX. 21. qu'il cache la vérité aux sages & aux entendus, Matth. XI. 25. qu'il parle par similitudes, afin que ceux qui sont dehors en voyant n'apperçoivent point, & en entendant ne comprennent point, parcequ'autrement ils se pourroient convertir, & leurs péchés leur pourroient être pardonnés, Marc IV. 12. Luc VIII. 10. que Jésus a été livré par le conseil  
de.

défini, & par la Providence de Dieu; Act. II. 23. que Ponce Pilate & Herodé, avec les Gentils & le peuple d'Israël, ont fait ce que la main & le conseil de Dieu avoient auparavant déterminé, Act. IV. 27, 28. qu'il venoit de l'Éternel, que les ennemis endurecissent leur cœur pour forir en bataille contre Israël, afin qu'il les détruisit sans qu'il leur fit aucune grace, Jos. XI. 20. que l'Éternel a versé au milieu d'Égypte un esprit de vertige, & la fait errer dans toutes ses œuvres, comme un homme yvre, Ef. XIX. 14. que Roboam n'écouta point la parole du peuple, parceque cela étoit ainsi conduit par l'Éternel, 1. 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, & autres semblables, insinuent seulement que les choses que Dieu a faites servent d'occasion à l'ignorance, à l'erreur, à la malice & aux mauvaises actions, & y contribuent; Dieu le prévoyant bien, & ayant dessein de s'en servir pour ses fins; puisque des raisons supérieures de la parfaite sagesse l'ont déterminé à permettre ces maux, & même à y concourir. *Sed non sineret bonis 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*.

276 & 277. Dieu a fait l'homme à son image, Gen. I. 20. il l'a fait droit, Ecclef. VII. 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 prens aujourd'hui à témoin les Cieux & la Terre contre vous, que j'ai mis devant toi la vie & la mort, la bénédiction & la malédiction ; choisi donc la vie, Deut. XXX. 19. Ainsi a dit l'Eternel, je mets devant vous le chemin de la vie, & le chemin de la mort, Jer. XXI. 8. Il a laissé l'homme dans la puissance de son conseil, lui donnant ses ordonnances & ses commandemens ; si tu veux, tu garderas les commandemens, (ou ils te garderont.) Il a mis devant toi le feu & l'eau, pour étendre ta main où tu voudras, Sirac XV. 14, 15, 16. L'homme tombé, & non regeneré, est sous la domination du péché & de Satan, parce qu'il s'y plaît ; il est esclave volontaire par sa mauvaise concupiscence. C'est ainsi que le franc-arbitre & le serf-arbitre sont une même chose.*

278. *Que nul ne dise, je suis tenté de Dieu ; mais rebattu est tenté, quand il est attiré & amorcé par sa propre concupiscence, Jaq. I. 14. Et Satan y contribue ; il avengle les entendemens des incrédules ; 2. Cor. IV. 1. 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, & Cicéron le repete. Plato voluptatem dicebat effici malorum. La Grace y oppose un plaisir plus grand, comme S. 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 & l'amour de Dieu donnent le plus grand plaisir qui se puisse concevoir, à mesure qu'on est pénétré de ces sentimens, qui ne sont pas ordinaires aux hommes, parcequ'ils sont occupés & remplis des objets qui se rapportent à leurs passions.*

279. Or comme notre corruption n'est point absolument invincible, & 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.

blement ; & quelque efficace que soit la Grace Divine, il y a lieu de dire qu'on y peut résister. Mais lorsqu'elle se trouvera victorieuse en effet, il est certain & 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 & le nécessaire.

280. Le système de ceux qui s'appellent Disciples de S. Augustin, ne s'en éloigne pas entièrement, pourvu qu'on écarte certaines choses odieuses, soit dans les expressions, soit dans les dogmes mêmes. Dans les expressions, je trouve que c'est principalement l'usage des termes, comme *nécessaire* ou *contingent*, *possible* ou *impossible*, qui donne quelquefois prise, & qui causent bien du bruit. C'est pourquoi, comme M. Löffler le jeune l'a fort bien remarqué dans une savante Dissertation sur les Paroxysmes du Decret abboït, Luther a souhaité dans son Livre du Serf-Arbitre, de trouver un mot plus convenable à ce qu'il vouloit exprimer, que celui de *nécessité*. Généralement parlant, il paroît plus raisonnable & plus convenable de dire que l'obéissance aux pré-

ceptes de Dieu est toujours *possible*, même aux non régénérés ; que la Grace est toujours *résistible*, même dans les plus saints ; & que la *liberté* est exempte, non-seulement de la *contrainte*, mais encore de la *nécessité*, quoiqu'elle ne soit jamais sans la *certitude* infaillible, ou sans la *détermination* inclinante.

281. Cependant il y a de l'autre côté un sens dans lequel il seroit permis de dire en certaines rencontres, que le *peccé* de bien faire manque souvent, même aux justes ; que les pechés sont souvent *nécessaires*, même dans les régénérés ; qu'il est *impossible* quelquefois qu'on ne peche pas ; que la Grace est *irrésistible* ; que la liberté n'est point exempte de la *nécessité*. Mais ces expressions sont moins exactes & moins revenantes dans les circonstances où nous nous trouvons aujourd'hui ; & absolument parlant, elles sont plus sujettes aux abus ; & 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 ; & même utiles, & il se trouve que des Auteurs saints & orthodoxes, & même les Saintes Ecritures, se sont servis des phrases

ses de l'un & de l'autre côté, sans qu'il y ait une véritable opposition, non plus qu'entre S. Jaques & S. Paul, & sans qu'il y ait de l'erreur de part & 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, & même le plus en usage, (*qui sensus magis naturalis, obvius, intentus*) le même Auteur ayant de différentes vues en différens endroits, & 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 & qu'on suit. Ce qui fait qu'on peut bien autoriser ou bannir dans l'occasion, & en certains tems, certaines expressions; mais cela ne fait rien au sens ni à la foi, si l'on n'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 & le certain, & entre la nécessité métaphysique & la nécessité morale. Et il en est de même de la possibilité & de l'impossibilité, puisque l'é-

venement 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, & un pouvoir éloigné; & suivant ces différens sens, on dit tantôt qu'une chose se peut, & tantôt qu'elle ne se peut pas. L'on peut dire dans un certain sens, qu'il est nécessaire que les bienheureux ne pechent pas; que les Diables & les damnés pechent; 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 & grave, qui n'a pas perdu le sens, fasse publiquement une grande extravagance; comme seroit par exemple, de courir les rues tout nud, pour faire rire. Il en est de même en quelque façon des bienheureux; ils sont encore moins capables de pecher, & la nécessité qui le leur défend est de la même espèce. Enfin je trouve encore que la *bonté* est un terme aussi équivoque, que le pou-



pouvoir & 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, & qui en inferent que Dieu ne veut donc point le salut de tous, entendent une *volonté decretatoire*; & ce n'est que dans ce sens qu'on peut soutenir cette proposition, que le Sage ne veut jamais ce qu'il fait être du nombre des choses qui n'arriveront point. Au lieu qu'on peut dire en prenant la volonté dans un sens plus general & plus conforme à l'usage, que la volonté du Sage est *inclmée* antecédemment à tout bien, quoiqu'il *décerne* enfin de faire ce qui est le plus convenable. Ainsi on auroit grand tort de refuser à Dieu cette inclination serieuse & forte de sauver tous les hommes, que la sainte Ecriture lui attribue; & même de lui attribuer une aversion primitive qui l'éloigne d'abord du salut de plusieurs, *odium antecedentem*: il faut plutôt soutenir que le Sage tend à tout bien autant que bien, à proportion de ses connoissances & de ses forces, mais qu'il ne produit que le meilleur possible. Ceux qui admettent cela, & ne laissent pas de refuser à Dieu la *volonté antecédente* de  
sau-

sauver tous les hommes, ne manquent que par l'abus du terme, pourvu qu'ils reconnoissent 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* même des Disciples de Saint Augustin, je ne saurois goûter la damnation des enfans non regenerés, ni generalement celle qui ne vient que du seul peché originel. Je ne saurois croire non plus, que Dieu damne ceux qui manquent de lumieres necessaires. On peut croire avec plusieurs Theologiens, que les hommes reçoivent plus de secours que nous ne savons, quand ce ne seroit qu'à l'article de la mort. Il ne paroît point necessaire non plus, que tous ceux qui sont sauvés, le soient toujours par une Grace efficace par elle-même, indépendamment des circonstances. Je ne trouve pas aussi qu'il soit necessaire de dire que toutes les vertus des Payens étoient fausses, ni que toutes leurs actions étoient des pechés; quoiqu'il soit vrai que ce qui ne vient pas de la foi, ou de la droiture de l'ame devant Dieu, est infecté du peché, au moins virtuellement. Enfin je tiens que Dieu ne sauroit  
agir

agir comme au hazard par un decret absolument absolu, ou par une volonté indépendante de motifs raisonnables. Et je suis persuadé qu'il est toujours mâ, dans la dispensation de ses grâces, par des raisons où entre la nature des objets; autrement il n'agiroit 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 donnoit jamais ses grâces, que suivant ces bonnes qualités; quoique je tiens, 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, & quelque peu d'autres, où S. Augustin paroît 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, & qu'ainsi la Créature est tirée du néant. *Augustin de lib. arb. lib. 1. c. 2.* C'est ce qui la rend imparfaite, défectueuse, & corruptible. *De Genes. ad lit. c. 15. contr. Epistolam Manichei, c. 36.* Le mal ne vient pas de la

la nature, mais de la mauvaise volonté. *August. dans tout le Livre de la nature dit bien: Dieu ne peut rien commander, qui soit impossible. Firmissime creditur, Deum justum. Et bonum impossibilia non potuisse precipere. Lib. de nat. Et grat. c. 43. & 69. Nemo peccat in eo, quod caveri non potest. Lib. 3. de lib. arb. c. 16. 17. L. 1. retract. c. 11. 13. 15.* Sous un Dieu juste, personne ne peut être malheureux, s'il n'est mérité, *neque sub Deo justo visseresse quisquam, nisi mereretur, potest. Lib. 1. c. 39.* Le libre-arbitre ne sauroit accomplir les Commandemens de Dieu, sans le secours de la Grace. *Ep. ad Hilar. Castraugustin.* Nous savons que la Grace ne se donne pas selon les mérites. *Ep. 106. 107. 120.* L'homme dans l'état de l'intégrité avoit le secours nécessaire pour pouvoir bien faire, s'il vouloit; mais le vouloir dépendoit du libre-arbitre, *habebat adiutorium, per quod posset, Et sine quo non vellet, sed non, adiutorium quo vellet. Lib. de corrupt. c. 10. & c. 11. 12.* Dieu a laissé essayer aux Anges & aux hommes, ce qu'ils pouvoient par leur libre-arbitre, & puis ce que pouvoit sa grace & sa justice, *d. c. 10. 11. 12.* Le péché a détourné l'homme de Dieu, pour





le tourner vers les Créatures. *Lib. 1. qu. 2. ad Simpl.* Se plaire à pecher est la liberté d'un esclave. *Epistol. c. 103. Liberum arbitrium usque adeo in peccatore non perit, ut per illud peccent maxime omnes, qui cum delectatione peccant. Lib. ad Bonifac. c. 2. 3.*

285. Dieu dit à Moïse: *Je serai miséricorde à celui à qui je serai miséricorde, & 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, & qui y persévèrent ne soient sauvés. Mais Dieu leur donne le vouloir & le faire. Il fait donc miséricorde à celui à qui il veut, & il endurecît qui il veut, Rom. IX. 29. Et c'est pendant le même Apôtre dit, que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, & parviennent à la connaissance de la vérité; ce que je ne voudrois pas interpreter suivant quelques endroits de S. Augustin, comme s'il signiſoit qu'il n'y a point de sauvés que ceux dont il veut le salut, ou comme s'il vouloit 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 fauve que ceux qui reçoivent la foi qu'il leur a offerte, & qui s'y rendent par la grace qu'il leur a donnée, suivant ce qui convenoit à l'intégrité du plan de ses Ouvrages, qui ne sauroit être mieux conçu.

286. Quant à la Prédestination au salut, elle comprend aussi, selon S. Augustin, l'ordonnance des moyens, qui meneront au salut. *Prædestinatio Sanctorum nihil aliud est, quam præscientia & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur. Lib. de persév. c. 14.* Il ne la conçoit donc point en cela comme un décret absolu; il veut qu'il y ait une grace qui n'est rejetée d'aucun cœur endurci, parcequ'elle est donnée pour ôter sur-tout la dureté des cœurs. *Lib. de Prædest. c. 8. Lib. de Grâ. c. 13. 14.* Je ne trouve pourtant pas que S. Augustin exprime assez que cette Grâce qui soumet le cœur, est toujours efficace par elle-même. Et je ne sai si l'on n'auroit 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, & ne l'est pas dans l'autre.





287. La volonté est proportionnée au sentiment que nous avons du bien, & en suit la prévalence. *Sicutrumque tantumdem diligimus, nihil horum dabimus. Item, quod amplius nos delectat, sectandus id operemur necesse est*, in c. 5. ad Gal. J'ai expliqué déjà comment avec tout cela nous avons véritablement un grand pouvoir sur notre volonté. S. Augustin le prend un peu autrement, & 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 preste est*. Lib. 3. de Lib. Arb. c. 3. lib. 5. de civ. Dei c. 10. Mais cela signifie seulement que nous voulons lorsque nous voulons, & 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. 1. 3. c. 3. & que ce qui porte la volonté au bien infailliblement, ou certainement, ne l'empêche point d'être libre. *Perquam absor-*  
dus

*dus est, ut ideo dicamus non pertinere ad voluntatem, (libertatem) nostram, quod beati esse volumus, quia id omnino nolle non possumus nescio qua bonâ constructione natura. Nec dicere audent ideo Deum non voluntatem, (libertatem) sed necessitatem habere iustitiae: quia non potest velle peccare. Certè Deus ipse nunquid quia peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandum est?* de Nat. & Grat. c. 46. 47. 48. 49. Il dit aussi fort bien, que Dieu donne le premier bon mouvement, mais que par après l'homme agit aussi. *Agitur ut agant, non ut ipsi nihil agant*, de Corrupt. c. 2.

288. Nous avons établi que le libre arbitre est la cause prochaine du mal de coulpe, & ensuite du mal de peine; quoi qu'il soit vrai que l'imperfection originale des Créatures qui se trouve représentée dans les idées éternelles, en est la première, & 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

dans les Ecoles Théologiques; consiste dans *l'intelligence*, qui enveloppe une connoissance distincte de l'objet de la délibération, dans la *spontanéité*, avec laquelle nous nous déterminons; & dans la *contingence*, c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique. L'intelligence est comme l'ame de la liberté, & le reste en est comme le corps & la base. La substance libre se détermine par elle même, & cela suivant le motif du bien apperçu par l'entendement qui l'incline sans la nécessiter: & 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 connoissances & dans notre spontanéité, & la détermination infallible qui est enveloppée dans notre contingence, ne détruisent point la liberté ni la contingence.

289. Notre connoissance est de deux sortes, distincte, ou confuse. La connoissance 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, entant que nous agissons avec une connoissance distincte.

distincte; mais que nous sommes asservis aux passions, entant que nos perceptions sont confuses. C'est dans ce sens que nous n'avons pas toute la liberté d'esprit qui seroit à souhaiter, & que nous pouvons dire avec S. 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, parcequ'une force supérieure ne le laisse pas arriver aux biens où il aspire. Et ce que les liens & 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 dépleroit, si nous avions les yeux de l'entendement ouverts. Cependant ce mauvais état où est l'esclave, & 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 & nos connoissances présentes.



290. Pour ce qui est de la *spontanéité*, elle nous appartient autant 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, & qu'on a cru communément, qu'au moins à cet égard, une partie des principes de nos actions étoit hors de nous; & 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, & 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 sçavoir, qu'une spontanéité exacte nous est commune avec toutes les substances simples, & 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

ple a, de la perception, & que son individualité consiste dans la loi perpétuelle qui fait la suite des perceptions qui lui sont affectées, & qui naissent naturellement les unes des autres, pour représenter le corps qui lui est assigné, & 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'ame par ses propres loix, & par conséquent ne lui obéit, qu'autant que ces loix le portent. D'où il s'ensuit, que l'ame a donc en elle-même une parfaite spontanéité, en sorte qu'elle ne dépend que de Dieu & 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, & les Cartesiens mêmes ont été embarqués au sujet du libre-arbitre. Ils ne le payoient plus des facultés de l'Ecole, & ils considéroient que toutes les actions de l'ame paroissent être déterminées par ce qui vient de dehors, suivant les impressions des sens; & qu'enfin tout est dirigé dans l'Univers par la providence de Dieu:



mais il en naissoit naturellement cette objection, qu'il n'y a donc point de liberté. A cela M. Descartes répondoit, 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; & qu'il faut croire l'une & l'autre, quoi que nous ne voyons pas le moyen de les concilier.

293. C'étoit couper le nœud Gordien, & répondre à la conclusion d'un argument, non pas en le resolvant, mais en lui opposant un argument contraire; ce qui n'est point conforme aux loix des combats philosophiques. Cependant, la plupart des Cartesiens s'en sont accomodés, quoiqu'il se trouve que l'expérience intérieure qu'ils alleguent ne prouve pas ce qu'ils prétendent; comme M. Bayle l'a fort bien montré. M. Regis (Philos. T. 1. Metaph. liv. 2. part. 2. c. 22.) 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 & la providence de Dieu, ont nié que Dieu fut la cause efficiente première des actions du libre-arbitre,*

ce

*ce qui est un sacrilège: & les autres ne pouvant concevoir le rapport qui est entre l'efficacité de Dieu & les actions libres, ont nié que l'homme fut doué de liberté, ce qui est une impiété. Le milieu qu'on trouve entre ces deux extrêmes, est de dire [id. ibid. pag. 485.] que quand nous ne pourrions pas comprendre tous les rapports qui sont entre la liberté, & la providence de Dieu, nous ne laisserions pas d'être obligés à reconnoître que nous sommes libres, & dépendans de Dieu; parceque ces deux vérités sont également connues, l'une par l'Experience, & l'autre par la Raison, & que la prudence ne veut pas qu'on abandonne des vérités dont on est assuré, parcequ'on ne peut pas concevoir tous les rapports qu'elles ont avec d'autres vérités qu'on connoit.*

294. M. Bayle y remarque fort bien à la marge, que ces expressions de Monsieur Regis n'indiquent point que nous connoissons des rapports entre les actions de l'homme & la providence de Dieu, qui nous paroissent incompatibles avec notre liberté. Il ajoute, que ce sont des expressions menagées, qui affoiblisent l'état de la question. Les Auteurs supposent (dit-il) que la difficulté vient uniquement de ce

M 3

qu'il





*Frustra, Medea, repugnat,  
Nescio quis Deus objit, ait.*

Et un peu après Ovide lui fait ajouter :

*Sed trahit incoitam novam vis, aliudque cupido,  
Mens aliud, suadet: cideo meliora proboque,  
Deteriora sequor.*

Mais on y pouvoit opposer Virgile, chez qui Nisus dit avec bien plus de raison,

*- Dine hinc ardorem mentibus addunt,  
Eurysale, an sua cuique Deus sit diva cupido?*

298. Monsieur Vitricius paroît avoir eu, qu'en effet notre indépendance n'est qu'apparente. Car dans sa Dissertation de *providentia Dei actuali* (n. 61.) il fait confister le libre-arbitre en ce que nous sommes portés de telle façon vers les objets qui se présentent à notre ame, 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; & que plus l'action de Dieu est efficace & puissante sur nous, plus sommes-nous les

les maîtres de nos actions. *Quia enim Deus operatur ipsi non 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 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, & 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 Grace ne fait que donner des impressions qui contribuent à faire vouloir par des motifs convenables, tel que seroit une attention, un *die cur hic*, un plaisir prévenant. Et l'on voit clairement que cela ne donne aucune atteinte à la liberté, non plus que pourroit faire un mal, qui con-

M 5





filles & qui fournent des motifs. Ainsi M. Wretichius n'a pas bien répondu à la question; non plus que M. Bayle, & 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 vis de la liberté, qui la doit prouver chez les Cartésiens. Ses paroles sont en effet pleines d'esprit, & dignes de considération, & se trouvent dans la Réponse aux Questions d'un Provine. ch. 140. (Tom. III. p. 761. seqq.) Les voici: *Par le sentiment clair & 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 tantôt que nous voudrions, & de nous délivrer de la dépendance des Êtres qui nous environnent; &c. Il est même sûr que les Payens, [ 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, & 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, & qu'elles ne peuvent jamais être évanouies: & 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 conserve, & que nous sentons seulement que nous existons; que nous le sentons, dis-je, d'une manière qui nous tiendrait éternellement dans l'ignorance de la cause de notre être, si d'autres lumières ne nous secourroient? Disons aussi, que le sentiment clair & 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 recevons 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 efficiente de nos volitions: car toute personne qui examinera bien les choses, connoitra évidemment que si nous n'étions qu'un sujet passif à l'égard de la volonté, nous*



aurions les mêmes sentimens d'expérience que nous avons lorsqu'on nous croit être libres. Supposés, par plaisir, que Dieu ait réglé de telle sorte les loix de l'union de l'ame & du corps, que toutes les modalités de l'ame sans en excepter aucune soient liées nécessairement entre elles avec l'interposition des modalités du cerveau; vous comprendrez qu'il ne nous arrivera que ce que nous éprouvons: il y aura dans notre ame la même suite de pensées, depuis la perception des objets des sens qui est sa première démarche, 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 rejets, & 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 également vrai que nous voulons, & que nous sentirons que nous voulons; & comme cette cause extérieure peut mêler autant de plaisir qu'elle veut dans la volition qu'elle nous imprime, nous pourrions sentir quelquefois que les actes de notre volonté nous plaisent infiniment, & qu'ils nous mènent selon la pente de nos plus fortes inclinations. Nous ne sentirions point de contrainte: vous savez la maxime, vo-

luu.

luntas non potest cogi. Ne comprenons 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'instans réel, conviendrait au desir de se mouvoir] le mouvement vers un certain point de l'horizon & l'envie de se tourner de ce côté-là, seroit persuadée qu'elle se mouvroit d'elle-même pour executer les desirs qu'elle formeroit? Je suppose qu'elle ne sauroit point qu'il y eût des vents, ni qu'une cause extérieure fit changer tout à la fois, & sa situation, & ses desirs. 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, & sans avoir employé les meditations 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 alléguer que



que des preteves de sentiment : car nous sentirions avec une égale force que nous voulons ceci ou cela, soit que toutes nos volitions fussent imprimées à notre ame par une cause exterieure. Et impossible, soit que nous les formassions nous mêmes.

300. Il y a ici des raisonnemens fort beaux, qui ont de la force contre les systêmes ordinaires; mais ils cessent par rapport au systême de l'Harmonic précétablie, qui nous mene plus loin que nous ne pouvions aller auparavant. M. Bayle met en fait, par exemple, que par des meditations 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 systême montre indubitablement, que dans le cours de la nature chaque substance est la cause unique de toutes ses actions, & qu'elle est exempte de toute influence physique de toute autre substance, excepté le concours ordinaire de Dieu. Et c'est ce systême qui fait voir que notre spontanéité est vraie, & non pas seulement apparente, comme M. Wittichius l'avoit cru. M. Bayle soutient aussi par les mêmes raisons, (ch.

170. p. 1132.) que s'il y avoit un *Fatum Astrologicum*, il ne détruiroit point la Liberté; & je le lui accorderois, si elle ne consistoit que dans une spontanéité apparente.

301. La spontanéité de nos actions ne peut donc plus être revoquée en doute; comme Aristoté l'a bien définie, en disant qu'une action est *spontanée*, quand son principe est dans celui qui agit. *Spontaneum est, cuius principium est in agente.* Et c'est ainsi que nos actions & nos volontés dépendent entierement 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 présentement, comme j'ai montré ci dessus; ce qui n'est pourtant pas *velleité*, à proprement parler: & c'est encore en cela que nous avons un empire particulier, & sensible même, sur nos actions & sur nos volontés; mais qui refuse 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* & l'*intelligence*, qui se trouvent jointes en nous dans la délibération; au lieu que les bêtes manquent de la seconde condition. Mais les Scholastiques 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 & 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; & elle ne demande nullement qu'on soit absolument & 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*, & je ne crois pas qu'on choisisse jamais, quand on est absolument

indifférent. Un tel choix seroit une espèce de pur hazard, sans raison déterminante, tant apparente, que cachée. Mais un tel hazard, une telle casualité absolue & réelle, est une chimère qui ne se trouve jamais dans la nature. Tous les Sages conviennent que le hazard n'est qu'une chose apparente, comme la fortune: c'est l'ignorance des causes qui le fait. Mais s'il y avoit une telle indifférence vague, ou bien si l'on choisissoit sans qu'il y eût rien qui nous portât à choisir, le hazard seroit quelque chose de réel, semblable à ce qui se trouve dans ce petit détour des atomes, arrivant sans sujet & sans raison, au sentiment d'Epicure, qui l'avoit introduit pour éviter la nécessité, dont Cicéron s'est tant moqué avec raison.

304. Cette déclinaison avoit une cause finale dans l'esprit d'Epicure, 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 refuse lui-même fort bien, comme nous dirons tantôt; & cependant il est étonnant qu'il paroît admettre lui-même ailleurs quelque chose de semblable à cette prétendue déclinaison. Car voici ce qu'il dit en parlant

de

de l'âne de Buridan, (Diction. art. Buridan; Cit. 130.) 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. St. Augustin & 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; & l'on peut employer ici le raisonnement que M. Bayle employoit lui-même contre la manière des Cartesiens 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 paroissent

roissent égaux, il y aura toujours quelque impression, quoiqu'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 pourfuit: Il y a pour le moins deux voyes, par lesquelles l'homme se peut dégager des pièges de l'équilibre. L'une est celle que j'ai déjà alléguée: c'est point se flatter de l'agréable imagination, qu'il est le maître chez lui, & qu'il ne dépend pas des objets. Cette voye se trouve bouchée: on a beau vouloir faire le maître chez soi, cela ne fournit rien de déterminant, & ne favorise pas un parti plus que l'autre. M. Bayle pourfuit: Il seroit cet âne: 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 détermineroit, ne seroit pas pris de l'objet; le motif ne seroit tiré que des idées qu'ont les hommes de leurs propres perceptions; ou de leurs facultés naturelles. L'autre voye est celle du serrail du hazard: la contre-paille de la droite. Cette voye a illusé; mais elle ne va pas au but: c'est



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, parceque le sort ne l'est point, & l'homme s'y est attaché. Il y a toujours des raisons dans la nature, qui sont cause de ce qui arrive par hazard 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 expliqué ailleurs la véritable réponse qui satisfait au sophisme de Buridan; c'est que le cas du parfait équilibre est impossible, l'Univers ne pouvant jamais être reparti, en sorte que toutes les impressions soient équivalentes de part & d'autre.

308. Voyons ce que M. Bayle lui-même dit ailleurs contre l'indifférence chimérique ou absolument indéfinie. Cicéron avoit dit (dans son Livre de *Jato*) que Carneade avoit trouvé quelque chose de plus subtil que la déclinaison des atomes, en attribuant la cause d'une prétendue indifférence absolument indéfinie, aux mouvemens volontaires des âmes, parceque ces mouvemens n'ont point besoin d'une cause externe, venant de notre nature. Mais M. Bayle (*Dictionn. artic. Epicure*, p. 1143.) replique

que fort bien, que tout ce qui vient de la nature d'une chose est déterminé: ainsi la détermination reste toujours, & l'échappatoire de Carneade ne sert de rien.

309. Il montre ailleurs, (*Rep. au Provinc. ch. 90. T. 2. p. 229.*) qu'une liberté fort éloignée de cet équilibre prétendu est incomparablement plus avantageuse. J'enrens (dit-il) une liberté qui suit toujours les jugemens de l'esprit, & qui ne puisse résister à des objets clairement connus comme bons. Je ne connois 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'enseigne. On enseigne constamment dans les Ecoles, que comme le vrai est l'objet de l'entendement, le bien est l'objet de la volonté; & que comme l'entendement ne peut jamais affirmer que ce qui se montre à lui sous l'apparence de la vérité, la volonté ne peut jamais rien aimer qui ne lui paroisse bon. On ne croit jamais le faux autant que faux, & on n'aime jamais le mal autant que mal. Il y a dans l'entendement une détermination naturelle au vrai en général, & à chaque vérité particulière clairement connue. Il y a dans la volonté une détermination naturelle au bien



bien en général : d'où plusieurs Philosophes concluent que dès que les biens particuliers nous sont connus clairement, nous sommes nécessairement 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'ame 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 jugemens 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 & de démerite, parce qu'ils supposent que ces jugemens de l'esprit procedent d'une application libre de l'ame à examiner les objets, & les comparer ensemble, & à en faire le discernement. Je ne dois pas oublier qu'il y a de fort savans hommes ( comme Bellarmin, lib. 3. de Gratia & libero arbitrio c. 8. & 9. & Cameron in responsione ad Epistolam Viri Docti, id est Episcopii ) qui soutiennent par des raisons très-pressantes, que la volonté suit toujours nécessairement le dernier acte pratique de l'entendement.

310. Il faut faire quelques remarques sur ce discours. Une connoissance bien claire du meilleur détermine la volonté ; mais elle ne la nécessite point, à proprement parler. Il faut toujours distinguer entre le nécessaire & le certain ou l'infailible, comme nous avons déjà remarqué plus d'une fois ; & distinguer la nécessité métaphysique de la nécessité morale. Je croirois 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 loix de la Nature & du Système des choses préétablies par rapport à eux ; ce n'est pas pourtant toujours en sorte qu'ils en aient une parfaite connoissance. Il en est d'eux comme de nous, qui n'entendons pas toujours la raison de nos instincts. Les Anges & les Bienheureux sont des Créatures aussi-bien que nous, où il y a toujours quelque perception confuse mêlée avec des connoissances distinctes. Suarès a dit quelque chose d'approchant à leur sujet. Il croit ( Traité de l'Oraison, liv. 1. ch. 11. ) que

que Dieu a réglé les choses par avance, en forte que leurs prières, quand elles se font avec une volonté pleine, réussissent toujours: c'est un échantillon d'une harmonie précétable. Quand à nous; outre le jugement de l'entendement, dont nous avons une connoissance expresse, il s'y mêle des perceptions confuses des sens, qui sont maître des passions & même des inclinations insensibles, dont nous ne nous apercevons pas toujours. Ces mouvemens traversent souvent le jugement de l'entendement pratique.

311. Et quand au parallele entre le rapport de l'entendement au vrai, & de la volonté au bien; il faut savoir qu'une perception claire & distincte d'une vérité, contient en elle actuellement l'affirmation de cette vérité: ainsi l'entendement est nécessaire 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 tems pour porter cet effort à son comble, il peut être suspendu, & même changé, par une nouvelle perception ou inclination qui vient à la traversé, qui en détourne l'esprit, & qui lui fait même faire quelquefois un jugement contraire. C'est

ce

ce qui fait que notre ame a tant de moyens de résister à la vérité qu'elle connoit, & qu'il y a un si grand trajet de l'esprit au cœur: sur-tout lorsque l'entendement ne procède en bonne partie que par des perceptions sourdes, peu capables de toucher, comme je l'ai expliqué ailleurs. Ainsi la liaison entre le jugement & la volonté, n'est pas si nécessaire qu'on pourroit penser.

312. M. Bayle poursuit fort bien (pag. 221.) Déjà ce ne peut pas être un défaut dans l'ame de l'homme, que de n'avoir point la liberté d'indifférence quant au bien, en général; ce seroit plutôt un désordre, une imperfection extravagante, si l'on pouvoit dire véritablement: Peu m'importe d'être heureux, ou malheureux; je n'ai pas plus de détermination à aimer le bien, qu'à le haïr; je puis faire également l'un & l'autre. Or si c'est une qualité louable & avantageuse que d'être déterminé quant au bien en général, ce ne peut pas être un défaut que de se trouver nécessaire quant à chaque bien particulier reconnu manifestement pour notre bien. Il semble même que ce soit une conséquence nécessaire, que si l'ame n'a point de liberté d'indifférence quant au bien en général, elle n'en ait point quant aux biens particuliers, pendant qu'elle juge contradictoirement  
Théodicée Tom. II. N rement

vement que ce sont des biens pour elle. Que penserions-nous d'une ame, qui ayant formé ce jugement-là, se vanteroit avec raison d'avoir la force de ne pas aimer ces biens, & même de les haïr, & qui diroit : Je connois 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, quelqu'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 ame ? Ne la trouverions-nous pas plus imparfaite, & plus malheureuse, que si elle n'avoit 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'ame ; 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, & tout aussitôt sa volonté se conformera aux jugemens que la Raison aura prononcés. Mais s'il a une liberté indépendante de la Raison, & de la qualité des objets clairement connus ; il sera

le plus indisciplinable de tous les animaux, & l'on ne pourra jamais s'assurer de lui faire prendre le bon parti. Tous les conseils, tous les raisonnemens du monde pourront être très inutiles : vous lui éclairerez, vous lui convaincrez l'esprit ; & néanmoins sa volonté fera la fiere, & demeurera immobile comme un rocher. Virgil. *Æn. lib. 6. v. 470.*

Non magis incepto vultum sermone movetur,  
Quàm si dura flix, aut flet Marpesia cautus.

Une quinte, ou 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, & 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 jugemens de ma Raison, & j'ai suivi une route toute différente, par le seul motif de mon plaisir ? De quels regrets ne seroit-on pas déchiré en ce cas là, si la détermination qu'on auroit prise étoit domageable ? une telle liberté seroit donc plus nuisible, qu'utile aux hommes ; parce que l'entendement ne représenteroit pas assez bien toute la bonté des objets pour ôter à la vo-

louté la force de la rejection. Il vaudroit donc infiniment mieux à l'homme qu'il fut toujours nécessairement déterminé par le jugement de l'entendement, que de permettre à la volonté de suspendre son action: car par ce moyen il parviendroit plus facilement & plus certainement à son but.

314. Je remarque encore sur ce discours, qu'il est très vrai qu'une liberté d'indifférence indéfinie, & qui fut sans aucune raison déterminante, seroit aussi nuisible & même choquante, qu'elle est impraticable & chimerique. L'homme qui voudroit en user ainsi, ou faire au moins comme s'il agissoit sans sujet, passeroit 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; & aussi-tôt qu'on en veut donner un exemple, on s'en écarte, & 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 aussi-tôt que l'on dit: *Je méprise les jugemens 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 disoit: *Je préfère mon inclination à mon intérêt, mon plaisir à mon utilité.*

315.

315. C'est comme si quelque homme capricieux, s'imaginant qu'il lui est honneur de suivre l'avis de ses amis ou de ses serviteurs, préféreroit la satisfaction de les contredire, à l'utilité qu'il pourroit retirer de leur conseil. Il peut pourtant arriver que dans une affaire de peu de conséquence, un homme sage même agisse irrégulièrement & 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, & 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, seroit une grande imperfection. Il observe (p. 225.) que même selon les Molinistes, *Peuvent-ils qui l'acquitte bien de son DEVOIR, marquer ce qui est LE MEILLEUR.* Il introduit Dieu (ch. 91. pag. 227.) disant à nos premiers Peres dans le Jardin d'Eden: *Je vous ai donné la connoissance, la faculté de juger des choses, & un plein pouvoir de disposer de vos volontés. Je vous donnerai des instructions*

N 3

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 Et de me défobéir. 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 Et quatre heures. . . . Ne comprenez-vous pas clairement (ajoute M. Bayle) que leur Raison, qui n'avoit pas été encore obscurcie par le peccé, leur eût fait conclure qu'il falloit demander à Dieu, comme le comble des faveurs dont il les avoit honorés, de ne point permettre qu'ils se perdissent 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 auroit été l'original des Phétons Et des Icares ? Il auroit été presque aussi impie que l'Ajax de Sophocle, qui vouloit vaincre sans l'assistance des Dieux, Et qui disoit que  
les

les plus poltrons feroient fuir leurs ennemis avec une telle assistance.

317. M. Bayle fait voir aussi (chap. 80.) 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'étoit élevé tout d'un coup, à des raisons mûrement examinées, on en conçoit une joye 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 & César se glorifioient plus de leur fortune, que de leur conduite. Les Payens, & particulièrement les Poètes (Homere sur-tout) déterminoient leurs Héros par l'impulsion Divine. Le Héros de l'Eneide ne marche que sous la direction d'un Dieu. C'étoit un éloge très-fin de dire aux Empereurs, qu'ils vainquoient & par leurs troupes, & par leurs Dieux qu'ils étoient à leurs Généraux : *Te copias, te consilium Et tuos præbente Divos*, dit Horace. Les Généraux combattoient sous les auspices des Empereurs, comme se reposant sur leur  
N 4 for.









agir par une inclination prévalente de la Raison qui le porte au meilleur. Mais les passions, qui viennent de la perception confuse d'un bien apparent, ne feroient avoir lieu en Dieu; & 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 imperfection 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 & du mal, qui nous trompent; au lieu que Dieu est toujours porté au vrai & au plus grand bien, c'est-à-dire au vrai bien absolument, qu'il ne feroit manquer de connoître.

320. Cette fautive 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, voudroient encore l'exempter de la certitude & de la détermination, c'est-à-dire de la raison & de la perfection, n'a pas laissé de plaire à quelques Scholastiques, gens qui s'embarassoient souvent dans leurs subtilités, & prennent la paille des termes pour le grain des choses. Ils concevoient quelque notion chimérique,  
dont

dont ils se figurent de tirer des utilités, & 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 & 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 tems. 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'ame, ni dans le corps, ni dans les circonstances, puisque tout est supposé indéterminé; & la voilà pourtant qui paroît & 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'Epicure dont nous avons déjà parlé, qui prétendoit qu'un de ces petits corps allant en



ligne droite, se détournoit tout d'un coup de son chemin sans aucun sujet, seulement parceque la volonté le commande. <sup>1</sup> Es ne savez qu'il n'y a eu recours que pour sauver cette prétendue liberté de pleine indifférence, dont il paroît que la chimère a été bien ancienne, & l'on peut dire avec raison: *Chimæra Chimæram parit.*

321. Voici comme M. Marchetti l'a exprimé dans sa jolie Traduction de Luécece en Vers Italiens, à laquelle on n'a pas encore voulu laisser voir le jour \*: Lib. 2.

*Mà, ch'è principii non corron pinto  
Della lor dritta via, ch'è veder pinto ?  
Sì finalmente ogni lor moto sempre  
Insieme r'aggiappa, e dall' aritico  
Sempre con ordine certo il nuovo nasce ?  
Ne tracciando i primi semè, fanno  
Di moto un tal principio, il qual poi rompa  
I decreti del fato, accio non segua  
L'una causa dell' altra in infinito ?  
Orate ben questa, dice' io, del fato sciolta  
Libera volonta, per cui ciascuno  
Va dove più l'agrada ? I moti ancora  
Si declinan sovente, e non in tempo.  
Certo, ne corsa region, ma solo  
Quando è dove commanda il nostro arbitrio ?  
Poche senz' alcun dubbio à queste cose  
Dà sol principio il voler proprio, e quindi  
Van poi scorrendo per le membra i moti.*

\* Elle a été imprimée depuis la première Edition de cet Ouvrage, à Londres en 1717.

II

Il est plaisant qu'un homme comme Epicure, après avoir écarté les Dieux & toutes les substances incorporelles, a pu s'imaginer que la volonté, qu'il lui-même compose d'atomes, a pu avoir un empire sur les atomes, & les détourner de leur chemin, sans qu'il soit possible de dire comment.

322. Carneade, sans aller jusqu'aux Atomes, a voulu trouver d'abord dans l'ame de l'homme la raison de la prétendue indifférence vague, prenant pour la raison de la chose, cela même dont Epicure cherchoit la raison. Carneade n'y gaignoit rien, sinon qu'il trompoit plus aisément des gens peu attentifs, en transérant l'absurdité d'un sujet, où elle est un peu trop manifeste, à un autre sujet, où il est plus aisé d'embrouiller les choses, c'est-à-dire, du corps sur l'ame; parceque la plupart des Philosophes avoient des notions peu distinctes de la nature de l'ame. Epicure, qui la composoit d'Atomes, n'avoit raison au moins de chercher l'origine de sa détermination dans ce qu'il croyoit l'origine de l'ame même. C'est pourquoi Cicéron & M. Bayle ont eu tort de le tant blâmer, & d'épargner, & même de louer Carneade, qui n'est pas moins déraisonnable: & je ne comprends pas, com-



comment M. Bayle, qui étoit 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'ame, qui est le siege de la Raïson, étoit 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 regardoit que les corps.

323. 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, *to autokinon*, comme Platon l'appelle; au lieu que la matière est seulement passive, & a besoin d'être poussée pour agir, *agitur, ut agat*. Mais si l'ame est active par elle-même; (comme elle l'est en effet) c'est pour cela même qu'elle n'est pas de foi absolument indifférente à l'action, comme la matière, & qu'elle doit trouver en soi de quoi se déterminer. Et selon le système de l'Harmonie préétablie, l'ame trouve en elle-même, & dans sa nature idéale antérieure à l'existence, les raisons de ses déterminations, réglées sur tout ce qui l'en-

VI-

vironnera. Par-là elle étoit déterminée de toute éternité dans son état de pure possibilité à agir librement; comme elle fera dans le tems, 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; & ne demande point l'équilibre. Il fait voir assez amplement (Rép. au Provincial, chap. 139. p. 748. & suiv.) qu'on peut comparer l'ame à une balance, où les raisons & 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; & qui panche toujours, ou d'un côté ou de l'autre, selon que l'un des ballins 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 Raïson, ou par quel-

que



que autre passion combinée. Lorsqu'on jette les marchandises pour se sauver, l'action que les Ecoles appellent mixte, est volontaire & libre; & cependant l'amour de la vie l'emporte indubitablement sur l'amour du bien. Le chagrin vient du souvenir des biens qu'on perd; & 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 pourroit au lieu de la balance comparer l'ame avec une force, qui fait effort en même tems 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 recipient de verre, le casera pour sortir. Il fait effort sur chaque partie, mais il se jette enfin sur la plus foible. C'est ainsi que les inclinations de l'ame vont sur tous les biens qui se presentent: ce sont des volontés antécédentes; mais la volonté conséquente, qui en est le resultat, 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, & il sera capable d'arrêter l'impetuositè des plus furieuses. Supposons qu'Auguste, prêt à donner des ordres pour faire mourir Fabius Maximus, se ferve à son ordinaire du conseil qu'un Philosophe lui avoit donné, de reciter l'Alphabet Grec, avant que de rien faire dans le mouvement de sa colere: cette réflexion sera capable de sauver la vie de Fabius & la gloire d'Auguste. Mais sans quelque réflexion heureuse, dont on est redevable quelquefois à une bonté divine toute particulière, ou sans quelque adresse acquise par avance, comme celle d'Auguste, propre à nous faire faire les réflexions convenables en tems & lieu, la passion l'emportera sur la Raison. Le cocher est le maître des chevaux, s'il les gouverne comme il doit, & comme il peut; mais il y a des occasions où il se néglige, & alors il faudra pour un tems abandonner les rênes.

*Fentur 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'ame sur ses inclinations est une puissance qui ne peut être exercée que d'une manière *indirecte*; à peu près comme Bellarmin vouloit 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 Etats, ou comme un bon pere de famille l'est dans son domestique. M. Bayle le prend autrement quelquefois, comme si c'étoit un pouvoir absolu, indépendant des raisons & des moyens, que nous devrions avoir chez nous pour nous vanter d'un franc-arbitre. Mais Dieu même ne l'a point, & ne le doit point avoir dans ce sens par rapport à sa vo-

lon-

lonté; il ne peut point changer sa nature, ni agir autrement qu'avec ordre; & comment l'homme pourroit 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, & par conséquent il n'a point besoin du pouvoir de les changer.

328. Si l'ame est la maîtresse chez soi (dit M. Bayle, 753.) elle n'a qu'à vouloir, & aussi-tôt ce chagrin & cette peine qui accompagne la victoire sur les passions, s'évanouiront. Pour cet effet, il suffiroit 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 demandois, pourquoi un pere de famille ne se donne pas de l'or, quand il en a besoin? Il en peut acquerir, mais par adresse, & non pas comme du tems des Fées, ou du Roi Midas, par un simple commandement de la volonté, ou par un attouchement. Il ne suffiroit pas d'être le maître chez soi, il faudroit être le maître de toutes choses, pour se donner

tout





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 connoître la constitution & les qualités de son objet, & y accommoder ses opérations. Ce n'est donc pas en un moment & par un simple acte de la volonté, qu'on se corrige, & qu'on acquiert une meilleure volonté.

329. Il est bon cependant de remarquer que les chagrins & les peines qui accompagnent la victoire sur les passions, tournent en quelques-uns en plaisir par le grand contentement qu'ils trouvent, dans le sentiment vif de la force de leur esprit, & de la Grace divine. Les Affectifs & les vrais Mystiques en peuvent parler par expérience; & même un véritable Philosophe en peut dire quelque chose. On peut parvenir à cet heureux état, & c'est un des principaux moyens dont l'ame se peut servir pour affermir son empire.

330. Si les Scotistes & les Molinistes paroissent favoriser l'indifférence vague, (ils le paroissent, di-je, car je doute qu'ils le fassent tout de bon, après l'avoir bien connue) les Thomistes & les Augustiniens sont pour la prédétermination. Car il faut nécessairement l'un ou l'autre. Thomas d'Aquin est un Auteur qui a coutu-

me

me d'aller au solide; & le subtil Scot, cherchant à le contredire, obscurcit souvent les choses au lieu de les éclaircir. Les Thomistes suivent ordinairement leur maître; & n'admettent point que l'ame 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 Saini Pourçain, qui faisoit assez souvent bande à part, & qui a été contre le concours spécial de Dieu, n'a pas laissé d'être pour une certaine prédétermination; & il a cru que Dieu voyoit dans l'état de l'ame, & 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-tems pour la détermination, & contre la nécessité; quoiqu'on leur ait imputé qu'ils rendoient tout nécessaire. Cicéron dit dans son Livre de Fato, que Democrite, Heraclite, Empedocles, Aristote, ont cru que le destin emportoit une nécessité; que d'autres s'y sont opposés, (il entend peut-être Epicure & les Académiciens) & que Chryssippe a cherché un milieu. Je crois que Cicéron se trompe à l'égard d'Aristote, qui a fort bien

16





reconnu la contingence & la liberté, & est allé même trop loint, en disant (par inadvertence, comme je crois) que les propositions sur les contingens futurs n'avoient point de vérité déterminée; en quoi il a été abandonné avec raison par la plupart des Scholastiques. Cléanthe même, le maître de Chryssippe, quoiqu'il fut pour la vérité déterminée des événemens futurs, en nioit la nécessité. Si les Scholastiques, si bien persuadés de cette détermination des futurs contingens, (comme l'étoient par exemple les Peres de Coëmbre, Auteurs d'un Cours célèbre de Philosophie) avoient vu la liaison des choses, telle que le systême de l'Harmonie générale la fait connoître, ils auroient jugé qu'on ne sauroit admettre la certitude préalable, ou la détermination de la futurition, sans admettre une prédétermination de la chose dans ses causes & dans ses raisons.

332. Cicéron a tâché de nous expliquer le milieu de Chryssippe; mais Juste Lipsé a remarqué dans sa Philosophie Stoïcienne, que le passage de Cicéron étoit tronqué, & qu'Aulu-Gelle nous a conservé tout le raisonnement du Philosophe Stoïcien: (Noël. Att. Lib. 6. c. 2.) le voici en abrégé: Le destin est la connexion inévitable

blé & éternelle de tous les événemens. On y oppose; qu'il s'ensuit que les actes de la volonté seroient nécessaires, & que les criminels étant forcés au mal, ne doivent point être punis. Chryssippe répond, que le mal vient de la première constitution des ames, 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'avoient pas été corrigés par la discipline, se laissent pervertir. Puis il distingue, (suivant Cicéron) entre les causes principales & les causes accessoires; & se sert de la comparaison d'un cylindre, dont la volubilité & la vitesse ou la facilité dans le mouvement, vient principalement de sa figure; au lieu qu'il seroit retardé, s'il étoit raboteux. Cependant il a besoin d'être poussé, comme l'ame a besoin d'être sollicitée par les objets des sens, & reçoit cette impression selon la constitution où elle se trouve.

333. Cicéron juge que Chryssippe s'embarassé d'une telle manière, que bon-gré malgré il confirme la nécessité du destin. M. Bayle est à-peu-près du même sentiment (Dictionn. artic. Chryssippe let. H.) Il dit que ce Philosophe ne se tire point du bour-

bier,



bier, puisque le cylindre est uni ou raboteux, selon que l'ouvrier l'a fait : & qu'ainsi Dieu, la providence, le destin, seront les causes du mal, d'une maniere qui le rendra nécessaire. Juste Lipsé répond, que selon les Stoiciens, le mal venoit de la matière; c'est (à mon avis) comme s'il avoit dit que la pierre sur laquelle l'ouvrier a travaillé étoit quelquefois trop grossière & trop inégale pour donner un bon cylindre. M. Bayle cite contre Chryssippe les Fragmens d'Onomaüs & de Diogenianus; qu'Eusebe nous a conservés dans la Préparation Evangélique (lib. 6. c. 7. 8.) & sur tout il fait fond sur la réfutation de Plutarque dans son Livre contre les Stoiciens, rapportée art. Pauliciens let. G. Mais cette réfutation n'est pas grand chose. Plutarque prétend qu'il vaudroit mieux ôter la puissance à Dieu, que de lui laisser permettre les maux; & 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; & 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. Chryssippe en avoit déjà remarqué quelque chose, non seulement dans son 4. Livre de la Providence chez Aulu-Gelle (lib. 6. c. 1.) où il pretend que le mal sert à faire connoître le bien, (raison qui n'est pas suffisante ici) mais encore mieux, quand il se sert de la comparaison d'une piece de theatre, dans son second Livre de la Nature, (comme Plutarque le rapporte lui-même) disant qu'il y a quelquefois des endroits dans une Comedie, qui ne valent rien par eux-mêmes, & qui ne laissent pas de donner de la grace à tout le Poëme. Il appelle ces endroits des Epigrammes ou Inscriptions. Nous ne connoissons pas assez la nature de l'ancienne Comedie, pour bien entendre ce passage de Chryssippe; mais puisque Plutarque demeure d'accord du fait, il y a lieu de croire que cette comparaison n'étoit pas mauvaise. Plutarque répond premièrement, que le Monde n'est pas comme une piece de recreation; mais c'est mal répondre: la comparaison consiste seulement dans ce point, qu'une mauvaise partie peut rendre le tout meilleur. Il répond en deuxieme lieu, que ce mauvais endroit n'est qu'une petite partie de la Comedie, au lieu que la vie humaine fourmille de

*Theodécie* Tome II. O maux,



maux. Cette réponse ne vaut rien non plus : car il devoit considerer que ce que nous connoissons est aussi une très-petite partie de l'Univers.

335. Mais revenons au cylindre de Chryssippe. Il a raison de dire que le vice vient de la constitution originaire de quelques esprits. On lui objecte que Dieu les a formés, & il ne pouvoit repliquer que par l'imperfection de la *matiere*, qui ne permettoit pas à Dieu de mieux faire. Cette replique ne vaut rien, car la matiere en elle-même est indifférente pour toutes les formes, & Dieu l'a faite. Le mal vient plutôt des Formes mêmes, mais abstraites, c'est-à-dire des idées que Dieu n'a point produit par un acte de sa volonté, non plus que les nombres & les figures, & non plus (en un mot) que toutes les essences possibles, qu'on doit tenir pour éternelles & nécessaires; car elles se trouvent dans la region 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 & donné l'existence; & il a permis le mal, parcequ'il est enveloppé dans le meilleur plan qui se trouve dans la region

region des possibles; que la sagesse suprême ne pouvoit manquer de choisir. C'est cette notion qui satisfait en même tems à la sagesse, à la puissance, & à la bonté de Dieu, & 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 poule le cylindre, mais ce qu'il a de raboteux dans sa figure donne des bornes à la promptitude de son mouvement. Cette comparaison de Chryssippe n'est pas fort différente de la nôtre, qui étoit prise d'un bateau chargé, que le courant de la riviere fait aller, mais d'autant plus lentement que la charge est plus grande. Ces comparaisons tendent au même but; & cela fait voir que si nous étions assez informés des sentimens des anciens Philosophes, nous y trouverions plus de raisons qu'on ne croit.

336. M. Bayle loue lui-même le passage de Chryssippe (Artic. Chryssippe, let. T.) qu'Aulu-Gelle rapporte au même endroit, ou 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'étoit pas un objet de sa volonté, comme fin ou comme moyen, mais seulement comme con-



dition, puisqu'il devoit être enveloppé dans le meilleur. Cependant il faut avouer que le Cylindre de Chryssipe ne satisfait point à l'objection de la nécessité. Il falloit ajouter premierement, que c'est par le choix libre de Dieu que quelques-uns des possibles existent; & secondement, que les créatures raisonnables agissent librement aussi, suivant leur nature originelle qui se trouvoit déjà dans les idées éternelles; & 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 eminentement en Dieu; mais cela se doit entendre autant qu'il est véritablement un avantage, & autant qu'il ne présuppose point une imperfection. Car de pouvoir se tromper & s'égarer, est un desavantages; & 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'étoit point libre & exempt de la nécessité, aucune créature ne le seroit. Mais Dieu est incapable d'être indéterminé en quoi que ce soit: il ne sauroit ignorer, il ne sauroit douter, il ne sauroit suspendre son juge-

jugement; sa volonté est toujours arrêtée, elle ne le sauroit être que par le meilleur. Dieu ne sauroit jamais avoir une volonté particuliere primitive, c'est-à-dire indépendante des loix ou des volontés generales; elle seroit déraisonnable. Il ne sauroit se déterminer sur Adam, sur Pierre, sur Judas, sur aucun individu, sans qu'il y ait une raison de cette détermination: & cette raison mene nécessairement à quelque énonciation generale. Le Sage agit toujours par principes; il agit toujours par regles, & jamais par exceptions, que lorsque les regles concourent entre elles par des tendances contraires, où la plus forte l'emporte; autrement, ou elles s'empêcheront mutuellement, ou il en resultera quelque troisieme parti; & dans tous ces cas une regle sert d'exception à l'autre, sans qu'il y ait jamais d'exception originale, auprès de celui qui agit toujours regulierement.

338. S'il y a des gens qui croient que l'Élection & la Reprobation se font du côté de Dieu par un pouvoir absolu despotique, non seulement sans aucune raison qui paroisse, mais véritablement sans aucune raison, même cachée; ils foudroient un sentiment qui détruit



également la nature des choses, & les perfections divines. Un tel *decret absolument absolu* (pour parler ainsi) seroit sans doute insupportable: mais Luther & Calvin en ont été bien éloignés; le premier espere que la vie future nous fera comprendre les justes raisons du choix de Dieu, & le second proteste expressement, que ces raisons sont justes & 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 avoit délibéré ce qu'il avoit à faire, & ce pour des causes qui nous sont cachées. . . . Il reste donc qu'il ait eu de justes causes pour reporter une partie des hommes, mais à nous INCONNUES.*

339. Cette vérité, que tout ce que Dieu fait est raisonnable, & ne sauroit être mieux fait, frappe d'abord tout homme de bon-sens, & 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 & dans la chaleur des disputes, les premiers principes du bon-sens, enveloppés sous des termes qui les font méconnoître. Nous avons vu

ci-

ci-dessus, comme l'excellent M. Bayle, avec toute sa pénétration, n'a pas lâissé de combattre ce principe que nous venons de marquer, & qui est une suite certaine de la perfection suprême de Dieu: il a cru défendre par-là la cause de Dieu, & l'exempter d'une nécessité imaginaire, en lui laissant la liberté de choisir entre plusieurs biens le moindre. On a déjà parlé de Monsieur Diroys & 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, & 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 raisonnemens de M. Bayle, & lui a ôté le moyen de sortir de bien des embarras. Cela paroît encore par rapport aux loix du regne de la Nature: il les croit arbitraires & indifferentes, & il objecte que Dieu eût pu mieux parvenir à son but dans le regne de la Grace, s'il ne

O 4 fe



se fut point attaché à ces loix, s'il se fût dispensé plus souvent de les suivre, ou même s'il en avoit fait d'autres. Il se croyoit fut-tout à l'égard de la loi de l'union de l'ame & du corps. Car il est persuadé, avec les Cartesiens modernes, que les idées des qualités sensibles que Dieu donne (selon eux) à l'ame à l'occasion des mouvemens du corps, n'ont rien qui représente ces mouvemens, ou qui leur ressemblent; de sorte qu'il étoit purement arbitraire que Dieu nous donnât les idées de la chaleur, du froid, de la lumière, & autres que nous expérimentons, ou qu'il nous en donnât de toutes autres à cette même occasion. J'ai été étonné bien souvent, que de si habiles gens aient été capables de goûter des sentimens si peu Philosophes, & 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; & cela vaut bien la déclinaison des Atômes d'Epicure. Soit que Dieu, ou que la Nature opere, l'opération aura toujours ses raisons. Dans les opérations de la Nature, ces raisons dépen-

prendront ou des vérités nécessaires, ou des loix que Dieu a trouvé les plus raisonnables; & dans les opérations de Dieu, elles dépendront du choix de la suprême Raison qui le fait agir.

341. Monsieur Regis, celebre Cartesien, avoit soutenu dans sa *Metaphysique* (part. 2. liv. 2. c. 29.) que les facultés que Dieu a données à l'homme, sont les plus excellentes dont il ait été capable suivant l'ordre general de la Nature. *A ne considerer* (dit-il) *que la puissance de Dieu, & 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 considerer l'homme, non en lui même, & séparément du reste des créatures, mais comme un membre de l'Univers, & une partie qui est soumise aux loix generales des mouvemens, ou sera obligé de reconnoître 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. Monsieur Regis a raison en general, de dire que Dieu ne sauroit 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'especes, les unes plus parfaites que les autres. Il n'est peut-être point impossible qu'il y ait quelque part une espece d'animaux fort ressemblans à l'homme, qui soient plus parfaits que nous. Il se peut même que le Genre-humain parviene avec le tems à une plus grande perfection, que celle que nous pouvons nous imaginer presentement. Ainsi les loix du mouvement n'empêchent point que l'homme ne soit plus parfait : mais la place que Dieu a assignée à l'homme dans l'espace & dans le tems, 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. 77. Tom. 2. p. 104.) Il semble croire qu'un sentiment de plaisir pouvoit avoir le même effet, & que pour empêcher un enfant de s'approcher trop près du feu, Dieu pouvoit lui donner des idées de plaisir à mesure de son éloignement. Cet expedient ne paroit pas bien praticable à l'égard de tous les maux, si ce n'est par  
mi.

miracle : il est plus dans l'ordre que ce qui causeroit un mal, s'il étoit trop proche, cause quelque presentiment du mal, lorsqu'il l'est un peu moins. Cependant j'avoue que ce presentiment pourra être quelque chose de moins que la douleur, & ordinairement il en est ainsi. De sorte qu'il paroît en effet que la douleur n'est point nécessaire pour faire éviter le péril present ; elle a coutume de servir plutôt de châtement de ce qu'on s'est engagé effectivement dans le mal, & d'admonition de n'y pas retomber une autre fois. Il y a aussi beaucoup de maux d'ordres, qu'il ne dépend pas de nous d'éviter ; & comme une solution de la continuité de notre corps est une suite de beaucoup d'accidens qui nous peuvent arriver, il étoit naturel que cette imperfection du corps, fût représentée par quelque sentiment d'imperfection dans l'ame. Cependant je ne voudrois 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 faisoit que se gratter ; parce que l'imper-



fection qui accompagne la solution du corps pourroit donner lieu au sentiment d'une perfection plus grande, qui étoit suspendue ou arrêtée par la continuité qu'on fait cesser; & à cet égard le corps seroit 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 maniere de fluide composé d'une infinité de petits animaux, capables de se ranger suivant les desirs du grand animal, qui par ce moyen se transformoit, en un moment, comme bon lui sembloit; & la solution de sa continuité lui nuisoit 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 siecle où nous sommes; & le plan de Dieu ne l'a point laissé manquer ici-bas d'un animal raisonnable revêtu de chair & 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 croye que les idées que l'ame conçoit par rapport

aux

aux sentimens du corps sont arbitraires. Ainsi Dieu pouvoit faire que la solution de continuité nous donnât du plaisir. Il veut même que les loix du mouvement sont entièrement arbitraires. *Et voudrois savoir, dit-il, (chap. 166. T. 3. pag. 1080.) si Dieu a établi par un acte de sa liberté d'indifférence les loix generales de la communication des mouvemens. Et des loix particulières de l'union de l'ame humaine avec un corps organisé? En ce cas, il pourroit établir de tout autres loix, Et adopter un système dont les suites n'enfermassent ni le mal moral, ni le mal physique. Mais je l'ou répond que Dieu a été nécessité par la souveraine sagesse à établir les loix qu'il a établies, voilà le Fatum des Stoïciens, à pur Et à plein. La sagesse, aura marqué son 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; & c'est toujours une heureuse nécessité d'être obligé d'agir suivant les regles de la parfaite sagesse.*

345. D'ailleurs, il me paroît que la raison qui fait croire à plusieurs que les loix du mouvement sont arbitraires, vient de ce que peu de gens les ont bien exami-

mi-



minées. L'on fait à present que M. Descartes s'est fort trompé en les établissant. J'ai fait voir d'une maniere démonstrative, que la conservation de la même quantité de mouvement ne sauroit avoir lieu ; mais je trouve qu'il se conserve la même quantité de la force, tant absolue que directive & que respective, totale & partielle. Mes principes, qui portent cette matiere où elle peut aller, n'ont pas encore été publiés entierement ; mais j'en ai fait part à des amis très-capables d'en juger, qui les ont fort goûtés, & ont converti quelques autres personnes d'un savoir & d'un merite reconnu. J'ai decouvert en même tems, que les loix du mouvement qui se trouvent effectivement dans la Nature, & sont verifiées par les experiences, ne sont pas à la verité absolument démontrables, comme seroit une proposition Geometrique : mais il ne faut pas aussi qu'elles le soient. Elles ne naissent pas entierement du principe de la necessité, mais elles naissent du principe de la perfection & de l'ordre ; elles sont un effet du choix & de la sagesse de Dieu. Je pu's démontrer ces loix de plusieurs manieres, mais il faut toujours supposer quelque chose qui n'est pas d'une necessité absolument

Geo-

Geometrique. De sorte que ces belles loix sont une preuve merveilleuse d'un Etre intelligent & libre, contre le système de la necessité absolue & bruto de Straton ou de Spinosa.

346. J'ai trouvé qu'on peut rendre raison de ces loix, 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 superieure ne sauroit être démontré geometriquement. 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 repugnance au changement externe, & ne sauroit être tiré ni de l'étendue, ni de l'impenétrabilité ; & cet autre principe, qu'un mouvement simple a les mêmes propriétés que pourroit avoir un mouvement composé qui produiroit les mêmes phénomènes de translation. Ces suppositions sont très-plausibles, & réussissent heureusement pour expliquer les loix du mouvement ; il n'y a rien de si convenable, d'autant plus qu'elles se rencontrent ensemble ; mais on n'y trouve aucune necessité absolue qui nous force de

de les admettre, comme on est forcé d'admettre les règles de la Logique, de l'Arithmétique & de la Geometrie.

347. Il semble, en considérant l'indifférence de la matiere au mouvement & au repos, que le plus grand corps en repos pourroit être emporté sans aucune résistance par le moindre corps qui seroit en mouvement; auquel cas il y auroit action sans réaction, & 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 auroit, si elle alloit 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 & 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, donnent aussi l'apparence des effets

effets que ces mêmes Globes concourans seroient 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'hypotenuse; mais il ne s'ensuit point qu'un Globe mù dans l'hypotenuse doit faire l'effet de deux Globes de sa grandeur mùs dans les deux côtés: cependant cela se trouve véritable. Il n'y a rien de si convenable que cet événement, & Dieu a choisi des loix qui le produisent: mais on n'y voit aucune nécessité Geometrique. Cependant c'est ce défaut même de la nécessité qui releve la beauté des loix que Dieu a choisies, ou 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 mis le premier en avant, & qui est une espece de pierre de touche, dont les règles de Monsieur Descartes du P. Fabry, du P. Pardies, du P. Malebranche & d'autres, ne sauroient soutenir l'épreuve: comme j'ai fait voir en partie autrefois dans les Nouvelles de la Republique des Lettres de M. Bayle. En ver-

vertu de cette loi, il faut qu'on puisse considérer le repos comme un mouvement évanouissant après avoir été continuellement diminué; & de même l'égalité, comme une inégalité qui s'évanouit aussi, comme il arriveroit par la diminution continuelle du plus grand de deux corps inégaux, pendant que le moindre garde sa grandeur; & il faut qu'en suite 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 loix des mouvements, & ne réussit point dans certaines loix inventées par Monsieur Descartes & 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 loix de la Nature qui reglent 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 loix du mouvement fait voir le plus clairement du monde,  
com-

combien il y a de différence entre ces trois cas, savoir premièrement, *une nécessité absolue*, métaphysique ou géométrique, qu'on peut appeler *aveugle*, & qui ne dépend que des causes efficaces; en second lieu, *une nécessité morale*, qui vient du choix libre de la sagesse par rapport aux causes finales; & enfin en troisième lieu, quelque chose d'*arbitraire absolument*, dépendant d'une indifférence d'équilibre qu'on se figure, mais qui ne fauroit exister, où il n'y a aucune raison suffisante ni dans la cause efficiente, ni dans la finale. Et par conséquent on a tort 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 Monsieur Bayle, qui craint que si Dieu est toujours déterminé, la Nature se pourroit passer de lui, & faire le même effet, qui lui est attribué, par la nécessité de l'ordre des choses. Cela seroit vrai, si par exemple les loix du mouvement, & tout le reste, avoit sa source dans une nécessité Géométrique des causes efficaces; mais  
il



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 Médecin Allemand, connu par des Livres de Chimie, avoit fait une prière qui pensa lui faire des affaires. Elle commençoit : *O sancta mater Natura, aeterna rerum ordo.* Et elle aboutissoit à dire, que cette Nature lui devoit pardonner ses défauts, puisqu'elle en étoit cause elle-même. Mais la Nature des choses prise sans intelligence & sans choix, n'a rien d'assez déterminant. M. Becher ne considéroit pas assez qu'il faut que l'Auteur des choses (*Natura naturans*) soit bon & sage; & 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 étoit demandé par la plus grande perfection de l'Univers, & où les défauts & les péchés ne sont pas seulement châtiés, mais encore réparés avec avantage, & contribuent au plus grand bien.

351. M. Bayle cependant a un peu trop étendu le choix libre de Dieu; & parlant du Peripateticien Straton (Rep. au Provincial, ch. 180. p. 1239. Tom. 3.) qui soutenoit que tout avoit 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 & des veines,* auroit dû demander à son tour, *pourquoi la matière a précisément trois dimensions, pourquoi deux ne lui auroient point suffi, pourquoi elle n'en a pas quatre?* Si l'on avoit répondu, *qu'il ne peut y avoir ni plus ni moins de trois dimensions, il eut demandé la cause de cette impossibilité.* Ces paroles font juger que M. Bayle a soupçonné, que le nombre des dimensions de la matière dépendoit 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'Ecosse (oiseaux qu'on disoit naître des arbres) se trouve véritable, & s'il n'y a pas même des pais, où l'on pourroit dire :





--- *populos umbrosa creavit  
Fraxinus, & feta 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 Geométrique : c'est parce que les Geometres ont pu démontrer qu'il n'y a que trois lignes droites perpendiculaires entr'elles, qui se puissent couper dans un même point. On ne pouvoit rien choisir de plus propre à montrer la différence qu'il y a entre la nécessité morale qui fait le choix du Sage, & la nécessité brute de Straton & des Spinosistes, qui refusent à Dieu l'entendement & la volonté, que de faire considérer la différence qu'il y a entre la raison des loix du mouvement, & la raison du nombre ternaire des dimensions : la première consistant dans le choix du meilleur, & la seconde dans une nécessité Geométrique & aveugle.

352. Après avoir parlé des loix des corps, c'est-à-dire des règles du mouvement, venons aux loix de l'union de l'ame & du corps ; où M. Bayle pense encore trouver quelque indifférence vague, quelque chose d'absolument arbitraire. Voici comme il en parle dans sa Réponse aux  
Que-

Questions d'un Provincial, (ch. 84. p. 153. Tom. 2.) *C'est une question embarrassante, si les corps ont quelque vertu naturelle de faire du mal ou du bien à l'ame de l'homme. Si l'on répond qu'oui, l'on s'engage dans un furieux labyrinthe : car puisque l'ame 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 loix du mouvement, mais d'une institution arbitraire du Créateur. Il faudra donc qu'on avoue qu'il a dépendu absolument de la liberté de Dieu de lier telles pensées de notre ame à telles & à telles modifications de notre corps, après avoir même fixé toutes les loix 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 ; & 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 empêcher les mauvais choix de la*  
li-

liberté, il n'est point besoin de transporter l'homme hors de la Terre. Dieu pourroit faire sur la Terre à l'égard de tous les actes de la volonté, ce qu'il fait quand aux bonnes œuvres des prédestinés, lorsqu'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'ame. Il lui seroit aussi aisé de produire sur la Terre que dans le Ciel la détermination de nos ames à un bon choix.

353. Je demeure d'accord avec M. Bayle, que Dieu pouvoit mettre un tel ordre aux corps & aux ames sur ce Globe de la Terre, soit par des voyes naturelles, soit par des grâces extraordinaires, qu'il auroit été un Paradis perpétuel, & un avant-goût de l'état celeste des bien-heureux; & rien n'empêche 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 eut été possible ici, M. Bayle n'avoit point besoin de recourir au système des causes occasionnelles, tout plein de miracles, & 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 avoit examiné autrefois, & qui venoit si à propos ici. Mais comme dans ce système tout est lié & harmonique, tout va par raisons, & rien n'est laissé en blanc ou à la téméraire discrétion de la pure & pleine indifférence; il semble que cela n'accordoit point M. Bayle, prévenu un peu ici de ces indifférences, qu'il combattoit pourtant si bien en d'autres occasions. Car il passoit aisément du blanc au noir, non pas dans une mauvaise intention, ou contre la conscience, mais parce qu'il n'y avoit encore rien d'arrêté dans son esprit sur la question dont il s'agissoit. Il s'accordoit de ce qui lui convenoit pour contrecarrer l'adversaire qu'il avoit en tête; son but n'étant que d'embarasser les Philosophes, & faire voir la faiblesse de notre Raison: & je crois que jamais Arcesilas ni Carneade n'ont soutenu le pour & le contre avec plus d'éloquence & 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 disois souvenu à feu l'Abbé Foucher, dont quelques échantillons

*Theodicté* Tom. I I. P til.



tillons font voir qu'il avoit dessein de faire en faveur des Académiciens, ce que Lipse & Scioppius avoient fait pour les Stoiciens, & M. Gassendi pour Epicure, & 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 Casaubon répondit à ceux qui lui montrèrent la Salle de la Sorbonne, & lui dirent qu'on y avoit 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 loix 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, & qu'une pierre tombée sur le pied d'un homme, y cause quelque contusion, 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 sentiment de douleur, il faut supposer l'établissement d'un autre Code, que celui qui règle l'action & la réaction des corps les uns sur les autres; il faut, dis-je, recourir au système particulier des loix de l'union de l'ame avec certains corps. Or comme ce système n'est point nécessairement lié avec l'autre, l'indifférence de Dieu ne cesse point par*

par rapport à l'un, depuis le choix qu'il a fait de l'autre. Il a donc combiné ces deux systèmes avec une pleine liberté, comme deux choses qui ne s'entre-suivoient point naturellement. C'est donc par un établissement arbitraire, qu'il a ordonné que les blessures du corps excitaissent de la douleur dans l'ame, qui est unie à ce corps. Il n'a eue donc qu'à lui de choisir un autre système de l'union de l'ame & du corps: il a donc pu en choisir un, selon lequel les blessures n'excitaissent que l'idée du remède, & un désir vif, mais agréable, de l'appliquer. Il a pu établir, que tous les corps qui seroient prêts à casser la tête d'un homme, ou à lui percer le cœur, excitaissent une vive idée du péril, & que cette idée fut cause que le corps se transportât promptement hors de la portée du coup. Tout cela se seroit fait sans miracle, puisqu'il y auroit eu des loix 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 desirs. Il a donc été possible qu'il se fit une combinaison entre nos desirs, & le mouvement de certains corps, par laquelle les sucs nutritifs se modifiaissent de telle sorte, que la bonne disposition de nos organes ne fut jamais altérée.





représentation & la chose, & par conséquent entre les différentes représentations d'une même chose. Les projections de perspective, qui reviennent dans le cercle aux sections coniques, sont voir qu'un même cercle peut être représenté par une ellipse, par une parabole, & par une hyperbole, & même par un autre cercle & par une ligne droite, & par un point. Rien ne paroit si différent, ni si dissemblable, que ces figures; & cependant il y a un rapport exact de chaque point à chaque point. Aussi faut-il avouer que chaque ame se représente l'Univers selon son point de vue, & 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'ame, n'auroit 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 pratiqué ailleurs; cependant c'est assez qu'en

égard

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 loix de la Nature qu'il a établies, & (comme M. Regis l'a reconnu aussi au même endroit) *les loix 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 Savans du 16 Mars 1795, que M. Bayle a insérée dans le chap. 162. de sa Réponse à un Provincial (Tom. 3. p. 1030.) Il s'agit de l'Extrait d'un Livre moderne très-ingenieux 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 loix établies dans la Nature, quelques parties ne sauroient 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 paroit pas suffisant. Pourquoi Dieu a-t-il établi des loix, & en a-t-il fait tant d'inconveniens? disent 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'on vient qu'il s'est prescrit des loix? que n'agit il sans loix générales, selon toute sa bonté? L'Auteur n'a pas poussé la difficulté jusques-là: ce n'est pas qu'en démantelant ses idées on n'y trouvoit peut-estre 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, lors qu'il a cru qu'on pourroit résoudre la difficulté, a eu dans l'esprit quelque chose d'approchant en cela de mes principes; & s'il avoit voulu s'expliquer dans cet endroit, il auroit répondu apparemment comme M. Regis, que les loix que Dieu a établies, étoient les plus excellentes qu'on pouvoit établir; & il auroit reconnu en même tems, que Dieu ne pouvoit manquer d'établir des loix, & de suivre des regles, parce que les loix & les regles sont ce qui fait l'ordre & la beauté; qu'agir sans regles, seroit agir sans raison; & que c'est parce que Dieu a fait agir toute sa bonté, que l'exercice de sa toute-puissance a été conforme aux loix de la sagesse, pour obtenir le plus de bien qu'il étoit possible d'atteindre: enfin, que l'existence de certains

ainsi inconveniens particuliers qui nous frappent, est une marque certaine que le meilleur plan ne permettoit pas qu'on les évitât, & 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 sauroit y avoir plus aucune difficulté sur ce fondement de la préscience de Dieu: car quoique ces déterminations ne necessitent point, elles ne laissent pas d'être certaines; & 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; & 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 regles de mon système de l'harmonie générale, que le présent est gros de l'avenir, & 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'U-



nivers, 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 point douter que les effets ne s'ensuivent de leurs causes d'une manière déterminée, nonobstant la contingence, & 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, lors qu'il dit que les futurs contingens se voyent d'une manière déterminée dans leurs causes, & que Dieu qui fait tout, voyant tout ce qui pourra inviter ou rebuter la volonté, verra là-dedans le parti qu'elle prendra. Je pourrois alleguer beaucoup d'autres Auteurs qui ont dit la même chose, & la raison ne permet pas qu'on en puisse juger autrement. M. Juquelot insinue aussi (Conform. p. 318. & seqq.) comme M. Bayle le remarque (Rép. au Provincial, ch. 142. tom. 3. p. 796.) que les dispositions du cœur humain, & celles des circonstances, font connoître à Dieu infailliblement le choix que l'homme fera. M. Bayle ajoute que quelques Molinistes le disent aussi, & renvoie à

ceux

ceux qui sont rapportés dans le *Suavis Concordia* de Pierre de S. Joseph Feuillant, pag. 579. 580. Ceux qui ont confondu cette détermination avec la nécessité, ont forgé des monstres pour les combattre. Pour éviter une chose raisonnable qu'ils avoient masqué 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'Epicure faisoit arriver sans aucun sujet. Cicéron, dans son Livre de la Divination, a fort bien vu que si la cause pouvoit produire un effet pour lequel elle fut entièrement indifférente, il y auroit un vrai hazard, une fortune réelle, un cas-fortuit effectif; c'est-à-dire qui se seroit non seulement par rapport à nous & à notre ignorance, suivant laquelle on peut dire,

*Sci 2e.*  
*Not scimus, Fortuna, Deam, caloque locamus,*  
mais même par rapport à Dieu, & à la Nature des choses; & par conséquent il

P 6 seroit

seroit impossible de prévoir les événemens, en jugeant de l'avenir par le passé. Il dit encore fort bien au même endroit : *Qui potest providere, quicquam futurum esse, quod neque causam habet, nullam, neque vitam, cur futurum sit?* Et un peu après : *Nihil est, tam contrarium rationi & constanti, quam fortuna; ut mihi ne in Deum quidem cadere videatur, ut scias quid casu & fortuito futurum sit. Si enim scit, certe illud eveniet : seu 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 praesensio est.* Il y a une fortune, donc les événemens futurs ne sauroient être prévus. Il devoit conclure plutôt, que les événemens, étant précédés & prévus, il n'y a point de fortune. Mais il parloit alors contre les Stoïciens, sous la personne d'un Académicien.

363. Les Stoïciens tiroient déjà des decrets de Dieu la prévision des événemens. Car, comme Cicéron dit dans le même Livre : *Sequitur porro nihil Deos ignorare, quod omnia ab iis sunt 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

rest

peut dire que la science divine de visfort ne diffère point de la science de simple intelligence, qu'en ce qu'elle ajoute à la première la connoissance du decret effectif de choisir cette suite des choses que la simple intelligence faisoit déjà connoître, mais seulement comme possible; & ce decret fait maintenant l'Univers actuel.

364. Ainsi les Sociniens ne sauroient être excusables de refuser à Dieu la science certaine des choses futures, & surtout des résolutions futures d'une Créature libre. Car quand même ils se seroient imaginés qu'il y a une liberté de pleine indifférence, ou forte que la volonté puisse choisir sans sujet, & qu'ainsi cet effet ne pourroit point être vu dans sa cause, (ce qui est une grande absurdité,) ils devoient toujours considérer que Dieu avoit pu prévoir cet événement dans l'Idée du Monde possible qu'il a résolu de créer. Mais l'Idée qu'il ont de Dieu, est indigne de l'Auteur des choses, & répond peu à l'habileté & à l'esprit que les Écrivains de ce parti font souvent paroître en quelques discussions particulières. L'Auteur du Tableau du Socinianisme, n'a pas tout-à-fait tort de dire que le Dieu des Sociniens seroit ignorant, impuissant, con-

rest

me le Dieu d'Epicure, démonté chaque jour par les événemens, vivant au jour la journée, s'il ne fait que par conjecture ce que les hommes voudront.

364. Toute la difficulté n'est donc venue ici que d'une fausse idée de la contingence & de la liberté, qu'on croyoit avoir besoin d'une indifférence pleine ou d'équilibre: chose imaginaire, dont il n'y a ni idée ni exemple, & il n'y en sauroit jamais avoir. Apparemment M. Descartes en avoit été imbu dans sa jeunesse dans le College de la Fleche: c'est ce qui lui a fait dire (1. part. de ses Principes art. 41.) *Notre pensée est finie, & la science & 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'intelligence pour connoître clairement & distinctement que cette puissance & 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 & 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  
 41en-

science infinie, pour voir que la préséance & 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 quoi que Laurent Valle, dans son Dialogue contre Boece, (dont nous rapporterons tantôt le précis) qui entreprend fort-bien de concilier la liberté avec la préséance, 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 connoissance qu'on en a. Mais il n'y a point de science, quelque infinie quelle soit, qui puisse concilier la science & la providence de Dieu avec des actions d'une cause indéterminée; c'est-à-dire avec un Etre volentier & impossible. Celles de la volonté se trouvent déterminées de deux manières, par la préséance ou providence de Dieu; & aussi par les dispositions de la cause particulière prochaine; qui consistent dans les inclinations de l'ame. M. Descartes étoit pour les Thomistes sur ce point; mais il écrivoit avec ses ménagemens ordinaires; pour ne se point braquer avec quelques autres Théologiens.

366. M. Bayle rapporte (Rép. au Provinc. ch. 142. p. 804. Tom. 3.) que le P.  
 Gi-

Gibieuf de l'Oratoire publia un Traité Latin de la liberté de Dieu & de la Créature, l'an 1630; qu'on se récria contre lui, & qu'on lui fit voir un recueil de 70 contradictions tirées du premier Livre de son ouvrage; & 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.) le silence qu'il gardoit encore. Qui ne croiroit (ajoute M. Bayle) après le fracas des Congrégations de *Auxiliis*, que les Thomistes enseignent des choses touchant la nature du Franc-Arbitre, entièrement opposées au sentiment des Jésuites? & néanmoins quand on considère les passages que le P. Annat a extrait des Ouvrages des Thomistes (dans un Livre intitulé *Janfenius à Thomistis, Gratia per se ipsam efficacis defensoribus, condemnatus*, imprimé à Paris, l'an 1654. in 4.) on ne sauroit voir au fond que des disputes de mots entre les deux Sectes. La grâce efficace par elle-même des uns, laissée 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 Janfenius lui-même. C'étoit (dit-il) un habile homme, d'un esprit systématique & fort laborieux. Il a travaillé 22 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 & contre ce sentiment, comme le Pere 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 P. Gibieuf, il faut avouer qu'il change souvent la signification des termes, & que par conséquent il ne satisfait point à la question en tout, quoiqu'il dise souvent de bonnes choses.

357. En effet, la confusion ne vient le plus souvent que de l'équivoque des termes, & du peu de soin qu'on prend de s'en faire des notions distinctes. Cela fait naître ces contestations éternelles, & le plus souvent mal entendues, sur la nécessité & sur la contingence, sur le possible & sur l'impossible. Mais pourvu qu'on conçoive que la nécessité & la possibilité, prises métaphysiquement & à la rigueur, dépendent uniquement de cette question, si l'objet en lui-même, ou ce qui lui est opposé, implique contradiction



diction ou non; & 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, & entre la détermination ou certitude; entre la nécessité métaphysique, qui ne laisse lieu à aucun choix, ne présentant qu'un seul objet possible, & entre la nécessité morale, qui oblige le plus sage à choisir le meilleur: enfin pourvu qu'on se débasse de la chimère de la pleine indifférence, qui ne se fauroit trouver que dans les Livres des Philosophes, & sur le papier, (car ils n'en fauroient pas même concevoir la notion dans leurs têtes, ni en faire voir la réalité par aucun exemple dans les choses) on fortira aisément d'un labyrinthe, dont l'esprit humain a été le Dedaïle malheureux, & qui a causé une infinité de desordres, tant chez les Anciens que chez les Modernes, jusqu'à porter les hommes à la ridicule erreur du sophisme paresseux, qui ne diffère gueres du Destin à la Turque. Je ne m'étonne pas, si dans le fond les Thomistes & les Jésuites, & même les Molinistes & les Jansenistes, conviennent entre eux sur ce  
 fu

sujet plus qu'on ne croit. Un Thomiste & même un Janseniste sage se contentera de la détermination certaine, sans aller à la nécessité; & 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 prévalantes.

368. Ces difficultés cependant ont fort frappé M. Bayle, plus porté à les faire valoir, qu'à les résoudre, quoi qu'il y eût peut-être pu réussir autant que personne, s'il avoit voulu tourner son esprit de ce côté-là. Voici ce qu'il en dit dans son Dictionnaire, artic. Jansenius, let. G. p. 1626. *Quelqu'un a dit que les matieres de la Grace sont un Ocean, qui n'a ni rive ni fond. Peut-être auroit-il parlé plus juste, s'il les avoit comparées au Fave de Messine, où l'on est toujours en danger de tomber dans un écueil, quand on tâche d'en éviter un autre.*

*Dextrum Scylla latius, laevum implicata Charybdis  
 Obsides*

*Tout se réduit enfin à ceci: Adam a-t-il peccé librement? Si vous répondez qu'oui, Donc, vous dirat-t-on, sa chute n'a pas été prévue. Si vous répondez que non, Donc,*

*vous*



vous dira-t-on, il n'est point coupable. Vous écrirez cent volumes contre l'une ou l'autre de ces conséquences; & néanmoins vous avouerez, ou que la prévision infallible d'un événement contingent est un mystère qu'il est impossible de concevoir; ou que la manière dont une Créature, qui agit sans liberté, peche pourtant, est tout-à-fait incompréhensible.

369. Je me trompe fort, ou ces deux prétendues incompréhensibilités cessent entièrement par nos solutions. Plut à Dieu qu'il fut aussi aisé de répondre à la question, comment il faut bien guérir les fièvres, & comment il faut éviter les écueils de deux maladies chroniques qui peuvent naître; l'une en ne guérissant point la fièvre; l'autre en la guérissant mal. Lors qu'on prétend qu'un événement libre ne sauroit être prévu, on confond la liberté avec l'indétermination; on avec l'indifférence pleine & d'équilibre; & 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 & de la contrainte. Ce qui fait voir que le dilemme n'est pas bien pris, & qu'il y a un passage large entre les deux écueils. On répondra donc qu'Adam a peché

ché librement, & que Dieu l'a vu pechant 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 pecher ensuite de certaines inclinations prévalantes; mais cette détermination ne détruit point la contingence, ni la liberté; & la détermination certaine qu'il y a dans l'homme à pecher, ne l'empêche point de pouvoir ne point pecher, (absolument parlant) &, puisqu'il peche, d'être coupable & 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 pecher. Pour ne point parler de la justice vindicative, qui va au de-là du dédommagement & de l'amendement, & 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 & les récompenses seroient en partie inutiles, & manqueroient l'un de leurs buts, qui est l'amendement, si elles ne pouvoient point contribuer à déterminer la volonté à mieux faire une autre fois.

370. M. Bayle continue: *Sur la manière de la liberté il n'y a que deux partis*



à prendre; l'un est de dire, que toutes les causes distinctes de l'ame qui concourent avec elle, lui laissent la force d'agir ou de n'agir pas; l'autre est de dire, qu'elle la détermine de telle sorte à agir, qu'elle ne sauroit s'en défendre. Le premier parti est celui des Molinistes, l'autre est celui des Thomistes & des Jansénistes & des Protestans de la Confession de Geneve. Cependant les Thomistes ont soutenu à cor & à cri, qu'ils n'étoient point Jansénistes; & ceux-ci ont soutenu avec la même chaleur, que sur la matiere de la liberté ils n'étoient point Calvinistes. D'autre côté, les Molinistes ont prétendu que Saint Augustin n'a point enseigné le Jansénisme. Ainsi les uns ne voulaient point avouer, qu'ils fussent conformes à des gens qui passoient pour hérétiques; & les autres ne voulaient point avouer, qu'ils fussent contraires à un Saint Docteur, dont les sentimens ont toujours passé pour orthodoxes, ont joué cent tours de souplesse, &c.

371. Les deux partis que M. Bayle distingue ici, n'excluent point un tiers parti, qui dira que la détermination de l'ame ne vient pas uniquement du concours de toutes les causes distinctes de l'ame, mais encore de l'état de l'ame même &

& de ses inclinations qui se mêlent avec les impressions des sens, & les augmentent ou les affoiblissent. Or toutes les causes internes & externes prises ensemble font que l'ame se détermine certainement, mais non pas qu'elle se détermine nécessairement; car il n'impliqueroit point de contradiction, qu'elle se déterminât autrement; la volonté pouvant être inclinée; & ne pouvant pas être nécessaire. Je n'entre point dans la discussion de la différence qu'il y a entre les Jansénistes & les Réformés sur cette matiere. Ils ne sont pas peut-être toujours bien d'accord avec eux-mêmes, quant aux choses, ou quant aux expressions, sur une matiere où l'on se perd souvent dans des subtilités embarrassées. Le P. Theophile Raynaud dans son Livre intitulé, *Calvinismus religio bestiarum*, a voulu piquer les Dominicains, sans les nommer. De l'autre côté, ceux qui se disoient sectateurs de Saint Augustin reprochoient aux Molinistes le Pelagianisme, ou du moins le Semipelagianisme; & l'on ouvroit les choses quelquefois des deux côtés, soit en défendant une indifférence vague, & donnant trop à l'homme, soit en enseignant *determinationem ad*

*munum secundum qualitatem actus, licet non quoad ejus substantiam*, c'est-à-dire, une détermination au mal dans les non-regenerés, comme s'ils ne faisoient que pecher. Au fond, je crois qu'il ne faut reprocher qu'aux Sectateurs de Hobbes & de Spinoza, qu'ils détruisent la liberté & la contingence; car ils croyent que ce qui arrive est seul possible, & doit arriver par une nécessité brute & Geometrique. Hobbes rendoit tout materiel, & le soumettoit aux seules Loix mathematiques; Spinoza aussi ôtoit à Dieu l'intelligence & le choix, lui laissant une puissance aveugle, de laquelle tout émane nécessairement. Les Théologiens des deux partis Protestans sont également zelés pour refuter une nécessité insupportable: & 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 n'est qu'hypothetique, ou bien ce qu'on appelle plus proprement certitude & infailibilité: de sorte qu'il se trouve que bien souvent les difficultés ne consistent que dans les termes. J'en dis autant des Janesistes, quoi que je ne veuille point excuser tous ces gens-là en tout.

372.

372. Chez les Cabalistes Hebreux, *Malcuth* ou le Regne, la dernière des Sephiroth, signifioit que Dieu gouverne tout irrésistiblement, mais doucement & sans violence, en sorte que l'homme croit suivre sa volonté, pendant qu'il exécute celle de Dieu. Ils disoient que le péché d'Adam avoit été *truncatio Malcuth à ceteris plantis*; c'est-à-dire, qu'Adam avoit retranché la dernière des Sephiroth, en se faisant un empire dans l'empire de Dieu, & en s'attribuant une liberté indépendante de Dieu; mais que sa chute lui avoit appris qu'il ne pouvoit point subsister par lui-même, & que les hommes avoient besoin d'être relevés par le Messie. Cette doctrine peut recevoir un bon sens. Mais Spinoza, qui étoit versé dans la Cabale des Auteurs de sa Nation, & qui dit (*Tr. polit. c. 2. n. 6.*) que les hommes concevant la liberté comme ils font, établissent un empire dans l'empire de Dieu, a outre les choses. L'empire de Dieu n'est autre chose chez Spinoza, que l'empire de la nécessité, & d'une nécessité aveugle, (comme chez Straton) par laquelle tout émane de la nature Divine, sans qu'il y ait aucun choix en Dieu, & sans que le choix

*Theodicée* Tome. II.

Q. de



de l'homme l'exempte de la nécessité. Il ajoute que les hommes, pour établir ce qu'on appelle *Imperium in Imperio*, s'imaginoient que leur ame étoit une production immédiate de Dieu, sans pouvoir être produite par des causes naturelles; & qu'elle avoit 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 ame, qu'une substance simple, puisse être produite naturellement. Il paroît bien que l'ame ne lui étoit qu'une modification passagère; & lorsqu'il fait semblant de la faire durable, & même perpétuelle, il y substitue l'idée du corps, qui est une simple notion, & non pas une chose réelle & actuelle.

§ 373. Ce que M. Bayle raconte du Sieur Jean Bredenburg, Bourgeois de Rotterdam, (Diction. art. Spinoza, let. H. p. 2774.) est curieux. Il publia un Livre contre Spinoza, intitulé, *Evervatio Tractatus Theologico-politici, una cum demonstratione Geometrico ordine disposita, Naturam non esse Deum, ejus essati contrarium prædictus Tractatus unice imitator.*

On

On fut surpris de voir qu'un homme qui ne faisoit point profession des Lettres, & qui n'avoit que fort peu d'étude, (ayant fait son Livre en Flamand, & l'ayant fait traduire en Latin) eût pu pénétrer si subtilement tous les principes de Spinoza, & les renverser heureusement, après les avoir réduits par une analyse de bonne foi dans un état où ils pouvoient paroître avec toutes leurs forces. On m'a raconté (ajoute M. Bayle) que cet Auteur ayant réfléchi une infinité de fois sur sa réponse, & sur le principe de son adversaire, trouva enfin qu'on pouvoit 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: & qui agit par une nécessité immuable, inévitable & irrevocable. Il observa toute la méthode des Geometres, & après avoir bâti sa démonstration, il l'examina de tous les côtés imaginables, il tâcha d'en trouver le foible, & ne put jamais inventer aucun moyen de la détruire, ni même de l'affoiblir. Cela lui causa un véritable chagrin: il en gémit, & il prioit les plus habiles de ses amis de le secourir dans la recherche des défauts

Q 2

fautes



faits de cette démonstration. Néanmoins il n'étoit pas bien aisé qu'on en tirât des copies. François Cuper, Socinien, ( qui avoit écrit *Arcana Atheismi revelata contra Spinosa, Roterodami 1676. in 4.* ) en ayant eu une, la publia telle qu'elle étoit, c'est-à-dire en Flamand, avec quelques reflexions, & accusa l'Auteur d'être Athée. L'accusé se défendit en la même Langue. Orobio Medecin Juif fort habile ( celui qui a été refuté par Monsieur de Limborch, & qui a répondu, à ce que j'ai oui dire, dans un Ouvrage posthume non imprimé ) publia un Livre contre la démonstration de Monsieur Bredenbourg, intitulé, *Certamen Philosophicum propugnata veritatis Divinae ac naturalis, adversus J. B. principia*, Amsterdam 1684. Et Monsieur Aubert de Verfe écrivit aussi contre lui la même année sous le nom de *Latinus Serbattus Sartensis*. M. Bredenbourg protesta qu'il étoit persuadé du franc-arbitre & de la Religion, & qu'il souhaitoit qu'on lui fournît un moyen de répondre à sa démonstration.

374. Je souhaiterois de voir cette prétendue démonstration, & de savoir si elle tendoit à prouver que la Nature primitive, qui produit tout, agit sans choix

&amp;

& sans connoissance. En ce cas, j'avoue que la démonstration étoit Spinozistique & dangereuse. Mais s'il entendoit peut-être que la Nature Divine est déterminée à ce qu'elle produit, par son choix & par la raison du meilleur; il n'avoit point besoin de s'affliger de cette prétendue nécessité immuable, inévitable, irrévocable. Elle n'est que morale, c'est une nécessité heureuse; & 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 ( pag. 2773. ) l'opinion de ceux qui croyent que le Livre intitulé *Lucii Antisthii Constantis de jure Ecclesiastico-rum 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 la vie 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, fameux par l'*Intérêt de la Hollande, la Balance Politique*, & quantité d'autres Livres qu'il a publiés, ( en partie en s'appellant V. D. H. ) contre la puissance du Gouverneur de Hollande, qu'on croyoit alors dangereuse à la

Q 3

Ré-

République, la memoire de l'entreprise du Prince Guillaume II. sur la ville d'Amsterdam étant encore toute fraîche. Et comme la plupart des Ecclesiastiques de Hollande étoient dans le parti du fils de ce Prince, qui étoit mineur alors, & soupçonnoient M. de Wit, & ce qu'on appelloit la faction de Louvestein, de favoriser les Arminiens, les Cartésiens, & d'autres Sectes qu'on craignoit 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 étoit 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 Francoise de l'intérêt de la Hollande de M. de la Court, sous le titre trompeur de *Memoires de M. le Grand Personnaire de Wit*, comme si les pensées d'un particulier, qui étoit en effet du parti de De Wit, & habile, mais qui n'avoit pas assez de connoissance des affaires publiques, ni assez de capacité, pour écrire comme auroit pu faire ce grand Ministre d'Etat, pouvoient passer pour des productions de l'un des premiers hommes de son temps.

376. Je vis M. de la Court, aussi-bien que Spinoza, à mon retour de France par l'Angleterre & par la Hollande, & j'appris d'eux quelques bonnes anecdotes sur les affaires de ce tems-là. M. Bayle dit p. 2770. que Spinoza étudia la Langue Latine sous un Medecin, nommé François Van den Ende; & rapporte en même-tems après M. Sebatien Kortholt (qui en parle dans la Préface de la seconde édition du Livre de feu Monsieur son Pere, de *tribus Impostoribus*, *Herberto L. B. de Cherbury, Hobbes & Spinoza*) qu'une fille enseigna le Latin à Spinoza, & qu'elle se maria ensuite avec M. Kerkering, qui étoit son disciple en même-tems que Spinoza. Là-dessus je remarque, que cette Demoiselle étoit fille de M. Van den Ende, & qu'elle soulageoit son Pere dans la fonction d'enseigner. Van den Ende, qui s'appelloit aussi *A sinibus*, alla depuis à Paris, & y tint des Pensionnaires au Fauxbourg S. Antoine. Il passoit pour excellent dans la Didactique, & il me dit, quand je l'y allai voir, qu'il pareroit que ses Auditeurs seroient toujours attentifs à ce qu'il diroit. Il avoit aussi alors avec lui une jeune fille qui parloit Latin, & faisoit des démonstrations de Géométrie. Il s'étoit infinué auprès de M. Arnaud; &





les Jésuites commençoient 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 présience, ni la providence de Dieu ne sauroient faire tort ni à sa justice & 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, & sa bonté, par rapport à nos actions mauvaises, & 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, & 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 & en nos actions, autant qu'il l'enveloppe de la perfection; mais que ce qu'il y a là-dedans de limité & 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

port aux limitations ou négations qu'elle renferme, & 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, & je crois avoir expliqué cela d'une manière assez intelligible. S. Augustin a déjà fait valoir cette pensée, & S. Basile a dit quelque chose d'approchant dans son Hexaëmeron Homil. 2. *que le vice n'est pas une substance vivante & animée, mais une affection de l'ame 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 (qu'il appelle Théologien Allemand, mais il est Jurisconsulte de profession, Conseiller des Ducs de Saxe) qui blâme S. 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 pourroit soutenir que Dieu a permis le mal physique par conséquence, en permettant le mal moral qui en est la source. Il paroît que les Stoïciens ont aussi connu combien l'entité du mal est mince.





Ces paroles d'Épictète le marquent : *Sicut aberrandi causa meta non ponitur, sic nec natura mali in mundo existit.*

379. On n'avoit donc point besoin de recourir à un principe du mal, comme S. 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'étoit une opinion que Platon avoit mise dans son *Timée*. Aristote l'en a blâmé (dans son 3. Livre du Ciel, chap. 2.) parce que, selon cette doctrine, le désordre seroit original & naturel, & l'ordre seroit introduit contre la nature. Ce qu'Anaxagore a évité, en faisant reposer la matière jusqu'à ce que Dieu l'a remuée; & Aristote l'en loue au même endroit. Suivant Plutarque (*de Iside* & *Osiride*, & *Tr. de numine procreatione ex Timeo*) Platon reconnoissoit dans la matière une certaine ame ou force mal-faisante, rebelle à Dieu: c'étoit un vice réel, un obstacle aux projets de Dieu. Les Stoïciens aussi ont cru que la matière étoit la source des défauts, comme Juste Lipsé l'a montré dans le premier Livre de la Physiologie des Stoïciens.

380. Aristote a eu raison de rejeter le chaos;

chaos; mais il n'est pas aisé toujours de bien démêler le sentiment de Platon, & encore moins celui de quelques autres Anciens dont les ouvrages sont perdus. Kepler, Mathématicien moderne des plus excellens, a reconnu une espèce d'imperfection dans la matière, lors même qu'il n'y a point de mouvement déréglé: 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, & 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 & un exemple, & ne sauroit être la source même du mal, & de l'imperfection. Nous avons déjà montré que cette source se trouve dans les formes ou idées des possibles; car elle doit être éternelle, & la matière ne l'est pas. Or Dieu ayant fait toute réalité positive qui n'est pas éternelle, il auroit fait la source du mal, si elle ne consistoit pas dans la possibilité des choses ou des

Q 6 for.



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: & c'est ce qui fait la difficulté dont il s'agit ici. Durand de S. Portien, le Cardinal Aureolus, Nicolas Taurellus, le Pere Louis de Dole, Monsieur Bernier, & quelques autres, parlant de ce concours, ne l'ont voulu que général, de peur de faire du tort à la liberté de l'homme & 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 paroît craindre que la Créature ne soit pas assez dépendante de Dieu. Il va jusqu'à refuser l'action aux Créatures; il ne reconnoît pas même de distinction réelle entre l'accident & la substance.

382. Il fait sur-tout grand fonds sur cette doctrine reçue dans les Ecoles, que la Conservation est une Création continuée.

nuée. En conséquence de cette doctrine, il semble que la Créature n'existe jamais, & qu'elle est toujours naissante & toujours mourante, comme le tems, le mouvement, & autres Etres successifs. Platon l'a cru des choses matérielles & sensibles, disant qu'elles sont dans un flux perpétuel, *semper fluunt, nunquam sunt*. Mais il a jugé tout autrement des substances immatérielles, qu'il considéroit comme seules véritables: en quoi il n'avoit pas tout-à-fait tort. Mais la création continuée regarde toutes les Créatures sans distinction. Plusieurs bons Philosophes ont été contraires à ce dogme, & M. Bayle rapporte que David du Rodon, Philosophe célèbre parmi les François attachés à Geneve, l'a refusé exprès. Les Arminiens aussi ne l'approuvent gueres, ils ne font 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 faudroit considérer les raisons sur lesquelles ce dogme est appuyé. Les Cartesiens, 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



du tems 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, & M. Bayle (Auteur peut-être de ce même Avis) le rapporte (Rép. au Provincial, ch. 141. p. 771. T. 3.) 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 foi, *per se*, si rien ne l'empêche. C'est la différence qu'on peut faire entre l'essentiel & 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'auroit déjà fait cesser plutôt.

384. Feu M. Erhard Weigel Mathématicien & Philosophe célèbre à Jena; connu par son *Analysis Euclidea*, sa Philosophie Mathématique, quelques Inventions mécaniques assez jolies, & enfin par la peine qu'il s'est donnée de porter  
les

les Princes Protestans de l'Empire à la dernière réforme de l'Almanac, dont il n'a pourtant pas vu le succès; M. Weigel, dis-je, communiquoit à ses amis une certaine démonstration de l'existence de Dieu, qui revenoit en effet à cette création continuée. Et comme il avoit coutume de faire des parallèles entre compter & raisonner, témoin sa *Morale Arithmétique raisonnée* (*rechnenschaftliche Sittenlehre*), il disoit que le fondement de sa démonstration étoit ce commencement de la Table Pythagorique, *une fois un est un*. Ces unités répétées étoient les momens de l'existence des choses, dont chacun dépendoit 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 ressuscite, qui ne feroit être autre que Dieu. Mais on auroit besoin d'une preuve plus exacte pour appeler cela une démonstration. Il faudroit prouver que la Créature sort toujours du néant, & y retombe d'abord; & particulièrement il faut faire voir que le privilège de durer plus d'un moment par sa nature, est attaché au seul Etre nécessaire. Les difficultés sur la composition  
du



du *Continuum*, entrent aussi dans cette matiere. Car ce dogme paroît résoudre le tems en momens: au lieu que d'autres regardent les momens & les points comme de simples modalités du continu, c'est-à-dire comme des extrémités des parties qu'on y peut assigner, & 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 present sujet, est que la Créature dépend continuellement de l'opération Divine, & qu'elle n'en dépend pas moins depuis qu'elle a commencé, que dans le commencement. Cette dépendance porte, qu'elle ne continueroit pas d'exister, si Dieu ne continuoit pas d'agir; enfin que cette action de Dieu est libre. Car si c'étoit une émanation nécessaire, comme celle des propriétés du cercle, qui coulent de son essence, il faudroit dire que Dieu a produit d'abord la Créature nécessairement; ou bien, il faudroit faire voir comment, en la créant une fois, il s'est imposé la nécessité de la conserver. Or rien n'empêche que cette action conservative ne soit appelée production, & même création, si l'on veut. Car la dépendance étant aussi grande dans la suite,

te, que dans le commencement, la dénomination extrinseque, 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, & voyons ce que M. Bayle en paroît inférer, (p. 771.) après l'Auteur de l'Avis sur le Tableau du Socinianisme, opposé à Monsieur Jurieu. *Il me semble (dit cet Auteur) qu'il en faut conclure que Dieu fait tout, & 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 nécessairement le dire dans ce système, il me crée avec telle action, tel mouvement & telle détermination. On ne peut dire que Dieu me crée premierement, & qu'étant créé, il produise avec moi mes mouvements & 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 Etre sans forme, comme une Espece, ou quelque autre des Universaux de*  
Lo-

Logique. Je suis un individu ; il me crée  
 & conserve comme tel, étant tout ce que  
 je suis dans cet instant avec toutes mes dé-  
 pendances. La seconde raison est, que Dieu  
 me créant en cet instant, si l'on dit qu'en-  
 suite il produise avec moi mes actions, il  
 faudra nécessairement concevoir un autre  
 instant pour agir. Or ce seroit deux ins-  
 tans, 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 mo-  
 ment de la première création. L'Autour de  
 cet Avis en tire des conséquences bien  
 dures, que l'on se peut imaginer ; & té-  
 moigne à la fin, que l'on auroit bien  
 de l'obligation à quiconque apprendroit  
 aux Approbateurs de ce Système à se ti-  
 rer de ces épouvantables absurdités.

387. M. Bayle le pousse encore davanta-  
 ge. Vous savez, dit-il, (p. 775.) que l'on  
 démontre dans les Ecoles (il cite Arriaga disp.  
 6. Phys. sect. 9. & præsertim sub sect. 3.)  
 que la Créature ne sauroit être ni la cause  
 totale, ni la cause partielle de sa conserva-  
 tion ; car si elle l'étoit, elle existeroit avant  
 que d'exister, ce qui est contradictoire. Vous  
 savez qu'on raisonne de cette façon : ce qui  
 se

se conserve, agit ; or ce qui agit existe,  
 & rien ne peut agir, avant que d'avoir son  
 existence complète ; donc si une Créature  
 se conservoit, elle agiroit avant que d'être.  
 Ce raisonnement n'est pas fondé sur des proba-  
 bilités, mais sur les premiers principes  
 de la Métaphysique, non entis nulla sunt  
 accidentia, operari sequitur esse, clairs  
 comme le jour. Allons plus avant. Si les  
 Créatures concouroient avec Dieu [on en-  
 tend ici un concours actif, & non pas un  
 concours d'instrument passif] pour se con-  
 server, elles agiroient avant que d'être : l'on  
 a démontré cela. Or si elles concouroient  
 avec Dieu pour la production de quelque au-  
 tre chose, elles agiroient aussi avant que  
 d'être ; il est donc aussi impossible qu'elles  
 concourent avec Dieu pour la production  
 de quelque autre chose, [comme le mouve-  
 ment 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 continue, & que tout ce  
 qu'il y a d'hommes au monde doivent avouer  
 qu'elles ne peuvent concourir avec Dieu, au  
 premier moment de leur existence, ni pour  
 se produire, ni pour se donner aucune  
 modalité, car ce seroit agir avant que  
 d'être.



d'être; [notez que Thomas d'Acquin, & plusieurs autres Scholastiques, enseignent que si les Anges avoient péché au premier moment de leur création, Dieu seroit l'Auteur du péché: voyez le Feuillant Pierre de Saint Joseph, p. 318. & seq. du *Suavis Concordia humane libertatis*; c'est un signe qu'ils reconnoissent qu'au premier instant la Créature ne peut point agir en quoi que ce soit] il s'ensuit évidemment qu'elles ne peuvent concourir avec Dieu dans nul des momens suivans, ni pour se produire elles-mêmes, ni pour produire quelque autre chose. Si elles y pouvoient concourir au second moment de leur durée, rien n'empêcheroit qu'elles n'y pussent concourir au premier moment.

388. Voici comment il faudra répondre à ces raisonnemens. Supposons que la Créature soit produite de nouveau à chaque instant; accordons aussi que l'instant exclut toute priorité de tems, étant indivisible: mais faisons remarquer qu'il n'exclut pas la priorité de nature, ou ce qu'on appelle antériorité *in Signo rationis*, & qu'elle suffit. La production, ou action, par laquelle Dieu produit, est antérieure de nature à l'existence de la Créature prise en elle-même, avec sa nature & ses pro-

propriétés nécessaires, est antérieure à ses affections accidentelles & à ses actions; & cependant toutes ces choses se trouvent dans le même moment. Dieu produit la Créature conformément à l'exigence des instans précédens, suivant les loix de sa sagesse; & la Créature opere conformément à cette nature, qu'il lui rend en la créant toujours. Les limitations & 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 & le crime y naissent par l'opération interne libre de la Créature, autant qu'il y en peut avoir dans l'instant, & qui devient notable par la répétition.

389. Cette antériorité de nature est ordinaire en Philosophie; c'est ainsi qu'on dit, que les decrets de Dieu ont un ordre entre eux. Et lorsqu'on attribue à Dieu (comme de raison) l'intelligence des raisonnemens & des conséquences des Créatures, de telle sorte que toutes leurs démonstrations & 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 connoit, un ordre de nature, sans aucun ordre ou

in-





intervalle du tems, qui le faisoit avancer en connoissance, & passer des prémisses à la conclusion.

390. Je ne trouve rien dans les raisonnemens qu'on vient de rapporter, à quoi cette consideration ne satisfaisse. Lorsque Dieu produit la chose, il la produit comme un individu, & non pas comme un universel de Logique, je l'avoue; mais il produit son essence avant les accidens, sa nature avant ses operations, suivant la priorité de leur nature, & *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 loix de sa sagesse nonobstant le péché, qui va être produit d'abord par la Créature. Mais il est vrai que Dieu n'auroit point créé l'ame au commencement dans un état où elle auroit péché dès le premier moment, comme les Scholastiques l'ont fort bien observé: car il n'y a rien dans les loix 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 ame; & c'est ce que pouvoit

ré-

répondre l'Abbé que M. Bayle introduit dans son Dictionnaire (artic. Pyrrhon. 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 maniere 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, & particulièrement de son operation interne; comme seroit 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 accidens distingués de la substance. *Les raisons*, dit-il, *que nos Philosophes modernes ont fait servir à démontrer que les accidens ne sont pas des Etres réellement distingués de la substance, ne sont pas de simples difficultés; ce sont des arguments qui accablent, & qu'on ne sauroit résoudre. Prenez la peine, (ajoute-t-il) de les chercher ou dans le P. Maignan, ou dans le P. Mallebranche, ou dans Monsieur Cailli (Professeur en Philosophie à Caen) ou dans les Accidentia profligata du P. Saguens disciple du P. Maignan, dont on trouve l'extrait dans les Nouvel-*

les



les de la République des Lettres, Juin 1702; ou si vous voulez qu'un seul Auteur vous suffise, choisissez Dom François Lami Religieux Benedictin, & l'un des plus forts Cartesiens qui soient en France. Vous trouverez parmi ses Lettres Philosophiques, imprimées à Trevoux l'an 1703, celle où par la methode des Geometres il démontre, que Dieu est l'unique vraie cause de tout ce qui est réel. Je souhaiterois de voir tous ces Livres: & 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 & absolues, ou des perfections, *Cause seconde agens in virtute prime.* Mais lorsqu'on comprend les limitations & 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 seroit la cause du péché, & même la cause unique.

393. Il est bon d'ailleurs qu'on prenne garde, qu'en fondant les substances avec les accidens, en ôtant l'action aux substances créées, on ne tombe dans le Spinosisme, qui est un Cartesisme ou tré. Ce qui n'agit point, ne merite point le nom de substance: si les accidens ne  
sont

sont point distingués des substances; si la substance créée est un Etre successif, comme le mouvement; si elle ne dure pas au-delà d'un moment, & ne se trouve pas la même, (durant quelque partie assignable du tems) non plus que ses accidens; si elle n'opere point, non plus qu'une figure de Mathématique, ou qu'un nombre: pourquoi ne dira-t-on pas comme Spinosa, que Dieu est la seule substance, & que les Créatures ne sont que des accidens, ou des modifications? Jusqu'ici on a cru que la substance demeure, & que les accidens changent; & 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, & 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 & leurs accidens, est, que si les Créatures produisent des accidens, elles auroient une puissance créatrice & annihilatrice: de sorte qu'on ne sauroit faire la moindre action sans créer un nombre innombrable d'Etres réels, & sans en réduire au néant une infinité. En ne remuant la langue que pour crier ou pour*  
Théodicée Tome II. R man.

manger, ou crée autant d'accidens, qu'il y a de mouvemens des parties de la langue, & l'on détruit autant d'accidens, qu'il y a de parties de ce qu'on mange, qui perdent leur forme, qui deviennent du chyle, du sang, &c. Cet argument n'est qu'une espece d'épouvantail. Quel mal y a-t-il qu'une infinité de mouvemens, une infinité de figures, naissent & disparaissent à tout moment dans l'Univers, & même dans chaque partie de l'Univers? On peut démontrer d'ailleurs que cela se doit.

395. Pour ce qui est de la création prétendue des accidens, 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 *creation*, & c'est abuser des termes, que d'en épouvanter le monde. Dieu produit des substances de rien, &

les

les substances produisent des accidens par les changemens de leurs limites.

396. Pour ce qui est des Ames ou des Formes substantielles, M. Bayle a raison d'ajouter, qu'il n'y a rien de plus incommode pour ceux qui admettent les formes substantielles, que l'objection que l'on fait, qu'elles ne pourroient être produites que par une véritable création; & que les Scholastiques font pitié, quand ils tâchent d'y répondre. Mais il n'y a rien de plus commode pour moi, & pour mon système, que cette même objection: puisque je soutiens que toutes les Ames, Entelechies ou forces primitives, formes substantielles, substances simples, ou Monades, de quelque nom qu'on les puisse appeler, ne sauroient 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'Entelechie primitive; de même que les figures sont des modifications de la matiere. 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. & seqq.) que les ames ne sauroient

R 2                    naître

naitre naturellement, ni être tirées les unes des autres; & qu'il faut, ou que la nôtre soit créée, ou qu'elle soit préexistante. J'ai même montré un certain milieu entre une création & une préexistence entière, en trouvant convenable de dire que l'ame, préexistante dans les semences depuis le commencement des choses, n'étoit que sensitive; mais qu'elle a été élevée au degré supérieur, qui est la Raison, lorsque l'homme, à qui cette ame doit appartenir, a été conçu; & que le corps organisé, accompagnant toujours cette ame depuis le commencement, mais sous bien des changemens, a été déterminé à former le corps humain. J'ai jugé aussi qu'on pouvoit attribuer cette élévation de l'ame 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'aurois mieux me passer du miracle dans la generation de l'homme, comme dans celle des autres animaux: & cela se pourra expliquer, en concevant que dans ce grand nombre d'ames & d'animaux, ou du moins de corps organiques vivans qui sont dans les semences, ces ames seules qui sont detti-

destinées à parvenir un jour à la Nature humaine, enveloppent la Raison qui y paroitra un jour, & que les seuls corps organiques sont préformés & prédisposés à prendre un jour la forme humaine; les autres petits animaux ou vivans feminaux, ou rien de tel n'est créé, étant essentiellement différens d'eux, & n'ayant rien que d'inférieur en eux. Cette production est une maniere de *Transduction*, mais plus traitable que celle qu'on enseigne vulgairement: elle ne tire pas l'ame d'une ame, mais seulement l'anime d'un animé; & elle évite les miracles fréquens d'une nouvelle création, qui feroient entrer une ame neuve & nette dans un corps qui la doit corrompre.

398. Je suis cependant du sentiment du R. P. Mallebranche, qu'en general la création, entendue comme il faut, n'est pas aussi difficile à admettre qu'on pourroit penser, & 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, *Meditat. Chrétienne*, 9. n. 3.) *Ils s'imaginent que la Création est impossible, parcequ'ils ne conçoivent pas que la*

R 3 puif-



puissance de Dieu soit assez grande pour faire de rien quelque chose. Mais conçoit-ils mieux que la puissance de Dieu soit capable de remuer un feu ? Il ajoute encore fort bien : (n. 5.) Si la Matière étoit incréée, Dieu ne pourroit la mouvoir, ni en former aucune chose. Car Dieu ne peut remuer la Matière, ni l'arranger avec sagesse, sans la connoître. Or Dieu ne peut la connoître, s'il ne lui donne l'être : il ne peut tirer ses connoissances 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 voudroit tirer, que notre ame ne sauroit agir. Voici comme il en parle, (ch. 141. p. 765.) *Il a trop de connoissance du Cartésianisme, (c'est d'un habile adverfaire 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, & que notre ame est un sujet purement passif à l'égard des sensations & des idées, & des sentimens de douleur & de plaisir, &c. Si l'on n'a point poussé la chose jusqu'aux volitions, c'est à cause des vérités révélées; sans ce-*  
la,

la, les actes de la volonté se seroient trouvés aussi passifs que ceux de l'entendement. Les mêmes raisons qui prouvent que notre ame ne forme point nos idées, & ne remue point nos organes, prouveroient aussi qu'elle ne peut point former nos actes d'amour & nos volitions, &c. Il pouvoit 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 prouveroient trop. Elles seroient Dieu auteur du péché. J'avoue que l'ame ne sauroit remuer les organes par une influence physique, car je crois que le corps doit avoir été formé de telle sorte par avance, qu'il fût en tems & lieu ce qui répond aux volontés de l'ame; quoiqu'il soit vrai cependant que l'ame est le principe de l'opération. Mais de dire que l'ame ne produit point ses pensées, ses sensations, ses sentimens de douleur & 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 les actions & passions internes; & à parler dans la rigueur métaphysique, elle n'en a point d'autres que celles qu'elle produit. Ceux  
R 4 qui

qui sont d'un autre sentiment, & qui sont Dieu seul acteur, s'embarassent 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. Écoutez son discours, ( pag. 767. & seqq. ) *C'est une chose étonnante, que presque tous les Philosophes [ il en faut excepter les Interpretes d'Aristote, qui ont admis un intellect universel, distinct de notre ame, & la cause de nos intelligences : voyez dans le Dictionn. histor. & crit. la remarque 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, & de l'autre, qu'il ne pourroit couvrir deux points, s'il ignoroit comment il faut couvrir ? Est-ce que couvrir 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, & sans que l'on ait jamais appris cette*  
*for-*

*sorte de peinture ? Ne pavoit-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 serviroit de rien à ouvrir un coffre, si nous ignorions comment il faut l'employer ; & cependant nous nous figurons que notre ame 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 viennent point, & 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 seroit-on sur la preuve de sentiment, qui paroît si démonstrative à M. Jaquelot ? L'autorité sur nos idées est-elle plus souvent trop courte, que l'autorité sur nos volitions ? Si nous comptons bien, nous trouverions dans le cours de notre vie plus de velleités que de volitions : c'est-à-dire plus de témoignages de la servitude de notre volonté, que de son empire. Combien de fois un*  
*R 5* *né.*



même homme n'éprouve-t il pas qu'il ne pourroit faire un certain acte de volonté, [ par exemple, un acte d'amour pour un homme qui viendroit de Posséder : un acte de mépris d'un beau Sonnet qu'il auroit fait : un acte de haine par une Maîtresse : un acte d'approbation d'une Epigramme ridicule. Notez que je ne parle que d'actes internes, exprimé par un je veux, comme, je veux mépriser, approuver, &c. ] y eut-il cent pistoles à gagner sur le champ, & souhaitait-il avec ardeur de gagner ces cent pistoles, & s'aminât-il de l'ambition de se convaincre par une preuve d'expérience qu'il est le maître chez soi ?

492. Pour révenir 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 véritable cause efficiente d'un effet doit le connaître, & 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 sauroit concevoir que cela ne soit point nécessaire à un véritable agent. Or si nous nous examinons bien, nous serons très convaincus, qu'indépendamment de l'expérience, notre ame sait aussi

peu

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 savoit 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, & que du mouvement des esprits qui font remuer nos bras ? [ Notez qu'on ne prétend 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 fels, les métaux, les plantes, les animaux, & mille autres corps animés ou inanimés, savent-ils comment se fait ce qu'ils font, & ont-ils besoin de le savoir ? Faut-il qu'une goutte d'huile ou de graisse entende la Geometrie, 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, parceque nous le voulons ; elles se forment en nous, elles se forment par nous, non pas en conséquence de notre volonté, mais suivant notre nature & celle

R 6 des

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'ame est un automate spirituel, encore plus admirable; & que c'est par la préformation divine qu'elle produit ces belles idées, où notre volonté n'a point de part, & où notre art ne sauroit atteindre. L'operation des Automates spirituels, c'est-à-dire des Ames, n'est point mécanique; mais elle contient éminemment ce qu'il y a de beau dans la Mécanique: les mouvemens, développés dans les corps, y étant concentrés par la representation, comme dans un Monde idéal, qui exprime les loix du Monde actuel & 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 sentimens, & 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: & 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'ame puisse connoître distinctement toute sa nature, & s'apercevoir comment ce nombre innombrable de petites perceptions, entassées, ou plutôt concentrées ensemble, s'y forme: il faudroit 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 *Velleités*, ce ne sont qu'une espèce fort imparfaite de volontés conditionnelles. Je voudrois, si je pouvois, *liberet*, si licret: & dans le cas d'une velleité, nous ne voulons pas proprement vouloir, mais pouvoir. C'est ce qui fait qu'il n'y en a point en Dieu, & il ne faut point les confondre avec les volontés antécédentes. J'ai assez expliqué ailleurs, que notre empire sur les volitions ne sauroit être que d'une manière indirecte, & qu'on seroit malheureux, si l'on étoit assez le maître chez soi pour pouvoir vouloir sans sujet, sans rime & sans raison. Se plaindre de n'avoir

voir pas un tel empire, ce seroit raisonner comme Pline, qui trouvoit à redire à la puissance de Dieu, parcequ'il ne se peut point détruire.

405. J'avois 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 Boece, dont j'ai déjà fait mention, j'ai cru qu'il seroit à propos d'en rapporter le précis, en gardant la forme du dialogue, & puis de poursuivre où il finit, en continuant la fiction qu'il a commencée : & cela bien moins pour égayer la matière, que pour m'expliquer, sur la fin de mon Discours, de la manière la plus claire & la plus populaire qui me soit possible. Ce Dialogue de Valla, & ses Livres sur la Volupté & le vrai Bien, sont assez voir qu'il n'étoit pas moins Philosophe, qu'Humaniste. Ces quatre Livres étoient opposés aux quatre Livres de la Consolation de Boece, & le Dialogue au cinquième. Un certain Antoine Glarca 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 & l'injustice.

le châtiment & la récompense dans cette vie, & dans la vie 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 sai que vous me pouvez donner ces ailes, comme un autre Dedale, pour sortir de la prison de l'Ignorance, & 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 Boece, qui a l'approbation générale. Je ne sai s'il a bien compris lui-même ce qu'il dit de l'entendement de Dieu, & de l'éternité supérieure au tems. Et je vous demande votre sentiment sur sa manière d'accorder la préséance avec la liberté. *Laurent.* J'appréhende de choquer bien des gens, en refusant 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 diné chez moi, vous ne demanderez point que je vous donne à souper: c'est-à-dire, je desire, 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 étoit nécessaire qu'il trahit, il étoit impossible qu'il ne trahit pas. Il n'y a point d'obligation à l'impossible. Il ne pechoit donc pas, il ne méritoit point d'être puni. Cela détruit la justice & 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 étoit nécessaire, puisqu'elle étoit prévue. *Laur.* Si ma science ne fait pas que les choses passées ou présentes existent, ma présience ne fera pas non plus exister les futures.

408. *Ant.* Cette comparaison est trompeuse : le présent ni le passé ne sauroient être changés, ils sont déjà nécessaires ; mais le futur, muable en foi, devient fixe & nécessaire par la présience. Feignons qu'un Dieu du Paganisme se vante de savoir l'avenir : je lui demanderai s'il fait quel pied je mettrai devant, puis je ferai le contraire de ce qu'il aura prédit. *Laur.* Ce Dieu fait ce que vous voudrez faire. *Ant.* Comment le fait-il, puisque je ferai le contraire de ce qu'il dit, & je suppose qu'il dira ce qu'il pense ? *Laur.* Votre

tre fiction est fautive : Dieu ne vous répondra pas ; ou bien s'il vous répondoit, la vénération que vous auriez pour lui, vous feroit hâter de faire ce qu'il auroit dit : sa prédiction vous feroit 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 présience, & distinguons entre le nécessaire & le certain. Il n'est pas impossible que ce qui est prévu, n'arrive pas ; mais il est infailible 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, arrivoit actuellement, Dieu se feroit trompé. *Laur.* Les règles des Philosophes ne font 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 Tarquinus, venant à Delphes pour consulter l'Oracle d'Apollon, ait pour réponse :

*Exit*

*Exul inopis que cades irata pulsus ab arbe.*

Pauvre & 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, & vous m'annoncez un sort si malheureux ? Apollon lui dira : Votre présent m'est agréable, & je fais ce que vous me demandez, je vous dis ce qui arrivera. Je fais l'avenir, mais je ne le fais pas. Allez vous plaindre à Jupiter & aux Parques. Sextus seroit ridicule, s'il continuoit après cela de se plaindre d'Apollon ; n'est-il pas vrai ? *Aut.* 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 commetrez des adulteres, que vous serez traité à la patrie. Sextus pourroit-il repliquer : C'est vous qui en êtes la cause, ô Apollon ; vous me forcez de le faire, en le prévoyant ? *Aut.* Favoue qu'il auroit perdu le sens, s'il faisoit cette replique. *Laur.* Donc

le

le traitre Judas ne peut point se plaindre non plus de la préscience de Dieu. Et voilà la solution de la question.

410. *Aut.* Vous m'avez satisfait au de là de ce que j'esperois, vous avez fait ce que Boece n'a pu faire : je vous en ferai obligé toute ma vie. *Laur.* Cependant poursuivons encore un peu notre historiette. Sextus dira : Non, Apollon, je ne veux point faire ce que vous dites. *Aut.* Comment ! dira le Dieu, je serois donc un menteur ? Je vous le repete encore, vous ferez tout ce que je viens de dire. *Laur.* Sextus prieroit peut-être les Dieux de changer les destins, de lui donner un meilleur cœur. *Aut.* On lui répondroit :

*Desine fata Deum scētī spectare precando.*

Il ne sauroit faire mentir la préscience 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, moi pauvre Sextus, que les Dieux font chacun tel qu'il est. Jupiter a fait le loup ravissant, le lievre timide, l'âne sot, & le lion courageux, Il vous a donné une ame méchante &

in-



incorrigible ; vous agirez conformément à votre naturel , & 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 ; & Sextus lui répondroit : Jupiter condamne donc en moi son propre crime , & c'est lui qui est le seul coupable. Il me pouvoit faire tout autre ; mais fait comme je suis , je dois agir comme il a voulu. Pourquoi donc me punit-il ? Pouvois-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 & Jupiter , pour vous faire distinguer la présience & la providence divine. J'ai fait voir , qu'Apollon , que la présience , ne nuisent point à la liberté ; mais je ne saurois vous satisfaire sur les decrets de la volonté de Jupiter , c'est-à-dire sur les ordres de la Providence. *Ant.* Vous m'avez tiré d'un abîme , & vous me replongez dans un autre abîme plus grand. *Laur.* Souvenez-vous de notre contrat ; je vous ai fait diner , & vous me demandez de vous donner aussi à souper.

412. *Ant.* Je vois maintenant votre  
fi-

fineille : vous m'avez attrapé , ce n'est pas un contrat de bonne foi. *Laur.* Que voulez-vous que je fasse ? Je vous ai donné du vin & des viandes de mon cru ; que mon petit bien peut fournir ; pour le Nectar & l'Ambrosie , vous les demanderez aux Dieux : cette divine nourriture ne se trouve point parmi les hommes. Ecoutez S. Paul , ce vaisseau d'élection qui a été ravi jusqu'au troisième Ciel : qui y a entendu des paroles inexprimables ; 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 connoissons pas les raisons qu'il en peut avoir , mais *c'est assez qu'il soit très-bon & très sage , pour nous faire juger qu'elles sont bonnes.* Et comme il est juste aussi , il s'ensuit que ses decrets & 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 & impure , de  
boue,





houe. Mais Adam, mais les Anges étoient faits d'argent & d'or, & ils n'ont pas laissé de pecher. On est encore endurci quelquefois après la régénération. Il faut donc chercher une autre cause du mal, & je doute que les Anges mêmes la sachent. Ils ne laissent pas d'être heureux, & de louer Dieu. Boëce a plus écouté la réponse de la Philosophie, que celle de S. Paul; c'est ce qui l'a fait échouer. Croyons à Jésus-Christ, il est la vertu & la sagesse de Dieu; il nous apprend que Dieu veut le salut de tous: qu'il ne veut point la mort du pecheur. Fions nous donc à la miséricorde Divine, & ne nous en rendons pas incapables par notre vanité, & 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, & 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 & Delphes, va trouver Jupiter à Dodone. Il fait des Sacrifices, & puis il étale ses plaintes. Pourquoi m'avez-vous condamné, ô grand Dieu, à être méchant, à être

être malheureux? Changez mon sort & mon cœur, ou reconnoissez 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 fais 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, & s'abandonna à son destin. *Théodore*, le grand Sacrificateur, qui avoit assisté au Dialogue du Dieu avec *Sextus*, adressa ces paroles à *Jupiter*: votre sagesse est adorable, ô grand Maître des Dieux. Vous avez vaincu 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 fideles adorateurs sont étonnés: ils souhaiteroient d'admirer votre bonté, aussi-bien que votre grandeur; il dépendoit de vous de lui donner une autre volonté. *Jupiter*. Allez à ma fille *Palas*, elle vous apprendra ce que je devois faire.

414. *Théodore* fit le voyage d'Athenes: on lui ordonna de coucher dans le



le Temple de la Déesse. En songeant, il se trouva transporté dans un pays inconnu. Il y avoit là un Palais, d'un brillant inconcevable & d'une grandeur immense. La Déesse *Pallas* parut à la porte, environnée des rayons d'une majesté éblouissante,

*Qualisque videri  
Caliculis & quanta solet.*

Elle toucha le visage de *Théodore* d'un rameau d'olivier, qu'elle tenoit dans la main. Le voilà devenu capable de soutenir le divin éclat de la fille de Jupiter, & de tout ce qu'elle lui devoit 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; & Jupiter en ayant fait la revue avant le commencement du Monde existant, a digéré les possibilités en Mondes, & a fait le choix du meilleur de tous. Il vient quelquefois visiter ces lieux, pour se donner le plaisir de recapituler les choses, & de renouveler son propre choix, où il ne peut manquer de se complaire. Je n'ai qu'à parler, & nous allons voir tout un Monde.

Monde, que mon pere pouvoit produire, où se trouvera représenté tout ce qu'on en peut demander; & par ce moyen on peut savoir encore ce qui arriveroit, si telle ou telle possibilité devoit exister. Et quand les conditions ne seront pas assez déterminées, il y aura autant qu'on voudra de tels Mondes differens entre eux, qui répondront differemment à la même question, en autant de manieres qu'il est possible. Vous avez appris la Geometrie, 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, & qu'il y en a une infinité, ils tombent tous dans ce que les Geometres appellent un lieu, & ce lieu au moins (qui est souvent une ligne) sera déterminé. Ainsi vous pouvez vous figurer une suite réglée de Mondes, qui contiendront tous & seuls le cas dont il s'agit, & en varieront les circonstances, & les consequences. Mais si vous posez un cas qui ne differe du Monde actuel que dans une seule chose définie & 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

*Théodice* Tome II. S le

le même Sextus que vous avez vu, (cela ne se peut, il porte toujours avec lui ce qu'il fera) mais des Sextus approchans, qui auront tout ce que vous connoissez déjà du véritable Sextus, mais non pas tout ce qui est déjà dans lui, sans qu'on s'en apperçoive, ni par conséquent tout ce qui lui arrivera encore. Vous trouverez dans un Monde, un Sextus fort heureux & élevé, dans un autre un Sextus content d'un état médiocre, des Sextus de toute espee, & d'une infinité de façons.

415. Là-dessus *la Déesse* mena Théodore dans un des appartemens: quand il y fut, ce n'étoit plus un appartement, c'étoit un Monde,

*Solemne suum, sua sidera norat.*

Par l'ordre de *Pallas* on vit paroître Dodone avec le Temple de Jupiter, & *Sextus* qui en sortoit: on l'entendoit dire, qu'il obéiroit au Dieu. Le voilà qui va à une Ville placée entre deux mers, semblable à Corinthe. Il y achete un petit Jardin; en le cultivant il trouve un trésor; il devient un homme riche, aimé, considéré; il meurt dans une grande vieill

lesse,

lesse, cheri de toute la Ville. *Théodore* vit toute sa vie comme d'un coup d'œil, & comme dans une représentation de théâtre. Il y avoit un grand volume d'écritures dans cet appartement; *Théodore* ne put s'empêcher de demander ce que cela vouloit 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, & y trouva l'Histoire de Sextus plus ample que celle qu'il avoit vue en abrégé. Mettez le doigt sur la ligne qu'il vous plaira, *lui dit Pallas*, & vous verrez représenté effectivement dans tout son détail ce que la ligne marque en gros. Il obéit, & il vit paroître toutes les particularités d'une partie de la vie de ce Sextus. On passa dans un autre appartement, & voilà un autre Monde, un autre Sextus, qui sortant du Temple, & résolu d'obéir à Jupiter, va en Thrace. Il y épousa la fille du Roi, qui n'avoit point d'autres enfans, & lui succede. Il est adoré de ses Sujets. On alloit en d'autres chambres, & on voyoit toujours de nouvelles scènes.

416. Les appartemens alloient en pyramide: ils devenoient toujours plus beaux, à mesure qu'on montoit vers la pointe, & ils representoient de plus beaux Mondes. On vint enfin dans le suprême qui terminoit la pyramide, & qui étoit le plus beau de tous; car la pyramide avoit un commencement, mais on n'en voyoit point la fin; elle avoit une pointe, mais point de base; elle alloit 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 seroit 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 salut le secours de la Déesse: une goutte d'une liqueur divine mise sur la langue le remit. Il ne se sentoit pas de joie. Nous sommes dans le vrai Monde actuel, (*dit la Déesse*) & vous y êtes à la source du bonheur. Voilà ce que Jupiter vous y prépare, si vous continuez de le servir fidelement. Voici Sextus tel qu'il est, & tel qu'il sera actuellement. Il sort du Temple tout en colère,

lère, il méprise le conseil des Dieux. Vous le voyez allant à Rome, mettant tout en desordre, violant la femme de son ami. Le voilà chassé avec son pere, battu, malheureux. Si Jupiter avoit pris ici un Sextus heureux à Corinthe, ou Roi en Thrace, ce ne seroit plus ce Monde. Et cependant il ne pouvoit manquer de choisir ce Monde, qui surpasse en perfection tous les autres, qui fait la pointe de la pyramide: autrement Jupiter auroit noncé à sa sagesse, il m'auroit bannie, moi qui suis sa fille. Vous voyez que mon Pere n'a point fait Sextus méchant; il l'étoit de toute éternité, il l'étoit toujours librement: il n'a fait que lui accorder l'existence, que sa sagesse ne pouvoit refuser au Monde où il est compris: il l'a fait passer de la region des possibles à celle des Etres 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 admirerez la beauté, lorsqu'après un heureux passage de cet état mortel à un autre meilleur, les Dieux vous auront rendu capable de la connoître.

417. Dans ce moment *Théodore* s'éveille,



veille, il rend grâces à la *Déesse*, il rend justice à Jupiter, & pénétré de ce qu'il a vu & entendu, il continue la fonction de 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.

A B R E.



A B R E G É  
D E L A  
C O N T R O V E R S E.

*Réduite à des Arguments en forme.*

QUELQUES Personnes intelligentes ont souhaité qu'on fit cette addition, & l'on a deféré d'autant plus facilement à leur avis, qu'on a eu occasion par-là de satisfaire encore à quelques difficultés, & de faire quelques remarques qui n'avoient pas encore été assez touchées dans l'Ouvrage.

**OBJECTION.** Quiconque ne prend point le meilleur parti, manque de puissance, ou de connoissance, ou de bonté.

Dieu n'a point pris le meilleur parti en créant ce Monde.

Donc Dieu a manqué de puissance, ou de connoissance, ou de bonté.

S 4

R E.

REPONSE. On nie la Mineure, c'est-à-dire la seconde prémissse de ce syllogisme; & l'adversaire la prouve par ce

PROSYLLOGISME. Quiconque fait des choses où il y a du mal, qui pouvoient être faites sans aucun mal, ou dont la production pouvoit être omise, ne prend point le meilleur parti.

Dieu a fait un Monde où il y a du mal; un Monde, dis-je, qui pouvoit être fait sans aucun mal, ou dont la production pouvoit être omise tout-à-fait.

Donc Dieu n'a point pris le meilleur parti.

REP. On accorde la Mineure de ce Prosylogisme; car il faut avouer qu'il y a du mal dans le Monde que Dieu a fait; & qu'il étoit 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 Prosylogisme, & on se pourroit 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

Par exemple, un General d'Armée aimera mieux une grande victoire avec une legere blessure, qu'un état sans blessure & sans victoire. On a montré cela plus amplement dans cet Ouvrage, en faisant même voir par des instances prises des Mathematiques, & 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 S. 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; & celui de Thomas d'Acquin, (in libr. 2. sent. dist. 32. qu. 1. 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 peché heureux, parcequ'il avoit 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 auroit eu sans cela parmi les Créatures. Et pour plus d'intelligence, on a ajouté apres plusieurs bons Auteurs, qu'il étoit de l'ordre & du bien general, que Dieu laissât à certaines Créatures l'occasion d'exercer leur liberté, lors même qu'il a pré-

S 5

vu





vu qu'elles se tourneroient au mal, mais qu'il pouvoit si bien redresser; parcequ'il ne convenoit pas que pour empêcher le péché, Dieu agit toujours d'une manière extraordinaire. Il suffit donc pour anéantir l'objection, de faire voir qu'un Monde avec le mal pouvoit être meilleur qu'un Monde sans mal: mais on est encore allé plus avant dans l'Ouvrage, & l'on a même montré que cet Univers doit être effectivement meilleur que tout autre Univers possible.

**IL OBJECTION.** 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.

**REP.** On nie la Majeure & 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, & sans preuve, que les Créatures destituées de raison, ne peuvent point entrer en comparaison & en ligne de compte avec

cel

celles qui en ont. Mais pourquoi ne se pourroit-il pas que le surplus du bien dans les Créatures non-intelligentes, qui remplissent le Monde, recompensât & 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; & il se peut que la proportion du nombre & de la quantité surpassât celle du prix & 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, & il est même fort raisonnable, que la gloire & la perfection des bienheureux soit incomparablement plus grande, que la misère & l'imperfection des damnés, & 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

S 6

ces



ces Créatures, & font des progrès dans le bien, qu'il est impossible que les damnés fassent dans le mal, quand ils approcheroient le plus près qu'il se peut de la nature des Demons, Dieu est infini, & le Demon est borné; le bien peut aller & va à l'infini, au lieu que le mal a ses bornes. Il se peut donc, & il est à croire, qu'il arrive dans la comparaison des bienheureux & des damnés, le contraire de ce que nous avons dit pouvoir arriver dans la comparaison des Créatures intelligentes & non-intelligentes; c'est-à-dire, il se peut que dans la comparaison des heureux & des malheureux, la proportion des degrés surpasse celle des nombres, & que dans la comparaison des Créatures intelligentes & 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; & même ce qu'on avance ici passe la supposition.

Mais en second lieu, quand on accorderoit 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 Créa-

Créatures intelligentes. Car il y a un nombre inconcevable de Genies; & peut-être encore d'autres Créatures raisonnables. Et un adversaire ne sauroit prouver que dans toute la Cité de Dieu, composée tant de Genies, que d'animaux raisonnables sans nombre & d'une infinité d'especes, le mal surpasse le bien. Et quoiqu'on n'ait point 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 Etats ou Gouvernemens possibles, & 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 pecher, il est toujours injuste de punir.

Or il est toujours impossible de ne point pecher; ou bien, tout peché est nécessaire.

Donc il est toujours injuste de punir.

On en prouve la Mineure.

I. PROSYLLOGISME. Tout préterminé est nécessaire.

Tout

Tout événement est prédéterminé.  
Donc tout événement (& par conséquent le péché aussi) est nécessaire.

On prouve encore ainsi cette seconde Mineure.

2. PROSYLLOG. 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.

REP. On accorde dans un certain sens la conclusion du second Prosylogisme, qui est la Mineure du premier; mais on niera la Majeure du premier Prosylogisme, c'est-à-dire, que tout prédéterminé est nécessaire: entendant par la *nécessité* de pecher, par exemple, ou par l'impossibilité de ne point pecher, ou de ne point faire quelque action, la nécessité dont il s'agit ici, c'est-à-dire celle qui est essentielle, & absolue, & qui détruit la rationalité de l'action, & la justice des châtimens. Car si quelqu'un entendoit une autre nécessité ou impossibilité, c'est-à-dire une nécessité qui ne fut que morale, ou qui ne fut qu'hypothétique (qu'on expliquera tantôt); il est manifeste qu'on lui nieroit la majeure de l'objection même. On se pourroit contenter de cette

réponse, & 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, & pour donner plus de jour à toute cette matière, en expliquant la nécessité qui doit être rejetée, & la détermination qui doit avoir lieu. C'est que la *nécessité*, contraire à la Moralité, qui doit être évitée, & qui seroit que le châtimement seroit injuste, est une nécessité insurmontable, qui rendroit toute opposition inutile, quand même on voudroit de tout son cœur éviter l'action nécessaire, & quand on seroit tous les efforts possibles pour cela. Or il est manifeste que cela n'est point applicable aux actions volontaires; puisqu'on ne les feroit point, si on ne le vouloit bien. Aussi leur prévision & 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 vaudra faire. Ces actions volontaires, & leurs suites, n'arriveront point, quoi qu'on fasse, ou soit qu'on les veuille, ou non; mais parce qu'on fera, & parce qu'on vaudra faire, ce qui y conduit. Et cela est contenu dans la prévision & dans la prédé-



termination, & en fait même la raison. Et la nécessité de tels évènements est appelée conditionnelle hypothétique, ou bien nécessité de conséquence, parce qu'elle suppose la volonté, & les autres *requisits*; au lieu que la nécessité qui détruit la Moralité, & qui rend le châtement injuste, & la récompense inutile, est dans les choses qui seront, quoi qu'on fasse, & quoi qu'on veuille faire; & en un mot, dans ce qui est essentiel: & 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 commandemens, de proposer des peines ou des prix, de blâmer ou de louer; il n'en fera ni plus, ni moins. Au lieu que dans les actions volontaires, & dans ce qui en dépend, les préceptes, armés du pouvoir de punir & de récompenser, servent très souvent, & sont compris dans l'ordre des causes qui font exister l'action. Et c'est par cette raison que non seulement les soins & les travaux, mais encore les prières sont utiles; Dieu ayant encore eu ces prières en vue, avant qu'il ait réglé les choses, & y ayant eu l'égard qui étoit convenable. C'est pourquoi le précepte qui dit, *ora*

¶

¶ *Et labora*, ( priez & travaillez ) subsiste tout entier; & non seulement ceux qui prétendent, sous le vain prétexte de la nécessité des évènements, qu'on peut négliger les soins que les affaires demandent, mais encore ceux qui raisonnent contre les prières, tombent dans ce que les Anciens appelloient déjà le *Sophisme paresseux*. Ainsi la prédétermination des évènements par les causes est justement ce qui contribue à la Moralité, au lieu de la détruire, & les causes inclinent la volonté, sans la nécessiter. C'est pourquoi la *détermination* dont il s'agit, n'est point une nécessité: il est certain (à celui qui fait tout) que l'effet suivra cette inclination; mais cet effet n'en fait point par une conséquence nécessaire, c'est-à-dire, dont le contraire implique contradiction: & 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'ame peut trouver quelque raison pour y résister, quand ce ne seroit que celle de montrer son pouvoir. Ainsi quoiqu'on ne soit jamais dans une parfaite indifféren-

ce



ce d'équilibre, & qu'il y ait toujours une prévalence d'inclination pour le parti qu'on prend; elle ne rend pourtant jamais la résolution qu'on prend absolument nécessaire.

IV. OBJECT. Quiconque peut empêcher le péché d'autrui & 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, & il y contribue plutôt par son concours & par les occasions qu'il fait naître, quoiqu'il en ait une parfaite connoissance.

Donc, &c.

REP. 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, parcequ'on ne le pourroit sans commettre soi-même un péché, ou (quand il s'agit de Dieu) sans faire une action déraisonnable. On en a donné des instances, & on en a fait l'application à Dieu lui-même. Il se peut aussi qu'on contribue au mal, & 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)

Dieu) quand, tout bien considéré, on fait ce que la Raison demande, on n'est point responsable des événemens, 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 sauroit se dispenser raisonnablement de préférer à d'autres considérations. Et c'est une volonté *consequente*, qui résulte des volontés *antecedentes*, par lesquelles on veut le bien. Je fais que quelques-uns, en parlant de la volonté de Dieu *antecedente* & *consequente*, ont entendu par l'*antecedente* celle qui veut que tous les hommes soient sauvés; & par la *consequente*, 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, & on peut dire par la même raison, que Dieu veut par sa volonté *antecedente* que les hommes ne pechent point, & que par sa volonté *consequente* ou *finale* & *decretatoire* (qui a toujours son effet) il veut permettre qu'ils pechent, cette permission étant une suite des raisons supérieures. Et on a sujet de dire généralement, que la volonté *antecedente* de Dieu va à la production du bien & à l'empêchement



ment du mal, chacun pris en soi, & comme détaché (*particulariter & secundum quid,*) Thom. 1. qu. 19. art. 6.) suivant la mesure du degré de chaque bien ou de chaque mal; mais que la volonté Divine conséquente, ou finale & totale, va à la production d'autant de biens qu'on en peut mettre ensemble, dont la combinaison devient par-là déterminée, & comprend aussi la permission de quelques maux & 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 Divines antérieures. Mais il suffit de considérer le passage cité de Thomas d'Acquin; & celui de Scot, 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, & *volonté finale* ou decretoire, au lieu de conséquente. Car on ne veut point disputer des mots.

V.

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.

REP. On pourroit se contenter de nier la Majeure, ou la Mineure, parceque 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 Etres privatifs: au premier cas, on nie la majeure, & on accorde la mineure: au second cas, on fait le contraire. On auroit 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 aisé de faire considérer que toute réalité purement positive, ou absolue, est une perfection; & 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, & par conséquent de toutes les réalités, lorsqu'on les considère comme purement positives. Mais les limitations, ou les pri-

va-





vations, 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 & les mauvaises inclinations naissent de la privation; & comment la privation est efficace par accident; & on a justifié le sentiment de Saint Augustin (lib. 1. ad Simpl. q. 2.) qui explique (par exemple) comment Dieu endureit, non pas en donnant quelque chose de mauvais à l'ame, mais parce que l'effet de sa bonne impression est borné par la résistance de l'ame, & par les circonstances qui contribuent à cette résistance; en sorte qu'il ne lui donne pas tout le bien qui surmonteroit son mal. *Nec (inquit) ab illo erogatur aliquid quo homo fit deterior, sed tantum quo fit melior non erogatur.* Mais si Dieu y avoit voulu faire davantage, il auroit 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 faudroit que le courant de la rivière fût plus rapide, que sa pente ne permet, ou que les bateaux fussent moins chargés, s'il devoit 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 sauroit être exempté de certains maux, mais qui y doivent tourner à un plus grand bien. Ce sont quelques desordres dans les parties, qui relevent 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 étoit en leur pouvoir de faire, est injuste.

Dieu le fait.

Donc &c.

**REP.** On nie la mineure de cet argument. Et l'on croit que Dieu donne toujours les aides & les graces qui suffiroient à ceux qui auroient une bonne volonté, c'est-à-dire, qui ne rejetteroient pas ces graces par un nouveau péché. Ainsi on n'ac-



n'accorde point la damnation des enfans morts sans baptême ou hors de l'Eglise, 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 avoit, il en recevra indubitablement de plus grandes dont il a besoin, comme feu M. Hulfo-man, Théologien celebre & profond à Leipsic, a remarqué quelque part; & si un tel homme en avoit manqué pendant sa vie, il les recevroit au moins à l'article de la mort.

VII. OBJECT. Quiconque donne à quelques-uns seulement, & non pas à tous, les moyens qui leur sont avoir effectivement la bonne volonté & la foi finale salutaire, n'a pas assez de bonté.

Dieu le fait.

Donc, &c.

REP. On en nie la majeure. Il est vrai que Dieu pourroit surmonter la plus grande résistance du cœur humain; & il le fait aussi quelquefois, soit par une grace interne, soit par les circonstances externes qui peuvent beaucoup sur les ames: mais il ne le fait point toujours. D'où vient cette distinction, dira-t-on, & pourquoi la bonté paroît-elle bornée? C'est

C'est qu'il n'auroit point été dans l'ordre, d'agir toujours extraordinairement, & 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 pouvoit point manquer de choisir, le portoit ainsi. On se juge par l'événement même; puisque Dieu l'a fait, il n'étoit 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 pouvoit 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.

Dieu ne peut manquer de choisir le meilleur.

Donc Dieu n'est point libre.

REP. On nie la majeure de cet argument: c'est plutôt la vraie liberté, & la

*Théodicée* Tome II. T plus



plus parfaite, de pouvoir user le mieux de son franc-arbitre, & 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, & les autres celui des âmes. Il n'y a rien de moins servile que d'être toujours mené au bien, & toujours par sa propre inclination, sans aucune contrainte, & sans aucun déplaisir. Et d'objecter que Dieu avoit donc besoin des choses externes, ce n'est qu'un Sophisme. Il les crée 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. Appeller 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 colere de Dieu.

Senèque dit quelque part, que Dieu n'a commandé qu'une fois, mais qu'il obéit toujours, parce qu'il obéit aux loix qu'il a voulu se prescrire; *semel jussit, semper parat*. Mais il auroit mieux dit, que Dieu commande toujours, & qu'il est toujours obéi; car en voulant il suit toujours le penchant de sa propre nature, & tout le reste des choses suit toujours sa volonté.

té. Et comme cette volonté est toujours la même, on ne peut point dire qu'il n'obéit qu'à celle qu'il avoit autrefois. Cependant, quoique sa volonté soit toujours inmanquable, & 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 seroit Geometrique (pour dire ainsi) ou Metaphysique, & tout à fait absolue; la contingence des choses seroit détruite, & il n'y auroit 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, & au dessus d'elles, savoir par la volonté de Dieu. Cette nécessité est appelée morale, parce que chez le Sage, *nécessaire & dû* sont des choses équivalentes; & 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 approchent de la félicité parfaite. Aussi cette manière de nécessité n'est-elle pas celle qu'on tâche d'éviter, & qui détruit la



moralité, les récompenses, les louanges. Car ce qu'elle porte n'arrive pas : quoi qu'on fasse, & 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, & la plus souhaitable, pour les Créatures qui dépendent toutes de Dieu. Si la volonté de Dieu n'avoit point pour règle le principe du meilleur, elle iroit au mal, ce qui seroit le pis; ou bien elle seroit indifférente en quelque façon au bien & au mal, & guidée par le hazard: mais une volonté qui se laisseroit toujours aller au hazard; ne vaudroit gueres 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'abandonneroit au hazard qu'en quelques cas, & en quelque manière; (comme il seroit, s'il n'alloit pas toujours entièrement au meilleur, & s'il étoit capable de préférer un moindre bien à un bien plus grand, c'est-à-dire un mal à un

un bien, puisque ce qui empêche un plus grand bien est un mal) il seroit imparfait, aussi bien que l'objet de son choix; il ne mériteroit point une confiance entière; il agiroit sans raison dans un tel cas, & le Gouvernement de l'Univers seroit comme certains jeux mi-partis entre la Raison & la Fortune. Et tout cela fait voir que cette objection, qu'on fait contre le choix du meilleur, pervertit les notions du libre & du nécessaire, & nous représente le meilleur même comme mauvais: ce qui est malin, ou ridicule.





## REFLEXIONS

SUR

L'OUVRAGE

QUE

M. HOBBS

*a publié en Anglois, de la Liberté, de la  
Necessité & du Hazard.*

I. **C**OMME la Question de la  
Necessité & de la Liberté,  
avec celles qui en dépendent,  
a été agitée autrefois entre  
le celebre Monsieur Hobbes, & Monsieur  
Jean Bramhall Evêque de Derry, par des  
Livres publiés de part & d'autre; j'ai cru  
à propos d'en donner une connoissance  
distincte ( quoique j'en aye déjà fait men-  
tion plus d'une fois; ) d'autant plus que  
ces Ecrits de M. Hobbes n'ont paru qu'en

An-

*Reflex. sur le Liv. de M. Hobbes. 439*

Anglois jusqu'ici, & que ce qui vient  
de cet Auteur contient ordinairement quel-  
que chose de bon & d'ingenieux. L'Evêque  
de Derry & M. Hobbes s'étant rencon-  
trés à Paris chez le Marquis depuis Duc  
de Newcastle l'an 1645, entrerent en  
debat sur cette matiere. La dispute se pas-  
sa avec assez de moderation; mais l'Evê-  
que envoya un peu après un Ecrit à My-  
lord Newcastle, & souhaita qu'il portât  
M. Hobbes à y répondre. Il répondit;  
mais il marqua en même tems qu'il de-  
siroit qu'on ne publiât point sa réponse,  
parce qu'il croyoit que des personnes mal  
instruites peuvent abuser de dogmes com-  
me les siens, quelque veritables qu'ils  
pourroient être. Il arriva cependant que  
M. Hobbes en fit part lui-même à un  
ami François, & permit qu'un jeune An-  
glois en fit la traduction en François en  
faveur de cet ami. Ce jeune homme gar-  
da une copie de l'original Anglois, & le  
publia depuis en Angleterre à l'insçu de  
l'Auteur: ce qui obligea l'Evêque d'y  
repliquer, & M. Hobbes de dupliquer,  
& de publier toutes les pieces ensemble  
dans un Livre de 348 pages imprimé à  
Londres l'an 1655, in 4. intitulé, *Que-  
stions touchant la liberté, la necessité & la*

T 4

la-



bazard, éclaircies & débattues entre le Docteur Bramhall Evêque de Derry, & Thomas Hobbes de Malmesbury. Il y a une édition postérieure de l'an 1684, dans un Ouvrage intitulé *Hobbs's Tripos*, où l'on trouve son Livre de la nature humaine, son traité du Corps politique, & son Traité de la liberté & de la nécessité; mais le dernier ne contient point la réplique de l'Evêque, ni la duplique de l'Auteur. Monsieur Hobbes raisonne sur cette matiere avec son esprit & sa subtilité ordinaire: mais c'est dommage que de part & d'autre on s'arrête à plusieurs petites chicanes, comme il arrive quand on est piqué au jeu. L'Evêque parle avec beaucoup de vehemence, & en use avec quelque hauteur. M. Hobbes de son côté n'est pas d'humeur à s'épargner, & témoigne un peu trop de mépris pour la Théologie, & pour les termes de l'Ecole, où l'Evêque paroit attaché.

2. Il faut avouer qu'il y a quelque chose d'étrange & d'insoutenable dans les sentimens de M. Hobbes. Il veut que les doctrines touchant la Divinité dépendent entierement de la détermination du Souverain, & que Dieu n'est pas plus

cause

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 & contraindre. Cependant il parle quelquefois comme si ce qu'on dit de Dieu n'étoit que des compliments, c'est-à-dire des expressions propres à Phonorer, & non pas à le connoître. Il témoigne aussi qu'il lui semble que les peines des méchans doivent cesser par leur destruction: c'est-à-peu près le sentiment des Sociniens, mais il semble que les siens vont bien plus loin. Sa Philosophie, qui prétend que les corps seuls sont des substances, ne paroît gueres favorable à la providence de Dieu & à l'immortalité de l'ame. Il ne laisse pas de dire sur d'autres matieres des choses très raisonnables. Il fait fort bien voir qu'il n'y a rien qui se fasse au hazard, ou plutôt que le hazard ne signifie que l'ignorance des causes qui produisent l'effet, & que pour chaque effet il faut un concours de toutes les conditions-suffisantes, antérieures à l'évenement: dont il est visible que pas une ne peut manquer, quand l'évenement doit suivre, parceque ce sont des conditions; & que l'évenement ne man-

T 5

quo





que 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 connoissance, si nous l'avions, seroit connoître en même tems, pourquoi la chose est arrivée, & pourquoi elle n'est pas allée autrement.

3. Mais l'humeur de cet Auteur qui se porte aux paradoxes, & la fait chercher à contrarier les autres, lui en a fait tirer des conséquences & des expressions outrées & odieuses, comme si tout arrivoit par une nécessité absolue. Au lieu que l'Évêque de Derry a fort bien remarqué dans sa réponse à l'article 35. pag. 327. qu'il ne s'ensuit qu'une nécessité hypothetique, telle que nous accordons tous aux événemens par rapport à la présience de Dieu; pendant que M. Hobbes veut que même la présience Divine suffiroit pour établir une nécessité absolue des événemens: ce qui étoit aussi le sentiment de Wicléf, & même de Luther; lorsqu'il écrivit de *servo arbitrio*, ou du moins ils parloient ainsi. Mais on reconnoit assez aujourd'hui que cette espece de nécessité qu'on appelle hypothetique,

qui:

qui vient de la présience ou d'autres raisons antérieures, n'a rien dont on se doive allarmer: au lieu qu'il en seroit tout autrement, si la chose étoit 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, & qui a lieu même par rapport à Dieu; & entre cette nécessité aveugle, par laquelle Epicure, Straton, Spinosa, & peut-être M. Hobbes ont cru que les choses existoient sans intelligence & sans choix, & par conséquent sans Dieu, dont en effet on n'auroit point besoin, selon eux, puisque suivant cette nécessité tout existeroit par sa propre essence, aussi nécessairement qu'il faut que deux & 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 une nécessité hypothetique, arrive ensuite de la supposition que ceci ou cela a été prévu ou résolu, ou fait par avance; & que la nécessité morale porte une:

P 6

ablii



obligation de raison, qui a toujours son effet dans le Sage. Cette espece de necessité est heureuse & souhaitable, lorsqu'on est porté par de bonnes raisons à agir comme l'on fait; mais la necessité aveugle & absolue renverseroit la pieté & 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, & quand il n'y a point d'empêchement; & soutient pourtant que nos volitions mêmes ne sont pas en notre pouvoir, en telle sorte que nous puissions nous donner sans difficulté & suivant notre bon plaisir, des inclinations & des volontés que nous pourrions désirer. L'Evêque ne paroit 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 maniere oblique, & non pas absolument & indifferemment. C'est ce qui a été expliqué en quelques endroits de cet Ouvrage. Enfin M. Hobbes montre, après d'autres, que la certitude des événemens & la necessité même, s'il y

en

en avoit dans la maniere dont nos actions dépendent des causes, ne nous empêcheroit point d'employer les délibérations, les exhortations, les blâmes & les louanges, les peines & les récompenses; puisqu'elles servent & portent les hommes à produire les actions, ou à s'en abstenir. Ainsi, si les actions humaines étoient nécessaires, elles le seroient par ces moyens. Mais la vérité est, que ces actions n'étant point nécessaires absolument, & quoi qu'on fasse, ces moyens contribuent seulement à rendre les actions déterminées & certaines, comme elles le font en effet; leur nature faisant voir qu'elles sont incapables d'une necessité absolue. Il donne aussi une notion assez-bonne de la liberté, entant qu'elle est prise dans un sens général, commun aux substances intelligentes & 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 repandre, 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'empêcheroit alors de se repandre, & que même rien d'extérieur ne l'empêche de s'élever si haut; mais



mais il faudroit pour cela qu'elle-même vint de plus haut, ou qu'elle-même fut 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 Preface de M. Hobbes un abrégé des points contestés, que je mettrai ici, en ajoutant un mot de jugement. 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, sur-tout 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 & des dispositions. Il est vrai cependant qu'on se peut chercher de nouvelles raisons, & se donner avec le tems de nouvelles dispositions; & par ce moyen on se peut encore procurer une volonté qu'on n'avoit pas, & qu'on ne pouvoit 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. Presentement 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 tems 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: & quoique M. Hobbes dise dans sa réplique n. 14 pag. 138. que le stile des loix 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 concupiscas*, tu ne convoiteras pas: il est vrai que cette défense ne regarde point les premiers mouvemens, qui sont involontaires. On soutient 2. *Que le hazard (chance en Anglois, casus en Latin) ne produit rien.* C'est-à-dire sans cause ou raison. Fort bien, j'y consens, si l'on entend parler d'un hazard réel. Car la fortune & le hazard ne sont que des apparences, qui viennent de l'ignorance des causes, ou de l'abstraction qu'on en fait. 3. *Que tous les évènements ont leurs causes nécessaires.* M A L: ils ont leurs causes déterminantes, par lesquelles on en peut rendre raison; mais ce ne sont point des causes nécessaires. Le contraire pouvoit arriver, sans impliquer contradiction. 4. *Que*



Que la volonté de Dieu fait la nécessité de toutes choses. MAL : la volonté de Dieu ne produit que des choses contingentes, qui pouvoient aller autrement, le tems, l'espace & la matiere étant indifferens à toute sorte de figures & de mouvements.

6. DE L'AUTRE CÔTE' (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 seroit pire que ces pechés. 3. *Que la volonté peut choisir, si elle veut vouloir, ou non.* MAL, par rapport à la volition presente. 4. *Que les choses arrivent sans nécessité par hazard.* MAL : ce qui arrive sans nécessité, n'arrive pas pour cela par hazard, c'est-à-dire sans causes & raisons. 5. *Que nonobstant que Dieu prévoie qu'un événement arrivera, il n'en a pas besoin de le faire*

faire qu'il arrive, Dieu prévoyant les choses, non pas comme futures & comme dans leurs causes, mais comme presentes. Ici on commence BIEN, & l'on finit MAL. On a raison d'admettre la nécessité de la consequence, mais on n'a point sujet ici de recourir à la question, comment l'avenir est present à Dieu : car la nécessité de la consequence n'empêche point que l'évènement ou le consequent ne soit contingent en soi.

7. Notre Auteur croit que la doctrine resuscitée par Arminius, ayant été favorisée en Angleterre par l'Archevêque Laud, & par la Cour, & les promotions Ecclesiastiques considerables n'ayant été que pour ceux de ce Parti; cela a contribué à la revolte, qui a fait que l'Evêque & lui se sont rencontrés dans leur exil à Paris chez Mylord Newcastle, & qu'ils sont entrés en dispute. Je ne voudrois pas approuver toutes les démarches de l'Archevêque Laud, qui avoit du merite, & peut-être aussi de la bonne volonté; mais qui paroît avoir trop poussé les Presbyteriens. Cependant on peut dire que les revolutions, tant aux Pays-Bas, que dans la Grande Bretagne, sont venues en partie de la trop grande intolerance des Rigides : & l'on peut dire



dire que les défenseurs du Decret absolu ont été pour le moins aussi rigides que les autres, ayant opprimé leurs adversaires en Hollande, par l'autorité du Prince Maurice, & ayant fomenté les revoltes en Angleterre contre le Roi Charles I. Mais ce sont les défauts des hommes, & non pas ceux des dogmes. Leurs adversaires ne les épargnent pas non plus, témoin la fermeté dont on en a usé en Saxe contre Nicolas Crellius, & le procédé des Jesuites contre le parti de l'Evêque d'Ypres.

8. M. Hobbes remarque, après Aristote, qu'il y a deux sources des Argumens : la Raison & 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, & qui ne sont que des expressions par lesquelles 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 & à l'Univers ; la cause primitive agissant, selon eux, par la nécessité de sa puissance, &  
non

non par le choix de sa sagesse : sentiment dont j'ai assez montré la fausseté. Il paroît 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 avoit désiré qu'on ne publiât point ce qui s'étoit passé à Paris entre l'Evêque & lui. Il ajoute qu'il n'est pas bon de dire, qu'une action que Dieu ne veut point arriver ; parceque c'est dire en effet que Dieu manque de pouvoir. Mais il ajoute encore en même-tems, qu'il n'est pas bon non plus de dire le contraire, & de lui attribuer qu'il veut le mal ; parce que cela n'est pas honorable, & qu'il semble que c'est l'accuser de peu de bonté. Il croit donc qu'en ces matieres la vérité n'est pas bonne à dire ; & il auroit raison, si la vérité étoit dans les opinions paradoxes qu'il soutient ; car il paroît 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 loix mathématiques, suivant une nécessité absolue, comme les Atômes le font dans le système d'Epicure. Si Dieu étoit comme les Grands sont  
quel-





quelquefois ici-bas, il ne seroit 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 & les actions ; au lieu qu'il est toujours permis & raisonnable de publier les conseils & les actions de Dieu, parce qu'elles sont toujours belles & louables. Ainsi les vérités qui regardent la Divinité sont toujours bonnes à dire, au moins par rapport au scandale ; & Pon a expliqué, ce semble, d'une maniere qui satisfait la Raison, & ne choque point la piété, comment il faut concevoir que la volonté de Dieu a son effet, & concourt au péché, sans que sa sagesse ou sa bonté en souffrent.

9. Quant aux autorités tirées de la Sainte Ecriture, M. Hobbes les partage en trois sortes : les unes, dit-il, sont pour moi, les autres sont neutres, & les troisiemes 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 freres. *Ne vous affligez point, & n'ayez point de regret de ce que vous m'avez venu du pour être amené ici, puis que Dieu*  
m'a

m'a envoyé devant vous, pour la conservation de votre vie : & 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 Sibou Roi de Hesbon ne voulut point nous laisser passer par son pays. Car l'Eternel ton Dieu avoit endurci son esprit & roidi son cœur, afin de le livrer entre tes mains. Et David dit de Simeï 2. Sam. XVI. 10. Qu'il maudisse, car l'Eternel lui a dit, Maudis David ; & qui lui dira, pourquoi l'as-tu fait ? Et 1. Rois XII. 15. Le Roi (Roboam) n'écouta point le peuple, car cela étoit conduit ainsi par l'Eternel. Job. XII. 16. C'est à lui qu'appartient tant celui qui s'égare, 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, & il les fait errer dans les deserts. v. 25. Il les fait chanceler 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, & qu'il le rende foulé comme la boue des rues. Et Jeremie dit, Jerem. X. 23. Eternel, je connois que la voie de l'homme ne dépend pas de lui, & qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme qui marche d'a-*  
dres-*





dresser ses pas. Et Dieu dit, Ezech. III. 20. Si le juste se détourne de sa justice & 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 Pere qui m'a envoyé ne le tire. Et S. Pierre Act. II. 23. Jesus ayant été livré par le conseil défini & par la providence de Dieu, vous l'avez pris. Et Act. IV. 27. 28. Herode & Ponce Pilate avec les Gentils & les peuples d'Israël se sont assemblés, pour faire toutes les choses que ta main & ton conseil avoient auparavant déterminées devoir être faites. Et S. Paul, Rom. IX. 16. Ce n'est point du voulant, ni du couvant, mais de Dieu qui fait misericorde. Et v. 18. Il fait donc misericorde à celui à qui il veut, & il endurecît 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 contesjes contre Dieu? La chose formée dira-t-elle à celui qui l'a formée, Pourquoi m'as-tu fait ainsi? Et 1. Cor. IV. 7. Qui est-ce qui met de la différence entre toi & un autre, & qu'as-tu que tu n'aies reçu? Et 1. Cor. XII. 6. Il y a diversité d'operations, mais il y a

en même Dieu qui opere toutes choses en tous. Et Ephes. II. 10. Nous sommes son ouvrage, étant créés en Jesus-Christ à bonnes œuvres, que Dieu a préparées afin que nous y marchions. Et Philipp. II. 13. C'est Dieu qui produit en vous & le vouloir & le parfaire selon son bon-plaisir. On peut ajouter à ces passages tous ceux qui font Dieu auteur de toute grace & de toutes les bonnes inclinations, & tous ceux qui disent que nous sommes comme morts dans le peché.

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 & la Terre contre vous, que j'ai mis devant toi la vie & la mort: choisis donc la vie, afin que tu vives, toi & ta posterité. Et Jos. XXIV. 15. Choisissez aujourd'hui qui vous voulez servir. Et Dieu dit à Gad le Prophète, 2. Sam. XXIV. 12. Va, dis à David: Ainsi a dit l'Eternel: j'apporte trois choses contre toi; choisis l'une des trois, afin que je te la fasse. Et Esai VII. 16. Jusqu'à ce que l'enfant sache rejeter le mal, & choisir



le bien. Enfin les passages que M. Hobbes reconnoit paroître 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 avoit-il plus à faire à ma vigne, que je ne lui en fais? pourquoi ai-je attendu qu'elle produisît des raisins, & elle a produit des grappes sauvages?* Et Jerem. XIX. 5. *Ils ont bâti de hauts lieux à Babal, pour bruler au feu leurs fils pour holocaustes à Babal, ce que je n'ai point commandé, & dont je n'ai point parlé, & à quoi je n'ai jamais pensé.* Et Osée 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, & qu'ils viennent à la connoissance 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 pecheur, & generalement tous ceux qui font connoître que Dieu commande le bien & 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; & que sa vo-

lonté revelée n'est pas toujours sa volonté pleine ou son decret, comme lorsqu'il revela à Jonas que Ninive periroit 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: & 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 manieres de parler humaines. Mais on lui répondra, qu'il n'est pas digne de Dieu que sa volonté revelée soit opposée à sa volonté véritable: que ce qu'il fit dire aux Ninivites par Jonas, étoit plutôt une menace qu'une prédiction, & qu'ainli la condition de l'impenitence y étoit 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, & ne voulut point l'action, qu'il empêcha après avoir obtenu l'obéissance; car ce n'étoit 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, & qui sont en effet dignes d'être l'objet



de sa volonté. Telle est la piété, la charité, & 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 & à faire produire tout bien & toute action louable; & à empêcher, ou à voir & à faire manquer tout mal, & toute action mauvais: mais qu'il est déterminé par cette même bonté, jointe à une sagesse infinie, & par le concours même de toutes les inclinations préalables & particulières envers chaque bien, & envers l'empêchement de chaque mal, à produire le meilleur dessein possible des choses; ce qui fait sa volonté finale & decretoire: & que ce dessein du meilleur étant d'une telle nature, que le bien y doit être relevé comme la lumière par les ombrages de quelque mal, incomparablement moindre que ce bien, Dieu ne pouvoir point exclure ce mal, ni introduire certains biens exclus dans ce plan, sans faire du tort à sa suprême perfection; &

que

que c'est pour cela qu'on doit dire qu'il a permis le péché d'autrui, parce qu'autrement il auroit fait lui-même une action pire que tout le péché des Créatures.

12. Je trouve que l'Evêque de Derry a au moins raison de dire, article XV. dans sa Replique, p. 153. que le sentiment des adversaires est contraire à la piété, lorsqu'ils rapportent tout au seul pouvoir de Dieu; & que M. Hobbes ne devoit point dire que l'honneur ou le culte est seulement un signe de la puissance de celui qu'on honore, puisqu'on peut encore & qu'on doit reconnoître & honorer la sagesse, la bonté, la justice & autres perfections. *Magnos facile laudamus, bonos libenter.* Que cette opinion qui dépouille Dieu de toute bonté & de toute justice véritable, qui le représente comme un Tyran, usant d'un pouvoir absolu, indépendant de tout droit & de toute équité, & créant des millions de Créatures pour être malheureuses éternellement, & cela sans autre vue que celle de montrer sa puissance; que cette opinion, dis-je, est capable de rendre les hommes très-mauvais; & que si elle étoit reçue, il ne faudroit point d'autre Diable dans le monde pour brouiller les hommes entre



cux & avec Dieu, comme le Serpent fit en faisant croire à Eve que Dieu lui défendait le fruit de l'arbre ne vouloit 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, & confondre ce qu'il faut distinguer; & 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 hazard 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 (pag. 161.) n'est autre chose que le pouvoir qu'il a, & qu'il exerce en distribuant des bénédictions & des afflictions. Cette définition me surprend: ce n'est pas le pouvoir de les dis-

tri-

tribuer, 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 loix faites par son supérieur. M. Hobbes se trompe encore en cela, aussi-bien que M. Puffendorff qui l'a suivi. La justice ne dépend point des loix arbitraires des supérieurs, mais des règles éternelles de la sagesse & 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, & même une qualité chimérique donnée à une substance chimérique; pour intimider & 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 & de sa sagesse, puisqu'il n'admet que des substances matérielles. Si M. Hobbes étoit en vie, je n'aurois garde

V 3

de



de lui attribuer des sentimens qui lui pourroient nuire; mais il est difficile de l'en exempter: il peut s'être ravisé dans la fuite, 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 pourroient être à d'autres, il est utile de donner des avertissemens à ceux qui liront un Auteur, qui d'ailleurs a beaucoup de mérite, & dont on peut profiter en bien des manières. Il est vrai que Dieu ne raisonne pas, à proprement parler, en employant du tems comme nous, pour passer d'une vérité à l'autre: mais comme il comprend tout à la fois toutes les vérités & toutes leurs liaisons, il connoit toutes les conséquences, & il renferme éminemment en lui tous les raisonnemens que nous pouvons faire; & c'est pour cela-même que sa sagesse est parfaite.

R E-



## REMARQUES

SUR LE LIVRE

D E

## 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 & en l'examinant comme il faut, il nous auroit fourni une bonne occasion d'éclaircir plusieurs difficultés qui naissent & 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, & 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

V 4 les





les figures font dans la Geometrie; puis-  
qu'il faut toujours quelque chose qui puf-  
se fixer l'attention, & rendre les médita-  
tions liées. C'est pourquoi lorsque ce *Li-  
vre Latin*, plein de faveur & d'élegance,  
*imprimé premièrement à Londres, & puis  
réimprimé à Breme*, m'est tombé entre les  
mains, j'ai jugé que la dignité de la ma-  
tiere & le mérite de l'Auteur exigeoient  
des considerations, que même des Lec-  
teurs me pourroient demander; puis-  
que nous ne sommes de même sentiment que  
dans la moitié du sujet. En effet l'Ou-  
vrage contenant cinq chapitres, & le  
cinquieme avec l'Appendice égalant les  
autres en grandeur, j'ai remarqué que les  
quatre premiers où il s'agit du mal en ge-  
neral, & du mal physique en particulier,  
s'accordent assez avec mes principes (quel-  
ques endroits particuliers exceptés) &  
qu'ils développent même quelquefois avec  
éloquence quelques points, ou je n'avois  
fait que toucher, parce que M. Bayle n'y  
avoit point insisté. Mais le cinquieme  
chapitre avec ses sections (dont quelques-  
unes égalent des chapitres entiers) par-  
lant de la liberté & du mal moral qui en  
dépend, est bâti sur des principes oppo-  
sés aux miens, & même souvent à ceux  
de

de M. Bayle, s'il y avoit moyen de lui  
en attribuer de fixes. Car ce cinquieme  
chapitre tend à faire voir (si cela se pou-  
voit) que la veritable liberté dépend d'u-  
ne indifférence d'équilibre, vague, en-  
tiere, & absolue; en sorte qu'il n'y ait  
aucune raison de se déterminer, anterieu-  
re à la détermination, ni dans celui  
qui choisit, ni dans l'objet; & qu'on n'é-  
lise pas ce qui plait, mais qu'on élitant  
sans sujet, on fasse plaire ce qu'on élit.

2. Ce principe d'une élection sans cau-  
se & sans raison, d'une élection, dis-je,  
dépourvue du but de la sagesse & de la  
bonté, est considéré par plusieurs comme  
le grand privilege de Dieu & des sub-  
stances intelligentes, & comme la source  
de leur liberté, de leur satisfaction, de  
leur morale & de leur bien ou mal. Et  
l'imagination de se pouvoir dire indépen-  
dant, non-seulement de l'inclination,  
mais de la Raison même en dedans, &  
du bien ou du mal au dehors, est peinte  
quelquefois de si belles couleurs, qu'on  
la pourroit prendre pour la plus excel-  
lente chose du monde; & cependant ce  
n'est qu'une imagination creuse, une sup-  
pression des raisons du caprice dont on se  
glorifie. Ce qu'on prétend est impossible;



mais s'il avoit lieu, il seroit nuisible. Ce caractère imaginaire pourroit être attribué à quelque Don Juan dans un Festin de Pierre, & même quelque homme romanesque pourroit en affecter les apparences. & 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; & 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, & sur tout notre habile Auteur, de chimeriques. Les Peripateticiens enseignent quelques opinions de cette nature, mais ce seroit la plus grande injustice du monde de vouloir mépriser pour cela un Occam, un Suisset, un Cespalin, un Conringius, qui soutenoient encore quelques sentimens de l'Ecole, qu'on a réformés aujourd'hui.

3. Un de ces sentimens, mais ressuscité & introduit par la basse Ecole & dans l'âge des chimères, est l'indifférence vague dans les élections, où le hazard

réel,

réel, imaginé dans les Ames; comme si rien nous donnoit de l'inclination, lorsqu'on ne s'en aperçoit pas distinctement; & comme si un effet pouvoit être sans causes, lorsque ces causes sont imperceptibles: c'est à peu près comme quelques-uns ont nié les corpufcules insensibles, parce qu'ils ne les voyent point. Mais comme les Philosophes modernes ont réformé les sentimens de l'Ecole, en montrant selon les *loix de la nature corporelle*, qu'un corps ne sauroit être mis en mouvement que par le mouvement d'un autre qui le pousse: de même il faut juger que nos Ames (en vertu des *loix de la nature spirituelle*) ne sauroient être mues que par quelque raison du bien ou du mal; lors même que la connoissance distincte n'en sauroit être dé mêlée, à cause d'une infinité de petites perceptions qui nous rendent quelquefois joyeux, chagrins, & différemment disposés, & nous font plus goûter une chose que l'autre, sans qu'on puisse dire pourquoi. Platon, Aristote, & même Thomas d'Acquin, Durand, & autres Scholastiques des plus solides, raisonnent là-dessus comme le commun des hommes, & comme des gens non prévenus ont toujours fait. Ils mettent la

V 6 libe.



liberté dans l'usage de la Raison & des inclinations, qui font choisir ou rebuter les objets; & ils prennent pour constant que notre volonté est portée à ses élections par les biens ou les maux, vrais ou apparens, qu'on conçoit dans les objets. Mais enfin quelques Philosophes un peu trop subtils ont tiré de leur alembic 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 supposer que rien ne se fait sans quelque cause ou raison suffisante. Comme l'Ecole oubloit 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'appplaudissement, & si même des excellens hommes en ont été imbus. Notre Auteur, débabusé d'ailleurs de beaucoup d'erreurs de l'Ecole vulgaire, donne encore dans cette fiction; mais il est sans doute un des plus habiles qui l'ait encore soutenue.

Si

*Si Pergama dextra  
Defendi possent, etiam hac defensa fuissent.*

Il lui donne le meilleur tour possible, & ne la montre que de son beau côté. Il fait dépouiller la Spontanéité & la Raison de leurs avantages, & 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 plait à son choix, qu'on est heureux: & il semble qu'on seroit misérable, si quelque heureuse nécessité nous obligeoit à bien choisir. Notre Auteur avoit dit de belles choses sur l'origine & sur les raisons des maux naturels, il n'avoit 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 sai comment il a cru que ce seroit dégrader Dieu & les hommes, s'ils devoient être assujettis à la Raison; qu'ils en deviendroient tous passifs, & ne seroient point contents d'eux-mêmes; enfin que les hommes n'auroient rien à opposer aux malheurs qui leur viennent de dehors, s'ils n'avoient en eux ce beau privilège de rendre les choses bonnes ou

te-



tolerables en les choisissant, & de changer tout en or, par l'attouchement de cette faculté surprenante.

4. Nous l'examinerons plus distinctement dans la suite; mais il fera bon de profiter auparavant des excellentes pensées de notre Auteur sur la nature des choses, & 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 Etre dont la notion ne renferme point l'existence d'un autre. Je ne sai s'il y en a de tels parmi les Créatures, à cause de la liaison des choses; & l'exemple d'un flambeau de cire n'est point l'exemple d'une substance, non plus que le seroit celui d'un essai d'abeilles. Mais on peut prendre les termes dans un sens étendu. Il observe fort bien qu'après tous les changemens de la *Matière*, & après toutes les qualités dont elle peut être dépouillée, il reste l'étendue, la mobilité, la divisibilité & la résistance. Il explique aussi la nature des *Notions*, & donne à entendre que les *soverains* ne marquent que les

les ressemblances qui sont entre les *individus*; que nous ne concevons *par idées* que ce qui est connu par une sensation immédiate, & 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 paroît pas avoir assez observé que nous nous apercevons immédiatement de la Substance & de l'Esprit, en nous apercevant de nous-mêmes; & 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*, & de rejeter la *Table rasée* d'Aristote, & de M. Locke; mais je ne saurois lui accorder que nos idées n'ont gueres 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; & que les rapports des sensations sont arbitraires & *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

miere, l'Auteur cherche un *Criterion*, une marque de la verité; & il la fait confilter 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 Cartesiens, favoir une perception claire & distincte, a besoin d'une nouvelle marque pour faire discerner ce qui est clair & distinct, & que la convenance ou la disconvenance des idées, (ou plutôt des termes, comme on parloit autrefois) peut encore être trompeuse, parce qu'il y a des convenances réelles & apparentes. Il paroit reconnoître même que la force interne, qui nous oblige à donner notre *assentiment*, est encore sujette à caution, & peut venir des préjugés enracinés. C'est pourquoi il avoue que celui qui fourniroit un autre *Criterion*, auroit trouvé quelque chose de fort utile au Genre-humain. J'ai tâché d'expliquer ce *Criterion* dans un petit Discours sur la Verité & les Idées, publié en 1684; & quoique je ne me vante point d'y avoir donné une nouvelle découverte, j'espère d'avoir développé des choses qui n'étoient connues que confu-

sément. Je distingue entre les Verités de Fait & les Verités de Raïson. Les Verités de Fait ne peuvent être vérifiées que par leur confrontation avec les Verités de Raïson, & par leur réduction aux perceptions immédiates qui sont en nous, & dont S. Angustin & M. Descartes ont fort bien reconnu qu'on ne sauroit douter; c'est-à-dire, nous ne saurions douter que nous pensons, & même que nous pensons telles ou telles choses. Mais pour juger si nos apparitions internes ont quelque réalité dans les choses, & pour passer des pensées aux objets; mon sentiment est, qu'il faut considérer si nos *perceptions* sont bien liées entre elles & avec d'autres que nous avons eues, en sorte que les regles des Mathematiques & autres verités de Raïson y aient lieu: en ce cas, on doit les tenir pour réelles; & je crois que c'est l'unique moyen de les distinguer des imaginations, des songes, & des visions. Ainsi la verité des choses hors de nous ne sauroit être reconnue que par la liaison des phénomènes. Le *Criterion* des verités de Raïson, ou qui viennent des *Conceptions*, consiste dans un usage exact des regles de la Logique. Quant aux idées ou *notions*, j'appelle *réelles* toutes



tes celles dont la possibilité est certaine; & les définitions qui ne marquent point cette possibilité, ne sont que *nominales*. Les Geometres 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, & par ce qui suit, qu'il ne manque point de profondeur, ni de méditation.

6. Après cela, il va examiner si le mouvement, la matiere & l'espace viennent d'eux-mêmes, & pour cet effet, il considère s'il y a moyen de concevoir qu'ils n'existent point; & il remarque ce privilège de Dieu, qu'aussi-tôt 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'aussi-tôt qu'on admet que Dieu est possible, il faut admettre qu'il existe nécessairement. Or, aussi-tôt qu'on admet que Dieu existe, on admet qu'il est possible. Donc aussi-tôt qu'on admet que Dieu existe, il faut admettre qu'il existe nécessairement.

O

Or ce privilege 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 present vient d'un mouvement antérieur, & celui-ci encore d'un autre, & ainsi à l'infini. Car, remontez tant qu'il vous plaira, vous n'en ferez pas plus avancé, pour trouver la raison qui fait qu'il y a du mouvement dans la matiere. Il faut donc que cette raison soit au dehors de cette suite; & quand il y auroit un mouvement éternel, il demanderoit un moteur éternel: comme les rayons du Soleil, quand ils seroient éternels avec le Soleil, ne laisseroient pas d'avoir leur cause éternelle dans le Soleil. Je suis bien aise de rapporter ces raisonnemens 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 reconnoit qu'il n'y a aucune raison, il fera 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





té & 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 & non pas par parties; & que nous pourrions exister seuls avec Dieu, quand il n'y auroit 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 & des saveurs, l'idée de l'espace n'est point renfermée. Mais quel jugement qu'on fasse de l'espace, il suffit qu'il y a un Dieu, cause de la matière & du mouvement, & enfin de toutes choses. L'Auteur croit que nous pouvons raisonner de Dieu, comme un aveugle ne raisonneroit 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 reconnoît que Dieu agit pour une fin, qui est la communication de sa bonté; & 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

des choses, la plus grande commodité des êtres doués de sentiment, & la plus grande compatibilité des appetits qu'une puissance, sagesse & bonté infinies & combinées pouvoient produire: & il ajoute que s'il y est resté néanmoins quelque mal, il faut juger que ces perfections Divines infinies ne pouvoient (j'aimerois mieux dire ne devoient) point l'en ôter.

7. Le Chapitre II. fait l'Anatomie du mal. Il le divise comme nous en métaphysique, physique & moral. Le mal métaphysique est celui des imperfections; le mal physique consiste dans les douleurs & autres incommodités sensibles; & le mal moral dans les péchés. Tous ces maux se trouvent dans l'ouvrage de Dieu: & Lucrece en a conclu, qu'il n'y a point de providence, & 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'au-





D'autres ont admis deux Principes, l'un bon, l'autre mauvais; & il y a en des gens qui ont cru la difficulté insurmontable, en quoi notre Auteur paroît avoir eu M. Bayle en vue. Il espere de montrer dans son Ouvrage, que ce n'est point un Nœud Gordien, qui ait besoin d'être coupé; & il a raison de dire que la puissance, la sagesse & la bonté de Dieu ne seroient point infinies & parfaites dans leur exercice, si ces maux avoient été bannis. Il commence par le mal d'imperfection dans le *Chapitre III.* & remarque après S. Augustin, que les Créatures sont imparfaites, puis qu'elles sont tirées du néant: au lieu que Dieu produisant une substance parfaite de son propre fonds, en auroit 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 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

eût l'imparfait, que le rien. Mais on auroit pu ajouter, que Dieu a produit en effet le tout le plus parfait qui se pouvoit; & 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 pouvoient être mieux faites, mais non pas sans d'autres incommodités nouvelles, & peut-être plus grandes. Ce peut-être pouvoit être omis: l'Auteur aussi posant pour certain, & 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, lors qu'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; & l'ouvrage de la Matière n'a pas été indigne du grand Dieu, comme ont cru des anciens Heretiques, qui ont attribué cet ouvrage à un certain Demogorgon.

8. Venons au *mal physique*, dont il est parlé dans le *Chapitre IV.* Notre celebre Auteur, après avoir remarqué que le mal



mal metaphysique, 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 seroit inutile; & même il faut qu'il y ait de la contrariété dans ces mouvemens; autrement, si tout alloit ensemble du même côté, il n'y auroit point de variété, ni de generation. Mais les mouvemens qui font les generations, font aussi les corruptions, puisqu'il y a la variété des mouvemens nait le choc des corps, par lesquels ils sont souvent dissipés & détruits. Cependant l'Auteur de la Nature, pour rendre les corps plus durables, les a distribués en *systèmes*, dont ceux que nous connoissons sont composés de globes lumineux & opaques, d'une manière si belle & si propre à faire connoître & admirer ce qu'ils renferment, que nous ne saurions rien concevoir de plus beau. Mais le comble de l'ouvrage étoit la structure des animaux, afin qu'il y eût par-tout des Créatures capables de connoissance,

*Ne regio foret ulla suis animalibus orba.*

Notre

Notre judicieux Auteur croit que l'air, & même l'ether le plus pur, ont leurs habitans aussi bien que l'eau & la terre. Mais quand il y auroit des endroits sans animaux, ces endroits pourroient avoir des usages nécessaires pour d'autres endroits qui sont habités; comme par exemple les montagnes, qui rendent la surface de notre Globe inégale, & quelquefois deserte & sterile, sont utiles pour la production des rivières & des vents: & nous n'avons point sujet de nous plaindre des sables & 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 seuls; & 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 étherienne & incorruptible. Mais il n'en est pas de même des animaux dont le corps est terrestre, composé de tuyaux & de fluides qui y circulent, & dont le mouvement cesse par la rupture des vaisseaux; ce qui fait croire à l'Auteur que l'immortalité accordée à Adam, s'il avoit été obéissant, n'eût pas été un effet de sa nature, mais de la grace de Dieu.

*Théodecte* Tome II. X 9. Or



9. Or il étoit nécessaire pour la conservation des animaux corruptibles, qu'ils eussent des marques qui leur fissent connoître un danger présent, & leur donnaient 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, & de prévenir un plus grand mal. L'horreur de la mort sert aussi à l'éviter: car si elle n'étoit point si laide, & si les solutions de la continuité n'étoient point si douloureuses, bien souvent les animaux ne se feroient point de péror, ou de laisser périr les parties de leur corps, & les plus robustes auroient de la peine à subsister un jour entier.

Dieu a donné aussi la faim & la soif aux animaux, pour les obliger de se nourrir & de s'entretenir, en remplaçant ce qui s'use & qui s'en va insensiblement. Ces appetits servent aussi pour les porter au travail, afin d'acquiescer une nourriture convenable à leur constitution & propre à leur donner de la vigueur. Il a même été trouvé nécessaire par l'Auteur des choses, qu'un animal bien sou-

vent servit de nourriture à un autre, ce qui ne le rend gueres plus malheureux, puis que la mort causée par les maladies a coutume d'être autant & plus douloureuse qu'une mort violente; & 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, lors qu'ils sont hors du danger.

Il en est de même des inondations, des tremblemens de terre, des coups de foudre, & d'autres desordres, que les bêtes brutes ne craignent point, & 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 & autres, qui n'arrivent que rarement, par mille commodités ordinaires & continuelles. La faim & la soif augmentent le plaisir qu'on trouve en prenant de la nourriture. Le travail modéré est un exercice agreable des puissances de l'animal; & le sommeil est encore agreable d'une maniere 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 ef-



peces fussent immortelles, puis que les individus ne le sauroient 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 & de la volupté naissent la crainte, la cupidité, & les autres passions utiles ordinairement, quoiqu'il arrive par accident qu'elles se tournent quelquefois au mal: il en faut dire autant des poisons, des maladies épidémiques, & 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 & des erreurs, il faut considérer que les créatures les plus parfaites, ignorent beaucoup sans doute, & que les connoissances ont coutume d'être proportionnées aux besoins. Cependant il est nécessaire qu'on soit sujet à des cas qui ne sauroient être prévus, & ces sortes d'accidens 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 inconveniens sont inseparables du système des choses: il faut qu'elles se ressembent bien souvent dans une certaine situation, & que l'une puisse être pri-

se

se 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; & par conséquent on auroit tort de prendre sujet des maux naturels, de s'ôter la vie, puis qu'on trouve que ceux qui l'ont fait y ont été portés ordinairement par des maux volontaires.

II. Après tout, on trouve que tous ces maux, dont nous avons parlé, viennent par accident de bonnes causes; & il y a lieu de juger par tout ce que nous connoissons de tout ce que nous ne connoissons pas, qu'on n'auroit pu les retrancher sans tomber dans des inconveniens plus grands. Et pour le mieux reconnoître, l'Auteur nous conseille de concevoir le Monde, comme un grand bâtiment. Il faut qu'il y ait non-seulement des appartemens, des salles, des galeries, des jardins, des grottes; mais encore la cuisine, la cave, la basse-cour, des étables, des égouts. Ainsi il n'auroit pas été à propos de ne faire que des Soleils dans le Monde, ou de faire une Terre toute d'or & de diamans, mais qui n'auroit point été habitable. Si l'homme avoit été tout œil ou tout oreille, il n'auroit point été

X 3

pro-



propre à se nourrir. Si Dieu l'avoit fait sans passions, il l'auroit fait stupide: & s'il l'avoit voulu faire sans erreur, il auroit fallu le priver des Sens, ou le faire sentir autrement que par des organes, c'est-à-dire, il n'y auroit point eu d'homme. Notre savant Auteur remarque ici un sentiment que des Histoires sacrées & profanes paroissent enseigner, savoir que les bêtes féroces, les plantes venimeuses & 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 Revelation peut enseigner. Il croit cependant, qu'Adam n'auroit été exempté des maux naturels (s'il avoit été obéissant) qu'en vertu de la Grâce Divine & d'un pacte fait avec Dieu; & que Moïse ne marque expressément qu'environ sept effets du premier péché. Ces effets sont:

1. La revocation du don gracieux de l'immortalité.
2. La stérilité de la Terre, qui ne devoit plus être par elle-même, qu'en herbes mauvaises ou peu utiles.
3. Le travail rude qu'il faudroit employer pour se nourrir.
4. L'af-

4. L'affujettissement de la femme à la volonté du mari.
5. Les douleurs de l'enfantement.
6. L'inimitié entre l'homme & le serpent.
7. Le bannissement de l'homme du lieu délicieux, où Dieu l'avoit placé.

Mais il croit que plusieurs de nos maux viennent de la nécessité de la matière, sur tout depuis la soustraction de la Grâce; outre qu'il semble à l'Auteur qu'après notre exil l'immortalité nous seroit à charge, & 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 & 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 LIBERTE.

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 Créa-



tures. Car, comme nous verrons tantôt, il lui paroît que le mal moral vient plutôt de ce qu'il appelle une perfection, & que la Créature a de commun, selon lui, avec le Créateur, c'est-à-dire, dans le pouvoit de choisir sans aucun motif, & 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 seroit 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: & 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 Metaphysique, il faudroit qu'il n'y eût point de Mal moral dans la nature; & aussi par la même raison, il n'y

n'y auroit point de Bien moral non plus, & toute la Moralité seroit détruite. Mais il faut écouter notre habile Auteur, à qui la subtilité d'un sentiment soutenu par des Philosophes celebres de l'Ecole, & les ornemens qu'il y a ajoutés lui-même par son esprit & par son éloquence, ont caché les grands inconveniens 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 exemte de la contrainte externe; & les autres soutiennent qu'elle est encore exemte de la nécessité interne. Mais cette explication ne suffit pas, à moins qu'on ne distingue la nécessité absolue & contraire à la moralité, de la nécessité hypothétique & de la nécessité morale, comme nous l'avons déjà expliqué en plusieurs endroits.

13. La Section premiere de ce Chapitre doit faire connoître la nature des Elections. L'Auteur expose premierement le sentiment de ceux qui croyent que la volonté est portée par le jugement de l'entendement, ou par des inclinations antérieures des appetits, à se déterminer pour le parti qu'elle prend. Mais il mêle ces Au-





teurs avec ceux qui soutiennent que la volonté est portée à la résolution par une nécessité absolue, & 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 Spinoziste. Il se sert des aveus & des déclarations odieuses de M. Hobbes, & de ses semblables, pour en charger ceux qui en sont infiniment éloignés, & qui prennent grand soin de les refuter; & il les en charge, parce qu'ils croyent, comme M. Hobbes, & comme tout le monde, (quelques Docteurs exceptés qui s'enveloppent dans leurs propres subtilités) que la volonté est mue par la représentation du bien & du mal: d'où il leur impute qu'il n'y a donc point de contingence, & 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, puis qu'ainsi tout ce qu'on y pourroit trouver à redire seroit le mal qu'elle peut causer; ce qui, dit-il, est éloigné de la notion commune, le monde blâmant les méchans, non parce qu'ils nuisent, mais parce qu'ils nuisent sans nécessité. Il tient ainsi que les méchans

chans seroient seulement malheureux, & nullement coupables; qu'il n'y auroit point de différence entre le mal physique & le mal moral, puisque l'homme lui-même ne seroit point la vraie cause d'une action qu'il ne pourroit point éviter; que les malfaiteurs ne seroient point blâmés ni maltraités, parce qu'ils le méritent, mais parce que cela peut détourner les gens du mal, & que ce seroit pour cette raison seulement qu'on gronderoit un fripon, & non pas un malade, parce que les reproches & les menaces peuvent corriger l'un, & ne peuvent point guérir l'autre; que les châtimens, suivant cette doctrine, n'auroient pour but que l'empêchement du mal futur, sans quoi la seule considération du mal déjà fait ne suffiroit point pour punir; & que de même, la reconnaissance auroit pour but unique, de procurer un bienfait nouveau, sans quoi la seule considération du bienfait passé n'en fourniroit pas une raison suffisante. Enfin l'Auteur croit que si cette doctrine, qui dérive la résolution de la volonté de la représentation du bien & du mal, étoit véritable, il faudroit desespérer de la félicité humaine, puisqu'elle ne seroit point en no-



tre pouvoir, & dépendroit des choses qui sont hors de nous. Or comme il n'y a pas lieu d'esperer que les choses de dehors se reglent & s'accordent suivant nos souhaits, il nous manquera toujours quelque chose, & il y aura toujours quelque chose de trop. Toutes ces consequences 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 & rendre l'ame toute passive. Et cette accusation va contre une infinité d'Auteurs graves, & approuvés, qui sont mis ici dans la même classe avec M. Hobbes & Spinoza, & avec quelques autres Auteurs reprovés, dont la doctrine est jugée odieuse & 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 & inclinations insensibles. Mais je tiens que la volonté suit toujours la plus avantageuse représentation, distincte ou confuse, du bien & du mal, qui résulte des raisons, passions & inclinations, quoi qu'elle puisse aussi trouver

des

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, & 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 & 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, & l'autre fautive; & celui de la raison suffisante, qui porte qu'il n'y a point d'énonciation veri-

ta-



table, dont celui qui auroit toute la connoissance nécessaire pour l'entendre parfaitement, ne pourroit voir la raison. L'un & l'autre principe doit avoir lieu non seulement dans les vérités nécessaires, mais encore dans les contingentes; & 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* & du *Faux*. Cependant, lors qu'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 lors que poussant l'analyse tant qu'il vous plaira, on ne sauroit jamais parvenir à de tels éléments de la vérité donnée, il faut dire qu'elle est contingente, & qu'elle a son origine d'une raison prévalante qui incline sans nécessiter. Cela posé, l'on voit comment nous pouvons dire avec plusieurs Philosophes & Théologiens célèbres, que la substance qui pense est portée à sa résolution par la représentation prévalante du bien ou du mal, & cela certainement & infailliblement, mais non pas nécessairement; c'est-à-dire par des rai-

raisons qui l'inclinent sans la nécessiter. C'est pourquoi les *faits contingens*, *présens* & en eux-mêmes & par leurs raisons, demeurent contingens; & Dieu a été porté infailliblement par sa sagesse & par sa bonté à créer le Monde par sa puissance, & à lui donner la meilleure forme possible; mais il n'y étoit point porté nécessairement, & le tout s'est passé sans aucune diminution de sa liberté parfaite & souveraine. Et sans cette considération que nous venons de faire, je ne sai s'il seroit aisé de résoudre le nœud Gordien de la Contingence & de la Liberté.

15. Cette explication fait disparoître 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 seroit dans l'Univers. Aussi l'Auteur a-t-il remarqué, chap. 4. sect. 4. §. 8. que la sagesse Divine a défendu ordinairement des actions qui cause-



feroient 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 Legislateur, ni Jurisconsulte, qui entende par cette nécessité la force des raisons du bien & 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, feroit moins punissable que celui qui déroberoit quelques sols pour boire chopine, ou qui tueroit 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'administration de la Justice autorisée dans le monde, & plus la tentation de pecher est grande, plus elle a besoin d'être reprimée 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, & plus on jugera qu'elle est grande & punissable. C'est ainsi qu'un *dol* trop artificieux fait le crime aggravant appellé *stellionat*. & qu'un trompeur devient *faulx faire*, quand il a la subtilité de sapper les

fon-

fondemens 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 démeuce. Et les Romains punirent d'un supplice des plus rigoureux les Prêtres du Dieu Apis, qui avoient prostitué la chasteté d'une Dame distinguée à un Chevalier qui l'aimoit éperduement, en le faisant passer pour leur Dieu; & on se contenta de bannir l'Amant. Mais si quelqu'un avoit fait de mauvaises actions sans raison apparente & sans apparence de passion, le Juge seroit tenté de le prendre pour un fou, sur-tout s'il se trouvoit qu'il étoit sujet à faire souvent de telles extravagances; ce qui pourroit aller à la diminution de la peine, bien loin de fournir la véritable raison de la méchanceté & du punissement. Tant les principes de nos adversaires sont éloignés de la pratique des Tribunaux, & du sentiment commun des hommes.

16. 3°. La distinction entre le mal physique & le mal moral subsistera toujours, quoi qu'il y ait cela de commun, qu'ils ont leurs raisons & causes. Et pourquoy se forger de nouvelles difficultés touchant l'origine du mal moral, puisque le principe

cipe



cipe de la résolution de celles que les maux naturels ont fait naître, fuffit encore pour rendre raifon des maux volontaires? C'est-à-dire, il fuffit de montrer qu'on ne pouvoit empêcher que les hommes fuflent fujets à faire des fautes, fans changer la conftitution du meilleur des fyftêmes, ou fans employer des miracles à tout bout de champ. Il eft vrai que le péché fait une grande partie de la mifere humaine, & même la plus grande; mais cela n'empêche point qu'on ne puiffe dire que les hommes font méchans & puniffables: autrement il faudroit dire que les péchés actuels des non-regenerés font excufables, parce qu'ils viennent du principe de notre mifere, qui eft le péché originel. 4°. De dire que l'Âme devient paffive, & que l'homme n'eft point la vraie caufe du péché, s'il eft porté à fes actions volontaires par les objets, comme l'Auteur le prétend en beaucoup d'endroits, & particulièrement chap. 7. feét. 1. fubfeét. 3. §. 18. c'eft fe faire de nouvelles notions des termes. Quand les Anciens ont parlé de ce qui eft *ἐφ' ἑμῶν*, ou lorsque nous parlons de ce qui dépend de nous, de la spontanéité, du principe interne de nos actions, nous n'ex-

n'excluons point la representation des choses externes; car ces representations fe trouvent auffi dans nos ames, elles font une partie des modifications de ce principe actif qui eft en nous. Il n'y a point d'Acteur qui puiffe agir fans être prédifpofé à ce que l'Action demande; & les raifons ou inclinations tirées du bien ou du mal font les difpofitions, qui font que l'Âme fe peut déterminer entre plusieurs partis. On veut que la Volonté foit feule active & Souveraine, & on a coutume de la concevoir comme une Reine affife fur fon Trône, dont l'Entendement eft le Miniftre d'Etat, & dont les Paflions font les Courtifans, ou les Demoifelles favorites, qui par leur influence prévalent fouvent fur le Confeil du Miniftre. On veut que l'Entendement ne parle que par ordre de cette Reine, qu'elle peut balancer entre les Raifons du Miniftre & les fuffegtions des Favoris, & même rebuter les unes & les autres, enfin qu'elle les fait taire ou parler, & leur donne audience ou non, comme bon lui femble. Mais c'eft une Profopopée ou fiction un peu mal entendue. Si la volonté doit juger, ou prendre connoiffance des raifons & des incli-



nations 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, & sent les inclinations, & 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 précétable, qui met notre indépendance dans son lustre, & qui nous exemte 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, & encore moins la force active de l'âme, & 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 donnoit au moins quelque direction. C'est un milieu de l'un & de l'autre côté, entre l'influence physique & l'harmonie précétable.

17. 5°. On objecte que, selon nous, le péché ne seroit point blâmé ni puni parce qu'il le mérite, mais parce que le blâme & 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 serviroit 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, & non pas de la vûe intéressée d'excroquer un nouveau bienfait. Cette objection contient de belles & bonnes réflexions, mais elle ne nous frappe point. Nous demandons qu'on soit vertueux, reconnoissant, 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 & la vertu pour elle-même; & 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





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 & prend plaisir à les tuer, & même à les faire souffrir auparavant. Et ce degré de méchanceté, est jugé diabolique, quoi que l'homme qui en est atteint trouve dans cette maudite volupté une plus forte raison de ses homicides, qu'il n'en avoit lorsqu'il tuoit 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 medicinales, pour ainsi dire, c'est-à-dire pour amander le criminel, ou du moins pour donner exemple aux autres, pourroit avoir lieu dans le sentiment de ceux qui détruisent la liberté, exemte de la nécessité; mais que la véritable Justice vindicative, qui va au delà du medicinal, suppose quelque chose de plus, c'est-à-dire, l'intelligence & la liberté de celui qui pèche, parce que l'harmonie des choses demande une satisfaction, un mal de passion, qui satisfait

se

se sentir la 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 Sociétiens, refutés par nos Docteurs, quoique les Auteurs de ce parti-là aient coutume d'outrager la notion de la liberté.

18. 6°. On objecte enfin, que les hommes ne peuvent point esperer la félicité, si la volonté ne peut être mue que par la représentation du bien & du mal. Mais cette objection me paroît nulle de toute nullité, & je crois qu'on auroit bien de la peine à deviner quelle couleur on lui a pu donner. Aussi raisonne-t-on pour cet effet de la maniere 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'esperer que les choses externes s'accorderont pour nous plaire. Cet argument cloche de tous pieds. *Il n'y a point de force dans la consequence: On pourroit accorder la conclusion: l'Argument peut être retorqué contre l'Auteur.* Commençons par cette retorsion, qui est aisée.

séc.



fée. Car les hommes sont-ils plus heureux ou plus indépendans des accidens de la fortune par ce moyen, ou parcequ'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 apparens, 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 maniere de compte, ou d'estime. J'aurois mieux aimé qu'il eût prouvé par l'expérience: mais voyons ce compte. Supposé que par mon choix, qui fut que je donne la bonté, par rapport à moi, à ce que je choisis, je donne à l'objet choisi six degrés de bonté, & qu'il y eût auparavant deux degrés de mal dans mon état; je viendrai heureux tout d'un coup, & à mon aise, car j'aurois 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 faudroit pour cela la puissance de changer notre goût, ou les choses, comme bon nous semble. Ce

feroit à peu près, comme si je pouvois dire efficacement au plomb: Tu seras or; au caillou, Tu seras diamant; ou du moins, Vous me ferez le même effet. Ou ce seroit comme on explique le passage de Moïse, qui paroît dire que la Manne du Désert avoit le goût que les Israélites lui vouloient donner. Ils n'avoient 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 qu'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 accidens 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. section du 5. chap. subsect. 3. §. 12.) que cette puissance surmonte tous les appetits naturels, & ne peut être surmontée par aucun d'eux; & il la considère (§. 20. 21. 22.) comme le plus solide fondement du bonheur.

Theodicée Tome. II. Y En



En effet, comme il n'y a rien qui puisse limiter une puissance aussi indéterminée que celle de choisir sans sujet, & de donner de la bonté à l'objet par le choix, il faut ou que cette bonté passe infiniment celle que les appetits naturels cherchent dans les objets, puisque ces appetits & 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, & telle qu'elle la veut. Car d'où prendroit-on la raison des bonnes, si l'objet est possible, s'il est à la portée de celui qui veut, & si la volonté lui peut donner la bonté qu'elle veut, indépendamment de la réalité & des apparences? Il me semble que cela peut suffire pour renverser une hypothèse si probable, où il y a quelque chose de semblable aux Contes des Fées, *oprantis isthac sunt, non invenientis*. Il ne demeure donc que trop vrai, que cette belle fiction ne sauroit nous rendre plus exemts de maux; & nous allons voir plus bas, que lorsque les hommes se mettent au dessus de certains appetits ou de certaines aversions, c'est par d'autres appetits, qui ont toujours leur fondement dans la représentation

tation du bien & du mal. J'ai dit aussi, qu'on pouvoit 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 accidens, que la prudence humaine ne sauroit 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 de l'Argument, qui porte, que si la volonté n'est mue que par la représentation du bien & du mal, il ne dépend pas de nous d'être heureux. La conséquence seroit bonne, s'il n'y avoit point de Dieu, si tout étoit gouverné par des causes brutes: mais Dieu fait que pour être heureux, il suffit d'être vertueux. Ainsi, si l'Ame suit la Raison & 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 inconveniens de notre hypothèse, l'habile Auteur étale les avantages de la sien-



ne. Il croit donc qu'elle est seule capable de sauver notre liberté, qu'elle fait toute notre félicité, qu'elle augmente nos biens & diminue nos maux, & 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 & des maux, & autres dispositions internes ou externes, nous inclinent sans nous nécessiter. On ne voit point aussi comment l'indifférence pure pourroit contribuer à la félicité: au contraire, plus on sera indifférent, plus on sera insensible & moins capable de goûter les biens. Outre que l'hypothèse fait trop d'effet. Car si une puissance indifférente se pouvoit donner le sentiment du bien, elle se pourroit 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 feroient sortir de cette indifférence pure, & 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

de plus imparfait; elle rendroit la science & la bonté inutiles, & réduiroit tout au hazard, sans qu'il y eût des règles ou des mesures à prendre. Il y a pourtant encore quelques avantages que notre Auteur allegue, qui n'ont pas été débattus. Il lui paroît 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; & que c'est aussi seulement à cause de cette puissance qu'on se peut attribuer le mérite de sa propre félicité, & se complaire en soi-même. Mais c'est tout le contraire: car quand on tombe sur l'action par un mouvement absolument indifférent, & non pas en conséquence de ses bonnes ou mauvaises qualités, n'est-ce pas autant que si l'on y tomboit aveuglément par le hazard ou par le sort? Pourquoi donc se glorifieroit-on d'une bonne action, ou pourquoi seroit-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, & plus coupable à mesure qu'on y a été disposé par ses qualités mauvaises. Vou-

Y 3

loir



loir estimer les actions, sans peser les qualités dont elles naissent, c'est parler en l'air, & mettre un *je ne sai quoi* imaginaire à la place des causes. Aussi, si ce hazard ou ce *je ne sai quoi* étoit la cause de nos actions, à l'exclusion de nos qualités naturelles ou acquises, de nos inclinations, de nos habitudes; il n'y auroit point moyen de se promettre quelque chose de la résolution d'autrui, puisqu'il n'y auroit pas moyen de fixer un indéfini, & de juger à quelle rade sera jetté le vaisseau de la volonté par la tempête incertaine d'une extravagante indifférence.

20. Mais mettant les avantages & les défavantages 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 & les Créatures libres qui soient véritablement actives, & 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; & par conséquent il faut que la substance libre, entant que libre, soit indifférente à l'égard des objets, & ne sorte de cette indifférence que par son choix, qui  
lui

lui rendra l'objet agréable. Mais presque tous les pas de ce raisonnement sont sujets à des achoppemens. Non seulement les Créatures libres, mais encore toutes les autres substances & natures composées de substances, sont actives. Les bêtes ne sont point libres, & cependant elles ne laissent pas d'avoir des ames actives; si ce n'est qu'on s'imagine avec les Cartesiens, 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, & que le vaisseau est dirigé par le gouvernail; & M. Descartes a cru que notre corps, gardant sa force, reçoit seulement quelque direction de l'ame. Ainsi une chose active peut recevoir de dehors quelque détermination ou direction, capable de changer celle qu'elle auroit 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, & par conséquent la spontanéité y est toute entière. Les objets n'agissent point sur les substances intelligentes comme causes efficientes & physiques, mais comme causes finales & 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 & morale n'est point contraire à l'activité de la substance, ni à la spontanéité de son action. Enfin, quand la puissance libre ne seroit point déterminée par les objets, elle ne sauroit 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*, & 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, & si l'ame se donne cette disposition, il faut une autre prédisposition pour cet acte de la donner; & par conséquent, quoi qu'on remonte, on ne viendra jamais à une pure indifférence

dans

dans l'ame 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 *subiecto* ou de l'ame même, & qui font qu'un objet est plus goûté que l'autre, ou que le même est autrement goûté dans un autre tems.

21. Notre Auteur persiste toujours de nous assurer que son hypothèse est réelle, & il entreprend de faire voir que cette puissance indifférente se trouve effectivement en Dieu, & 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'appetit 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 sauroit être aidé, ni incommodé; & il faut qu'il se détermine & se fasse quasi un appetit en choisissant. Et après avoir choisi, il voudra maintenir son choix, tout comme s'il y avoit été porté par une inclination naturelle. Ainsi la divine volonté sera la cause de la bonté dans les Etres. C'est-à-dire, il y aura de

Y 5

la





la bonté dans les objets, non pas par leur nature, mais par la volonté de Dieu, laquelle étant mise à part, on ne sauroit 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 paroît alleguer 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, & 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, & 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 & affectée par cette représentation. En Dieu, il est manifeste que son entendement contient les idées de toutes les choses possibles; & c'est par-là que tout est en lui éminemment. Ces idées lui représentent le bien & le mal, la perfection & l'imperfection, l'ordre & le

de-

desordre, la congruité & l'incongruité des possibles; & 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 & 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 & 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 confondroit entendement & volonté, & détruiroit 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

Y c

les



les uns sont plus propres que les autres à former des bataillons, à composer des polygones, & d'autres figures regulieres ? que le nombre de 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 septieme ? que de tous les corps égaux, la sphere a le moins de surface ? que certaines lignes sont incommensurables, & par conséquent peu propres à l'harmonie ? Ne voit-on pas que tous ces avantages ou defavantages viennent de l'idée de la chose, & que le contraire impliqueroit contradiction ? Pense-t-on aussi que la douleur & l'incommodité des Créatures sensitives, & sur-tout la félicité & l'infélicité des substances intelligentes, sont indifférentes à Dieu ? Et que dira-t-on de sa justice ? Est-elle aussi quelque chose d'arbitraire, & auroit-il faitagement & justement, s'il avoit résolu de damner des innocens ? Je sai qu'il y a eu des Auteurs assez mal avisés pour soutenir un sentiment si dangereux, & si capable de renverser la pieté. Mais je suis assuré que notre celebre Auteur en est bien éloigné. Cependant, il semble que cette hypothese y mene, s'il n'y a rien  
dans

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, & non pas son besoin, l'a porté à produire des Créatures. Il y avoit donc en lui une raison antérieure à la résolution ; &, comme je l'ai dit tant de fois, ce n'est ni par hazard ou sans sujet, ni aussi par nécessité, que Dieu a créé ce Monde, mais c'est par inclination qu'il y est venu, & son inclination le porte toujours au meilleur. Ainsi il est surprenant que notre Auteur soutienne ici, (chap. 5. sect. 1. subsect. 4. §. 5.) qu'il n'y a point de raison qui ait pu porter Dieu absolument parfait & heureux en lui-même, à créer quelque chose hors de lui ; aiant enseigné lui-même auparavant (chap. 1. sect. 3. §. 8. 9.) que Dieu agit pour une fin, & que son but est de communiquer sa bonté. Il ne lui étoit donc pas absolument indifférent de créer ou de ne point créer, & néanmoins la Création est un acte libre. Il ne lui étoit pas non plus indifférent de créer un tel ou tel Monde, de créer un chaos perpetuel, ou de créer un système plein d'ordre. Ainsi les qualités des  
ob-



objets, comprises dans leurs idées, ont fait la résolution de son choix.

22. Notre Auteur, qui avoit dit de si bonnes choses ci-dessus, sur la bonté & sur la commodité des ouvrages de Dieu, a cherché un tour, pour les concilier avec son hypothèse, qui paroît ôter à Dieu tous les égards pour le bien & 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 tems tout ce qui est lié nécessairement avec elle. Il y avoit une infinité d'hommes possibles également parfaits: l'élection de quelques-uns d'entre-eux est purement arbitraire (selon notre Auteur.) Mais Dieu les aiant élus, il ne vouloit point y vouloir ce qui fut 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 tems, 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

Ain-

posée, & il a raison de la renverser, plutôt que de la laisser subsister chargée d'inconveniens contraires à la bonté & à la sagesse de Dieu. Voici comment on verra manifestement qu'elle ne sauroit s'accorder avec ce qu'on vient de dire. La première Question sera: Dieu créera-t-il quelque chose ou non, & 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, & pourquoi? Il faudroit répondre (pour parler conséquemment) que la même bonté le fait choisir le meilleur; & 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*, parceque 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 dit ici (chap. 5. sect. 5. subsect. 4. 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.

Ain-



Ainsi suivant cette expression, il choisiroit plutôt l'espece la plus parfaite: & comme des especes également parfaites s'accordent plus ou moins avec d'autres, Dieu choisira les plus accomodantes; il n'y aura donc point d'indifference pure & absolue, & l'Auteur revient ainsi à nos principes. Mais parlons comme il parle selon son hypothese, & posons avec lui, que Dieu choisit certaines Créatures, quoiqu'elles lui soient absolument indifférentes. Il choisira donc aussi-tôt des Créatures irregulieres, malbâties, malfaifantes, malheureuses, des chaos perpetuels, des monstres par-tout, des scelerats seuls habitans de la Terre, des Diables remplissans tout l'Univers; que de beaux systêmes, des especes bien faites, des gens de bien, de bons Anges! Non, dira l'Auteur: Dieu ayant résolu de créer des hommes, a-résolu en même tems de leur donner toutes les commodités dont le Monde fut capable; & il en est autant des autres especes. Je répons, que si cette commodité étoit liée nécessairement avec leur nature, l'Auteur parleroit suivant son hypothese; mais cela n'étant point, il faut qu'il accorde que c'est par une nouvelle élection, indépendante de celle

celle qui a porté Dieu à 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 indifference? Si cela est, rien ne porte Dieu à chercher le bien des hommes, & s'il y vient quelquefois, ce sera comme par hazard. Mais l'Auteur veut que Dieu y a été porté par sa bonté: donc le bien & 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 systême. Après cela, il ne restera même aucune indifference 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 tems 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 systême, & qu'il n'ait point

la



la même bonne intention envers l'Univers tout entier. Nous voilà donc revenus à la bonté des objets; & l'indifférence pure, où Dieu agiroit 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 speculative, qui ne sauroit recevoir aucune application à la réalité des choses.

23. Rien n'étant absolument indifférent à Dieu, qui connoit tous les degrés, tous les effets, tous les rapports des choses, & qui pénètre tout d'un coup toutes les liaisons possibles; voyons si au moins l'ignorance & 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 & les propriétés. 3. 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 tems l'indifférence pure. Mais je ne demeure point d'accord que nous  
sen-

sentons 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; & lorsqu'il arrive quelquefois que nous ne pouvons point rendre raison de toutes nos dispositions, un peu d'attention pourtant nous fait connoître que la constitution de notre corps, & des corps ambiants, l'affiette présente ou précédente de notre ame, & quantité de petites choses enveloppées dans ces grands chefs, peuvent contribuer à nous faire plus ou moins goûter les objets, & à nous en faire former des jugemens divers en différens tems; sans qu'il y ait personne qui attribue cela à une pure indifférence, ou à une je ne sais quelle force de l'ame, qui fasse sur les objets ce qu'on dit que les couleurs font sur le cameleon. Ainsi l'Auteur 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 chimeres, & il semble que la pure indifférence est du nombre des notions chimeriques. Mais quand quelqu'un prétend qu'une chose n'existe point, parce





parce que le vulgaire ne s'en aperçoit point, le peuple ne sauroit 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, & d'autres substances indivisibles. Disons-nous donc que ces choses ne soient point, parce que le vulgaire les ignore? En ce cas, nous pourrions dire aussi que l'ame agit quelquefois sans aucune disposition ou inclination qui contribue à la faire agir, parce qu'il y a beaucoup de dispositions & d'inclinations qui ne sont pas assez aperçues par le vulgaire; faute d'attention & de méditation. 2. Quant aux *marques* de la puissance en question, j'ai déjà refusé l'avantage qu'on lui donne de faire qu'on soit actif, & qu'on soit la véritable cause de son action, qu'on soit sujet à l'imputation & 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 appetits naturels, c'est-

à-dire, non seulement aux Sens, mais encore à la Raison. Mais je l'ai déjà dit, on s'oppose aux appetits naturels, par d'autres appetits naturels. On supporte quelquefois des incommodités, & on le fait avec joie; mais c'est à cause de quelque espérance ou de quelque satisfaction qui est jointe au mal, & 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 déplaît au commencement; mais qui ne voit que c'est plutôt parce que l'application & l'attention à l'objet, & la coutume, changent notre disposition, & par conséquent nos appetits naturels? L'accoutumance aussi fait qu'un degré de froid ou de chaleur assez considérable ne nous incommode plus, comme il faisoit auparavant, & il n'y a personne qui attribue cet effet à notre puissance élective. Aussi faut-il du tems pour venir à cet endurcissement, ou bien à ce callus qui fait que les mains de certains ouvriers résistent à un degré de chaleur, qui brûleroit les nôtres. Le peuple, à qui l'Auteur appelle, juge fort bien de la cause

de





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 chere, 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 indifférens à tout, ou inclinés à tout, suivant notre pur arbitre, prévaut encore à la Raison même. Et c'est sa troisième preuve, favoir, qu'on ne savoit expliquer suffisamment nos actions, sans recourir à cette puissance. On voit mille gens qui méprisent les prieres de leurs amis, les conseils de leurs proches, les reproches de leur conscience, les supplices, la mort, la colere de Dieu, l'Enfer même, pour courir après des sottises qui n'ont du bon & du supportable, que par leur pure & 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, & 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 & 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, (c'est ainsi que plusieurs l'appellent, au lieu que lui même prend le nom magnifique de Giulio Cesare Vanini dans ses Ouvrages) souffrira plutôt le martyre ridicule de sa chimere, qu'il ne renoncera à son impiété. L'Auteur ne nomme point Vanini, & la vérité est, que cet homme desavoua ses mauvais sentimens, jusqu'à ce qu'il fut convaincu d'avoir dogmatisé, & d'avoir fait l'Apôtre de l'Atheisme. Quand on lui demanda, s'il y avoit un Dieu il arracha de l'herbe, en disant:

*Et levis est cespes qui probet esse Deum.*

Mais le Procureur General au Parlement de Toulouse, voulant chagriner le Premier Président (à ce qu'on dit) chez qui Vanini avoit beaucoup d'accès, & enseignoit la Philosophie aux enfans de ce Magistrat, s'il n'étoit pas tout à fait son domestique; l'inquisition fut poussée

avec



avec rigueur, & Vanini voyant qu'il n'y avoit point de pardon, se déclara en mourant ce qu'il étoit, c'est-à-dire Athée: en quoi il n'y a rien de fort extraordinaire. Mais quand il y auroit un Athée qui s'offriroit au supplice, la vanité en pourroit être une raison assez forte en lui, aussi-bien que dans le Gymnosophiste Calanus, & 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 vices extravagantes des gens, qui d'ailleurs paroissent de fort bon sens, ne feroient être expliquées par les appetits qui viennent de la representation du bien & du mal, & qu'elles nous forcent de recourir à cette puissance transcendante qui transforme le bien en mal, & le mal en bien, & l'indifferent en bien ou en mal. Mais nous n'avons point besoin d'aller si loin, & 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 & supprime dans son esprit les representations des qualités bonnes ou mauvaises, joint-

tes naturellement à certains objets; & 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'estimois ou aimois. Un jeune homme aura été charmé des grands applaudissemens 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 & nuit qu'à ce qui nourrit cette passion, & 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 paroissent les



plus vaines & les plus extravagantes à ceux qui n'entrent point dans ces raisons. En un mot, une impression forte, ou souvent repetée, peut changer considerablement nos organes, notre imagination, notre memoire, & 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 represente souvent ce qui plait, on le rend aisé à concevoir, & on le croit aussi aisé à effectuer: d'où vient qu'on se persuade facilement ce qu'on souhaite.

*Et qui amat ipsi sibi somnia fingunt.*

25. Les erreurs ne sont donc jamais volontaires, absolument parlant, quoique la volonté y contribue bien souvent d'une maniere 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 & les manieres de celui qui parle lui gagneront l'auditoire. On sera porté à mépriser des doctrines qui viennent d'un homme qu'on mépri-

se

se 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, & j'ai connu des gens qui au commencement avoient changé de Religion par des considerations mondaines, mais qui ont été persuadés, & bien persuadés, depuis qu'ils avoient pris le bon parti. On voit aussi que l'obstination n'est pas simplement une mauvaise election qui persevere, mais aussi une disposition à y perseverer, qui vient de quelque bien qu'on s'y figure, ou de quelque mal qu'on se figure dans le changement. La premiere election a peut-être été faite par legereté; 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 point être inconstant, ou pour ne le point paroître. Cependant une perseverance est mauvaise, quand on méprise les avertissements de la Raison, sur-tout quand la matiere est assez importante pour être examinée avec soin: mais quand la pensée du changement est desagréable, on en détourne facilement l'attention; & c'est

Z 2

par-



par-là le plus souvent qu'on s'obstine. L'Auteur, qui a voulu rapporter l'obtination à son indifférence pure prétendue, pouvoit considérer qu'il falloit autre chose pour s'attacher à une élection, que l'élection toute seule, ou qu'une indifférence pure; sur-tout si cette élection s'est faite légèrement; & d'autant plus légèrement, qu'elle s'est faite avec plus d'indifférence; auquel cas on viendra facilement à la desfaire. à moins que la vanité, l'accoutumance, l'intérêt, ou quelque autre raison nous y fassent perseverer. Il ne faut point aussi s'imaginer que la vengeance plaise sans sujet. Les personnes dont le sentiment est vif y pensent jour & nuit; & 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, & qui fait qu'il y en a à qui la vengeance est plus douce que la vie:

*Quis vindicta bonum vitâ jucundius ipsâ.*

L'Auteur nous voudroit persuader qu'ordinairement, lorsque notre desir, ou notre aversion va à quelque objet qui ne le merite pas assez, on lui a donné le

sur.

surplus de bien ou de mal dont on est touché, par la prétendue puissance électorive, qui fait paroître 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. 5. sect. 2. §. 7.) Si cela se pouvoit pratiquer; on iroit loin, comme je l'ai dit ci-dessus. Il croit même que l'ambition, l'avarice, la manie du jeu, & autres passions frivoles, empruntent tout leur pouvoir de cette puissance (chapitre 5. sect. 5. subssect. 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 raisons mal fondées dans nos raisonnemens, qu'on n'a point besoin de cette petite force, c'est-à-dire de cette puissance interne qui opere comme par enchantement, & à qui l'Auteur attribue tous ces désordres. Enfin j'ai déjà dit plusieurs fois, que lors que 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 pa-

Z 3

roitre



roître indépendans, & de faire une action extraordinaire. Il y eut autrefois à la Cour d'Ofnsbrug un Précepteur des Pages, qui, comme un autre Mucius Scævola; mit le bras dans la flamme & pensa gagner une gangrene, pour montrer que la force de son esprit étoit plus grande qu'une douleur fort aiguë. Peu de gens l'imiteront, je pense; & je ne fais même, si l'on trouveroit aisément un Auteur, qui après avoir soutenu une puissance capable de choisir sans sujet, ou même contre la Raïson, voudroit 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 Raïson. Mais je suis sûr au moins, qu'un habile homme ne le feroit pas; qu'il s'appercevroit bien-tôt qu'on rendroit son sacrifice inutile, en lui remontrant qu'il n'auroit fait qu'imiter Heliodore Evêque de Laïsse, à qui son Livre de Theagene & de Chariclée fut (à ce qu'on dit) plus cher que son Evêché, ce qui se peut facilement, quand un homme a de quoi se passer de sa charge, & quand il est fort sensible à la gloire. Aussi trouve-t-on tous les jours des gens

qui

qui sacrifient leurs avantages à leurs caprices, c'est-à-dire des biens réels à des biens apparens.

26. Si je voulois suivre pas à pas les raisonnemens de notre Auteur, qui reviennent souvent à ce que nous avons déjà examiné, mais qui y reviennent ordinairement avec quelque addition élégante & bien tournée, je serois obligé d'aller trop loin: mais j'espère de pouvoir m'en dispenser, après avoir satisfait, ce semble, à toutes ses raisons. Le meilleur est, que la pratique chez lui corrige & rectifie ordinairement la theorie. Après avoir avancé *dans la seconde Section* de ce chapitre cinquieme, que nous approchons de Dieu par le pouvoir de choisir sans raison, & 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 Raïson, & que notre bonheur consiste à la fuivre: 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 gueres disposées à s'accommoder à nous; & que c'est

Z 4

en





en effet s'accorder à la volonté Divine. C'est bien dit, sans doute; mais c'est dire en même tems, qu'il faut que notre volonté se regle, autant qu'il est possible, sur la réalité des objets, & sur les véritables représentations du bien & du mal; & par conséquent que les motifs du bien & du mal ne sont point contraires à la liberté, & que la puissance de choisir sans fujer, bien loin de servir à notre félicité, est inutile, & même très-dommageable. Aussi se trouve-t-il heureusement qu'elle ne subsiste nulle part, & que c'est un *Erreur de raison raisonnante*, comme quelques Scholastiques appellent les fictions qui ne sont pas même possibles. Pour moi, j'aurois mieux aimé les appeler *des Êtres de Raison non raisonnante*. Je trouve aussi que la *Section III.* (des Élections indues) peut passer, puisqu'elle dit qu'on ne doit point choisir des choses impossibles, inconsistentes, 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. Section*,

où

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 tems, & les mauvaises habitudes; enfin l'importunité des appetits, 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 & la bonté de Dieu; & comme cette section est prolixie, 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 auroit point de péché. Or il étoit fort aisé à Dieu de refuser aux Créatures une puissance si peu raisonnable; il leur suffisoit d'être mues par les représentations des biens & des maux: il étoit 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 seroit qu'une machine purement passive. Mais c'est ce qu'on a réfuté assez. Si cette puissance

Z 5

lance



fance manquoit au Monde, comme elle y manque en effet, on ne s'en plaindroit gueres. Les ames se contenteront fort bien des representations des biens ou des maux, pour faire leurs élections & le Monde demeurera aussi beau qu'il est. L'Auteur revient à ce qu'il avoit avancé ci-dessus, que sans cette puissance, il n'y auroit point de félicité; mais on y a répondu suffisamment, & il n'y a pas la moindre apparence dans cette assertion, & dans quelques autres paradoxes qu'il avance ici pour soutenir son paradoxe principal.

27. Il fait une petite digression sur les prieres (subsect. 4.) & dit que ceux qui prient Dieu, esperent 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 à 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 general 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 cot-

p<sup>o</sup>.

porelles, & 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 étoit un grand miracle au commencement, mais qu'à présent ses operations en nous sont naturelles. Je lui laisse le soin d'expliquer son sentiment, & d'en convenir avec d'autres Théologiens. Cependant, je remarque qu'il met l'usage naturel des prieres, dans la force qu'elles ont de rendre l'ame meilleure, de surmonter les passions, & de s'attirer un certain degré de grace nouvelle. Nous pouvons dire les mêmes choses à peu près dans notre hypothese, qui fait que la volonté n'agit que suivant des motifs; & nous sommes exemts des difficultés, où l'Auteur s'est engagé par sa puissance de choisir sans sujet. Il se trouve encore bien embarrassé par la préscience de Dieu; car si l'ame est parfaitement indifferente dans son choix, comment est-il possible de prévoir ce choix,

Z 6

& quelle raison suffisante pourra-t-on trouver de la connoissance 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 demanderoit (selon lui) un Ouvrage entier. Au reste, il dit quelquefois de bonnes choses sur le mal moral, & assez conformes à nos principes. Par exemple, lorsqu'il dit (subject. VI) que les vices & les crimes ne diminuent point la beauté de l'Univers, & l'augmentent plutôt; comme certaines dissonances offenseront l'oreille par leur dureté, si elles étoient écoutées toutes seules, & 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 & 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, & 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

le visage entier, dont elles enlaidissent pourtant la partie qu'elles couvrent. Cotta chez Cicéron avoit comparé la Providence, lorsqu'elle donne la Raison aux hommes, à un Medecin 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 & la bonté demandent, & que le bien qui en arrive est plus grand que le mal. Si Dieu n'avoit point donné la Raison à l'homme, il n'y auroit point d'homme du tout, & Dieu seroit comme un Medecin qui tueroit 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; & quand la Raison est mal employée, on raisonne bien sur les moyens, mais on ne raisonne pas assez sur le but ou sur le mauvais but qu'on se propose. Ainsi c'est toujours suite de Raison, qu'on fait une mauvaise action. Il propose aussi l'objection d'Epicure chez Lactance dans son Livre de la colere de Dieu, dont voici les termes à peu près: Ou Dieu veut ôter les maux, & ne peut pas en venir à bout, en quel cas il seroit foible; ou  
il



il peut les ôter, & ne veut pas, ce qui marqueroit de la malignité en lui; ou bien il manque de pouvoir & de volonté tout à la fois, ce qui le feroit paroître foible & envieux tout ensemble; ou enfin il peut & 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, & qu'il ne le veut pas non plus, & que cependant il n'est point malin, ni foible. J'ai vu plusieurs fois aimé dire qu'il peut les ôter, mais qu'il ne le veut pas absolument, & que c'est avec raison; parce qu'il ôteroit les biens en même tems, & qu'il ôteroit plus de bien, que de mal. Enfin notre Auteur ayant fini son savant Ouvrage, il y joint un *Appendice*, où il parle des Loix divines. Il distingue fort bien ces Loix en naturelles & positives. Il remarque que les Loix particulières de la nature des Animaux doivent céder aux Loix générales des corps; que Dieu n'est pas proprement en colère, quand ses Loix sont violées, mais que l'ordre a voulu que celui qui pêche s'attirât un mal, & que celui qui fait violence aux autres en souffre à son tour. Mais il juge que les Loix positives de  
Dieu

Dieu indiquent & 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, & 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, & il doute encore s'il ne vaudrait pas mieux être damné, qu'être rien; puisqu'il se pourroit que les damnés fussent des gens infensés, 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 jugemens au milieu de leur misère, & 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, & cherchent à s'affliger eux-mêmes. Ces pensées ne font pas à mépriser, & j'en ai eu quelquefois d'approchantes; mais je n'ai garde d'en juger décisivement. 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.



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 Symbote un Diable ou Satyre, avec ce mot Espagnol, *mas perdido, y menos arrepenido*, plus perdu, & moins repentant; ce qui marque une passion sans esperance, & dont on ne se peut détacher. Et cette devise a été repetée depuis par le Comte de Villamediana Espagnol, quand on le disoit amoureux de la Reine. Venant à la question, pourquoi il arrive souvent du mal aux bons, & du bien aux méchans, notre illustre Auteur croit qu'on y a assez satisfait, & qu'il ne reste point de scrupule là-dessus. Il remarque cependant, qu'on peut douter souvent si les bons qui sont dans la misere, n'ont pas été rendus bons par leur malheur même, & si les méchans heureux n'ont peut-être pas été gâtés par la prosperité. Il ajoute, que nous sommes de mauvais Juges, quand il s'agit de connoître non seulement un homme de bien; mais encore un homme heureux. On honore souvent un hypocrite, & l'on méprise un autre

dient

dont la solide vertu est sans affectation. On se connoit peu aussi en bonheur, & souvent la félicité est méconnuë 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'esperance du bonheur futur, & qu'ainsi on peut dire qu'il n'arrive rien aux méchans qui ne serve à l'amendement ou au châtement, & qu'il n'arrive rien aux bons qui ne serve à leur plus grand bien. Ces conclusions viennent entièrement à mon sens, & on ne sauroit rien dire de plus propre à finir l'Ouvrage.

F I N.

CAUSA





## CAUSA DEI ASSERTA

*Per Justitiam ejus, cum ceteris ejus  
perfectionibus, cunctisque ac-  
tionibus conciliatam.*



x. *Pologetica Causa Dei Tractatio*  
non tantum ad divinam gloriam,  
sed etiam ad nostram utilitatem  
pertinet, ut tum magnitudinem  
ejus, id est potentiam sapien-  
tiamque colamus, tum etiam bonitatem; & quæ  
ex ea derivantur justitiam ac sanctitatem amemus,  
quantumque in nobis est imitemur. Huius Tractationis  
duæ sunt partes: prior præparatoria magis,  
altera principalis censei potest; prior spectat  
Divinam *Magnitudinem, Bonitatemque se-  
paratim*; posterior pertinentia ad utramque jun-  
ctim, in quibus sunt *Providentia* circa omnes  
creaturas, & *Regimen* circa intelligentes, præ-  
sertim in negotio pietatis & salutis.

2. Magnitudinis Divinæ potius quàm Bonita-  
tis rationem habuere Theologi rigidiores; ut la-  
xio.

xiores contra: utraque perfectio æquæ curæ est  
verè Orthodoxis. Error Magnitudinem Dei in-  
fringentium *Anthropomorphisimus*, Bonitatem tol-  
lentium *Despositivus* appellari posset.

3. *Magnitudo Dei* studiosè tuenda est contra  
Socinianos impios, & quosdam Semifocinia-  
nos, in quibus Conradus Vorstius hic maximè  
peccavit. Revocari autem illa potest ad duo ca-  
pita summa, omnipotentiam & omniscientiam.

4. *Omnipotentia* complectitur tum Dei inde-  
pendentiam ab aliis, tum omnium dependentiam  
ab ipso.

5. *Independentia Dei* in existendo elucet; & in  
agendo. Et quidem *in existendo*, dum est neces-  
sarius & æternus, & ut vulgo loquuntur, ens à  
se: Unde etiam consequens est inmentum esse.

6. *In agendo* independens est naturaliter &  
moraliter. Naturaliter quidem, dum est liberri-  
mus, nec nisi à se ipso ad agendum determi-  
natur; moraliter verò, dum est *immutabilis*,  
seu superiorem non habet.

7. *Dependentia rerum à Deo* extenditur tum ad  
omnia possibilea, seu quæ non implicent contra-  
dictionem; tum etiam ad omnia actualia.

8. Ipsa rerum *possibilitas*, cum actu non exi-  
stunt, realitatem habet fundatam in divino exi-  
stentia: nisi enim Deus existeret, nihil possibile  
foret; & possibilea ab æterno sunt in ideis divi-  
ni intellectus.

9. *Athuita* dependent à Deo tum in existen-  
do, tum in agendo, nec tantum ab intellectu  
ejus, sed etiam à voluntate. Et quidem *in exi-  
stendo*, dum omnes res à Deo liberè sunt create,  
atque etiam à Deo conservantur; neque nisi  
doce-





docetur conservationem divinam esse continuatam creationem, ut radius continuus à sole prodit; etsi creaturae neque ex Dei essentia, neque necessario promanent.

10. In agendo res dependent à Deo, dum Deus ad rerum actiones concurrat; quatenus inest actionibus aliquid perfectionis, quæ utique à Deo manare debet.

11. *Concurfus* autem Dei (etiam ordinarius seu non miraculosus) simul & immediatus est & specialis. Et quidem *immediatus*, quoniam effectus non ideo tantum à Deo dependet, quia causa ejus à Deo orta est, sed etiam quia Deus non minus neque remotus in ipso effectu producendo concurrat, quam in producenda ipsius causa.

12. *Specialis* verò est *concurfus*; quia non tantum ad existentiam rei atqueque dirigitur, sed & ad existendi modum & qualitates, quatenus aliquid perfectionis illis inest, quod semper à Deo profluit, patre luminum omnique boni datore.

13. Hactenus de potentia Dei, nunc de sapientia ejus, quæ ob immensitatem vocatur *omnisapientia*. Hæc cum & ipsa sit perfectissima (non minus quam omnipotentia) complectitur omnem ideam & omnem veritatem; id est omnia tam incomplexa quam complexa, quæ obiectum intellectus esse possunt: & versatur itidem tam circa possibilia quam circa actualia.

14. *Possibilem* est, quæ vocatur *Scientia simpliciter intelligentia*, quæ versatur tam in rebus, quam in earum connexionibus; & utraque sunt tum necessarie quam contingentes.

15. *Possibilia contingentia* spectari possunt tum ut juncta, tum ut coordinata in integros Mundos possibiles infinitos, quorum quilibet Deo est pet-

perfecte cognitus, etsi ex illis non nisi unicus ad existentiam perducatur: neque enim plures Mundos actuales fingi ad rem facit, cum unus nobis totam Universitatem Creatorarum causæ: unque loci & temporis complectatur, eoque sensu hoc loco *mundi* vocabulum usurpetur.

16. *Scientia Actualium*, seu Mundi ad existentiam perducti, & omnium in eo præteritorum, presentium & futurorum, vocatur *Scientia visiva*: nec dissent à *Scientia simplicis intelligentie* hujus ipsius Mundi, spectati ut possibilis, quam quod accedit cognitio reflexiva, qua Deus novit suum decretum de ipso ad existentiam producendo. Nec alio opus est divinæ *præscientie* fundamento.

17. *Scientia* vulgo dicta *Media*, sub *Scientia simplicis intelligentie* comprehenditur, eo quem exposuimus sensu. Si quis tamen *Scientiam aliquam Mediam* velit inter *Scientiam simplicis intelligentie* & *Scientiam visionis*, poterit & illam & *Mediam* aliter concipere quam vulgo solent, scilicet ut *Media* non tantum de futuris sub conditione, sed & in universum de possibilibus contingentibus accipitur. Ita *Scientia simplicis intelligentie* restrictius sometur, nempe ut agat de veritatibus possibilibus & necessariis, *Scientia Media* de veritatibus possibilibus & contingentibus, *Scientia visionis* de veritatibus contingentibus & actualibus. Et *media* cum prima commune habebit, quod de veritatibus possibilibus agit; cum postrema, quod de contingentibus.

18. Hactenus de divina Magnitudine, nunc agamus etiam de *Divina Bonitate*. Ut autem *Sapientia* seu veri cognitio est perfectio intellectus, ita *Bonitas* seu boni appetitus est perfectio volun-





lentatis. Et omnis quidem Voluntas bonum habet pro objecto, saltem apprensus; at divina Voluntas non nisi bonum simul & verum.

19. Spectabimus ergo & Voluntatem & objectum ejus, nempe Bonum & Malum, quod rationem præbet volendi & nolendi. In *Voluntate* autem spectabimus & naturam ejus & species.

20. Ad *Voluntatis naturam* requiritur *Libertas*, quæ consistit in eo, ut actio voluntaria sit spontanea ac deliberata, atque adeo, ut excludat necessitatem quæ deliberationem tollit.

21. *Necessitas* excluditur *Metaphysica*, cujus oppositum est impossibile, seu implicat contradictionem; sed non *Moralis*, cujus oppositum est inconveniens. Etsi enim Deus non possit errare in eligendo, adeoque eligat semper quod est maxime conveniens; hoc tamen ejus libertati adeo non obstat, ut cum potius maxime perfectam reddat. Obstat, si non nisi unum foret *Voluntatis* objectum possibile, seu si una tantum possibilis rerum facies fuisset; quo casu cessaret electio, nec sapientia bonitasque agentis laudari posset.

22. Itaque errant aut certe incommodè admodum loquuntur, qui ea tantum possible dicunt, quæ acta sunt, seu quæ Deus elegerit; qui sunt lapsus Diodori Stoici apud Ciceronem, & inter Christianos Abailardi, Wiclefi, Hobbii. Sed infra plura de libertate dicentur, ubi humana tuenda erit.

23. Hæc de voluntatis natura; sequitur *Voluntatis divisio*, quæ in usum nostrum præsentem est potissimum duplex: una in antecedentem & consequentem, altera in productivam & permissivam.

24. *Prior divisio* est, ut Voluntas sit vel antecedens seu prævia, vel consequens seu finalis, sive quòd idem est, ut sit vel inclinativa vel decretoria; illa minus plena, hæc plena vel absoluta. Equidem solet aliter (prima quidem specie) explicari hæc divisio à nonnullis, ut antecedens Dei voluntas (verbi gratia, omnes salvandi) præcedat considerationem; consequens autem (verbi gratia quosdam damnandi) eam sequatur. Sed illa præcedit etiam alias Dei Voluntates, hæc sequitur; cum ipsa facti creaturæ consideratio non tantum à quibusdam Dei Voluntasibus præsupponatur, sed etiam quasdam Dei voluntates, sine quibus factum creaturarum supponi nequit, præsupponat. Itaque Thomas & Scotus, aliquæ Divisionem hanc, eo, quo nunc nitimur, sensu sumunt, ut voluntas antecedens ad Bonum aliquod in se, & particulariter, pro cujusque gradu, feratur, unde hæc voluntas est tantum secundum quid; Voluntas autem consequens spectet totale, & ultimam determinationem contineat, unde est absoluta & decretoria; & cum de divina sermo est, semper effectum plenum obtinet. Cæterum si quis nostram explicationem nolit, cum eo de vocabulis non litigabimus; pro antecedente & consequente substituat, si volet, præviam & finalem.

25. *Voluntas antecedens* omnino seria est & pura, non confundenda cum velleitate, (ubi quis vellet si posset, velletque posse) quæ in Deum non cadit; nec cum voluntate conditionali, de qua hic non agitur. Tendit autem voluntas antecedens in Deo ad procurandum omne bonum, & ad repellendum omne malum, quatenus talia sunt, & proportionem gradus quo bona malave sunt.



sunt. Quam seria autem hæc voluntas sit, Deus ipse declaravit, cum tanta asseveratione dixit, se nolle mortem peccatoris, velle omnes salvos, odisse peccatum.

26. *Voluntas consequens* oritur ex omnium Voluntatum antecedentium concursu, ut scilicet, quando omnium effectus simul stare non possunt, obtinetur inde quantum maximus effectus per sapientiam & potentiam obtineri potest. Hæc voluntas etiam *Decreto* appellari solet.

27. Unde patet voluntates etiam antecedentes non omnino irritas esse, sed efficaciam suam habere; qui etiam effectus earum obtinetur, non semper sit plenus, sed per concursum aliarum voluntatum antecedentium restrictus. At voluntas decretoria ex omnibus inclinatiois resultans semper plenum effectum sortitur, quoties potentia non deest in volente: quemadmodum certe in Deo deesse nequit. Nempe in sola voluntate decretoria locum habet Axioma: qui potest & vult, ille facit; quippe cum eo ipso scientiam requisitam ad agendum sub potentia comprehendendo, jam nihil intus extraque actioni deesse ponatur. Neque vero aliquid felicitati perfectionique voluntatis Dei deoedit, dum non omnis ejus Voluntas effectum plenum sortitur: quia enim bona non vult nisi pro gradu bonitatis que in unoquoque est, tum maxime ejus voluntati fastidit, cum optimum resultans obtinetur.

28. *Posterior voluntatis decisio* est in *productione* circa proprios actus, & *permisivam* circa alienos. Quaedam enim interdum permittere licet, (id est non impedire) que facere non licet, velut peccata, de quo mox. Et permisivæ voluntatis objectum proprium non id est quod permittitur, sed permissio ipsa.

29.

29. Hactenus de voluntate nunc de *ratione Volenti* seu *Bono* & *Malo* Utrumque triplex est, Metaphysicum, Physicum & Morale.

30. *Metaphysicum* generatim consistit in rerum etiam non intelligentium perfectione & imperfectione. Liliorum campi & passerum curam à Patre cœlesti geri Christus dixit, & beatorum animantium rationem Deus habet apud Jonam.

31. *Physicum* accipitur speciatim de substantiarum intelligentium commodis & incommodis, quo pertinet *malum pena*.

32. *Morale* de earum actionibus virtuosis & viciosis, quo pertinet *malum culpa*: & malum physicum hoc sensu à morali oriri solet, etiam non semper in iisdem subjectis; sed hæc tamen que videri possit aberratio cum fructu corrigitur, ut innocentes nolent passi non esse, add. infra §. 55.

33. Deus vult bona per se, antecedenter ad minimum; nempe tam rerum perfectiones in universo, quam speciatim substantiarum intelligentium omnium felicitatem & virtutem, & unumquodque bonorum pro gradu suæ bonitatis, ut jam dictum est.

34. Mala, etiam non cadant in voluntatem Dei antecedentem, nisi quatenus ea ad remotionem eorum tendit, cadunt tamen interdum, sed indirectè, in consequentem: quia interdum majora bona ipsis remotis obtineri non possunt, quo casu remotio malorum non planè perducitur ad effectum, & consistens intra voluntatem antecedentem, non prorumpit in consequentem. Unde Thomas de Aquino post Augustinum non incommode dixit, Deum permittere quædam mala fieri, ne multa bona impediatur.

*Theodice* Tom. II.

A a

35.



35. Mala Metaphysica & Physica, (veluti imperfectiones in rebus, & mala poenae in personis) interdum sunt bona subsidiata, tanquam media ad majora bona.

36. At malum morale seu malum culpae nunquam rationem mediæ habet, neque enim (Apostolo monente) faciendi sunt mala ut evitentur bona; sed interdum tamen rationem habet conditionis quam vocant sine qua non, sive colligati & concomitantis; id est sine quo bonum debitum obtineri nequit: sub bono autem debito etiam privatio mali debita continetur. Malum autem admittitur non ex principio necessitatis absolutæ, sed ex principio convenientiæ. Rationem enim esse oportet cur Deus malum permittat potius quam non permittat: ratio autem Divinæ voluntatis non nisi à bono sumi potest.

37. Malum etiam culpæ nunquam in Deo obiectum est voluntatis productivæ, sed tantum asequando permittivæ; quia ipsæ nunquam peccatum facit, sed tantum ad summum aliquando permittit.

38. Generalis autem Regula est permitendi peccati, Deo hominique communis, ut nemo permittat peccatum alienum, nisi impediendo ipsum actum pravum exerciturus esset. Et ut verbo dicam, peccata permitti nunquam licet, nisi cum debet, de quo distinctus infra §. 66.

39. Deus itaque inter objecta voluntatis habet optimum, ut finem ultimum, sed bonum ut qualemcunque, etiam subalternum; res verò indifferentes, itemque mala, sæpe ut media: at malum culpæ non nisi ut rei alioqui debite conditionem sine qua non esset; eo sensu quo Christus dixit oportere ut scandala existant.

40. Haecenus de magnitudine & de bonitate separatim ea diximus, quæ preparatoria hujus Tractationis videri possunt; nunc egamus de pertinentibus ad utramque junctim. *Communis* ergo *magnitudinis* est *bonitatis* hic sunt, quæ non ex sola bonitate, sed etiam ex magnitudine, (id est sapientis & potentia) proficiuntur: facit enim magnitudo, ut bonitas effectum suum consequatur. Et bonitas refertur vel ad creaturas in universum, vel speciatim ad intelligentes. Priore modo cum magnitudine constituit providentiam in Universo creando & gubernando; posteriore, justitiam in regendis speciatim substantiis ratione præditis.

41. Quia bonitatem Dei in creaturis sese generatim exerentem dirigit sapientia; consequens est *providentiam divinam* sese ostendere in tota serie Universi; dicendumque Deum ex infinitis possibilibus seriis rerum elegerit optimam; eamque adeo esse hanc ipsam quæ actu existit. Omnia enim in Universo sunt harmonica inter se, nec sapientissimus nisi omnibus perfectis decernit, atque adeo non nisi de toto. In partibus singulatim sumptis, voluntas prævia esse potest, in toto decretoria intelligi debet.

42. Unde accuratè loquendo non opus est ordine Decretorum Divinorum; sed dici potest unicum tantum fuisse Decretum Dei, ut hæc scilicet series rerum ad existentiam perveniret; postquam scilicet omnia seriem ingredientia fuere considerata, & cum rebus alias seriem ingredientibus comparata.

43. Itaque etiam Decretum Dei est immutabile, quia omnes rationes quæ ei obijci possunt jam in considerationem venere: sed hinc non a-



lia oritur necessitas quam consequentia, seu quam hypotheticam vocant, ex supposita scilicet prævisione & præordinatione: nulla autem subest necessitas absoluta seu consequentis; quia alius etiam rerum ordo possibilis erat, & in partibus, & in toto; Deusque contingentium seriem eligens, contingentiam eorum non mutavit.

44. Neque ob rerum certitudinem preces laboræque sunt iutiles ad obtinenda futura que desideramus. Nam in hujus serici rerum, tantam possibilis, representatione apud Deum, atqueam scilicet decerni intelligeretur, utique & preces in ea (si eligeretur) futuræ, & aliæ effectuum in ea comprehendendorum causæ inerant, & ad electionem serici, adeoque & ad eventus in ea comprehensos, ut par erat, valuere. Et que nunc movent Deum ad agendum aut permittendum, jam tum eum moverunt ad decernendum quid actorus esset aut permitturus.

45. Atque hoc jam supra monuimus, res ex divina præscientia & providentia esse determinatas, non absolute, seu quicquid agas aut non agas, sed per suas causas rationeque. Itaque si ve quis preces, si ve studium & laborem inutiles diceret, incidere in *Sophisma*, quod jam veteres *Ignorantium* appellabant. add. infra, §. 106. 107.

46. Sapientia autem infinita omnipotentis, bonitatis ejus immensæ juncta, fecit, ut nihil poterit fieri melius, omnibus computatis, quam quod à Deo est factum; atque adeo, ut omnia sint perfecte harmonica, consistentque pulcherrime inter se; causæ formales seu animæ cum causis materialibus seu corporibus; causæ efficientes naturales cum finalibus seu moralibus; regnum gratiæ cum regno nature.

47. Et proinde quotiescunque aliquid reprehensibile videtur in operibus Dei, judicandum est id nobis non satis nosci; & sapientem qui intelligeret, judicaturum ne optari quidem posse meliora.

48. Unde porro sequitur nihil esse felicius quam tam bono Domino servire, atque adeo Deum super omnia esse amandum eique penitus confidendum.

49. Optima autem serici rerum (nempe hujus ipsius) eligendæ maxima ratio fuit Christus *Deus*, sed qui, quatenus creatura est ad summum provecta, in ea serie nobilissima contineri debebat, tanquam Universi creati pars, imò caput; cui omnis tandem potestas data est in cælo & in terra; in quo benedicti debuerunt omnes gentes; per quem omnis creatura liberabitur à servitute corruptionis, in libertatem gloriæ filiorum Dei.

50. Hactenus de Providentiâ, nempe generali; porro bonitas relata speciatim ad creaturas intelligentes, cum Sapientia conjuncta, *Justitiam* constituit, cujus summus gradus est *Sanctitas*. Itaque tam lato sensu Justitia non tantum jus strictum, sed & æquitarem, atque adeo & misericordiam laudabilem comprehendit.

51. Discerni autem justitia generatim sumta potest in iustitiam specialius sumtam & sanctitatem. *Iustitia specialius sumta* versatur circa bonum malumque physicum, aliorum nempe intelligentium; sanctitas circa bonum malumque morale.

52. *Bona malaque physica* eveniunt tam in hac vita quam in futura. *In hac vita* multi queruntur in universum quod humana natura tot malis



exposita est, parum cogitantes magnam eorum partem ex culpa hominum fluere, & revera non satis grate agnosci divina in nos beneficia, magisque attentionem ad mala quam ad bona nostra verti.

53. Aliis displicet in primis quod bona malaque physica non sunt distributa secundum bona malaque moralia, seu quod saepe bonis est malè, malis est bonè.

54. Ad has querelas duo responderi debent: unum, quod Apostolus attulit, non esse condignas afflictiones hujus temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis: alterum, quod pulcherrima comparatione Christus ipse suggessit, nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, fructum non feret.

55. Itaque non tantum large compensabuntur afflictiones, sed & inservient ad felicitatis augmentum; nec tantum profunt haec mala, sed & requiruntur. Add. § 32

56. Circa *saevam vitam* gravior adhuc est difficultas; nam obicitur ibi quoque bona longè vinci à malis, quia pauci sunt electi. Origenes quidem aeternam damnationem omnino sustulit; quidam veterum paucos saltem aeternum damnandos credidère, quorum in numero fuit Prudentius; quibusdam placuit omnem Christianum tandem salvatum iri, quorum aliquando inclinasse visus est Hieronimus.

57. Sed non est cur ad haec paradoxa & rejicienda confugiamus; Vera responsio est, totam amplitudinem regni caelestis non esse ex nostra cognitione aestimandam; nam tanta esse potest beatorum per Divinam visionem gloria, ut mala damnatorum omnium comparari huic bono non possint,

possint, & *Angelos beatos* incredibili multitudine agnoscat Scriptura; & magnam *creaturarum varietatem* ipsa nobis aperit natura, novis inventis illustrata: quod facit ut commodius quam Augustinus & alii veteres praevalemiam boni praemalo tueri possimus.

58. Nempè Tellus nostra non est nisi fatelles unius Solis, & tot sunt Solis quot Stellae fixae; & credibile est maximum esse spatium trans omnes fixas. Itaque nihil prohibet, vel Soles, vel maxime regionem trans Soles habitari felicibus creaturis. Quinquam & Planetae esse possint aut fieri ad instar Paradisi felices. In domo Patris nostri multas esse mansiones, de caelo beatorum proprie Christus dixit, quod Empyreum vocant Theologi quidam, & trans Sidera seu Soles collocant, etiam nihil certi de loco beatorum affirmari possit: interim & in spectabili mundo multas creaturarum rationalium habitationes esse verisimile judicari potest, alias aliis felicioribus.

59. Itaque argumentum à multitudine damnatorum non est fundatum nisi in ignorantia nostra, unaque responsione dissolvitur, quam supra inuimus; si omnia nobis perspecta forent, appariturum ne optari quidem posse meliora quam quae fecit Deus. Pœnae etiam damnatorum ob perseverantem eorum malitiam perseverant; unde insignis Theologus Joh. Fechtius in eleganti libro de Statu damnatorum eos bene refutat, qui in futura vita peccata poenam demereri negant, quasi justitia Deo essentialis cessare unquam possit.

60. Gravissimæ tandem sunt difficultates circa *Sanditatem Dei*, seu circa perfectionem ad bona malaque moralia aliorum relatum, quæ eum amare virtutem, odisse vitium etiam in aliis facit,





& ab omni peccati labe atque contagione quam maximè removeret, & tamen passim scelera regnant in medio potentissimi Dei imperio. Sed quicquid hoc est difficultatis, divini luminis auxilio etiam in hac vita ita superatur, ut pii & Dei amantes sibi, quantum opus est, satisfacere possint.

61. *Obijctur* nempe Deum nimis concurrere ad peccatum, hominem non satis. *Deum* autem *nimis concurrere ad malum morale* physicè & moraliter, voluntate & productiva & permissiva peccati.

92. Concursum morale locum habiturum observat, etsi Deus nihil conferret agendo ad peccatum, saltem dum permetteret seu non impediret cum posset.

63. Sed revera Deum concurrere moraliter & physicè simul: quia non tantum non impedit peccantes, sed etiam quodammodo adjuvat, vires ipsis occasioneque præstendo. Unde phrasæ Scripturæ Sacræ, quod Deus induret incitetque malos.

64. Hinc quidam inferre audent Deum vel utroque, vel certè alterutro modo, peccati complicitem, imò auctorem esse; atque adeò divinam sanctitatem, iustitiam, bonitatem evertunt.

65. Alii malunt divinam omniscientiam & omnipotentiam, verbo, magnitudinem, labefactare; tanquam aut nesciret minimè curaret mala, aut malorum torrenti obistere non posset. Quæ Epicureorum, Manichæorumve sententia fuit: cui cognatum aliquid, etsi alio mitiore modo, docent Sociniani, qui rectè quidem cavere volunt, ne divinam Sanctitatem polluant, sed non rectè alias Dei perfectiones deserunt.

66.

66. Ut primum ad *concursum Moralem permissivum* respondeamus, prosequendum est quod supra dicere coepimus, permissionem peccati esse licitam, (seu moraliter possibilem) cum debita (seu moraliter necessaria) invenitur: scilicet cum non potest peccatum alienum impediri sine propria offensa, id est sine violatione ejus, quod quis aliis, vel sibi debet. Exempli gratia, miles in statione locatus, tempore præsertim periculoso, ab ea decedere non debet, ut duos amicos inter se duellum parantes à pugnando averrat. Add. supra §. 36. Deberi autem aliquid apud Deum intelligimus, non humano more, sed *Deo* modo, quando aliter suis perfectionibus derogaret.

67. Porro si Deus optimam Universi Seriem, (in qua peccatum intercurrit) non elegisset, admisisset aliquid pejus omni creaturarum peccato; nam propriæ perfectioni, & quod hinc sequitur, alienæ etiam, derogasset: divina enim perfectio à perfectissimo eligendo discedere non debet, cum minus bonum habeat rationem mali. Et tolleretur Deus, tollerentur omnia, si Deus vel laboraret impotentia, vel erraret intellectu, vel laboraret voluntate.

68. *Concursum ad peccatum Physicum* fecit ut Deum peccati causam auctoremque constituerent quidam; ita malum culpæ etiam objectum productivæ in Deo voluntatis foret: ubi maximè insultant nobis Epicurei & Manichæi. Sed hic quoque Deus mentem illustrans sui est vindelex in anima pia & veritatis studiosa. Explicabimus igitur quid sit Deum concurrere ad peccati materiale, seu quod in malo bonum est, non ad formale.

69. Respondendum est scilicet, nihil quidem

A a 5

PR





perfectiōnis & realitatis purè positivæ esse in creaturis earumque actibus bonis malisque, quod non Deo debetur, sed imperfectiōnem actus in privatione consistere; & oriri ab originali limitatiōne creaturarum, quam jam tum in statu puræ possibilitatis (id est in Regione veritatum æternarum seu ideis Divino intellectui obversantibus) habent ex essentia sua: nam quod limitatiōne caret, non creatura, sed Deus foret. *Limitata* autem dicitur creatura, quia limites seu terminos suæ magnitudinis, potentie, scientiæ, & cujuscunque perfectiōnis habet. Ita fundamentum mali est necessarium, sed ortus tamen contingens; id est necessarium est ut mala sint possible, sed contingens est ut mala sint actualia; non contingens autem per harmoniam rerum à potentia transit ad actum, ob convenientiam cum optima rerum serie, cujus partem facit.

70. Quod autem de privativa mali constitutiōne, post Augustinum, Thomam, Lubinum, aliosque veteres & recentiores asserimus, quia multis vanum, aut certe perobscurum habetur; ita declarabimus ex ipsi rerum natura ut nihil solidius esse appareat: adhibentes in similitudinem sensibile quiddam & materiale, quod etiam in privativo consistit, cui *inertia corporum naturæ* nomen Keplerus, insignis naturæ indagator, imposuit.

71. Nimirum (ut facili exemplo utamur) cum flumen naves secum defert, velocitatem illis imprimit, sed ipsarum inertiam limitatam, ut quæ (cæteris paribus) oneratiōnes sunt, tardius ferantur. Ita fit ut celeritas sit à flumine, tarditas ab onere; positivam à victate impellentis, privativam ab inertia impulsæ.

72. Eodem planè modo Deum dicendum est creaturis perfectiōnem tribuere, sed que receptivitate ipsarum limitetur: ita bona erunt à Divino vigore, mala à torpore creaturæ.

73. Si de defectu attentionis sæpe errabit intellectus, defectu alacritatis sæpe refringetur voluntas; quoties mens, cum ad Deum usque seu ad summum bonum tendere debeat, per inertiam creaturis adhærescit.

74. Huc usque iis responsum est, qui Deum nimis ad malum concurrere putant: nunc illis satisfaciemus, qui *bonum* ajunt concurrere *non satis*, aut non satis culpabilem esse in peccando; ut scilicet rursus accusationem in Deum refundant. Id ergo probare contendunt Antagonistæ tum ex imbecillitate humanæ Naturæ, tum ex defectu divinæ gratiæ ad juvandam nostram naturam necessarie. Itaque in natura hominis spectabimus tum corruptionem, tum & reliquias imaginis divinæ ex statu integritatis.

75. *Corruptionis humanæ* considerabimus porro tum ortum, tum & constitutiōnem. *Ortus* est tum à lapsu Protoplastorum, tum à contagi propagatione. *Lapsus* spectanda est causa & natura,

76. *Causa Lapsus*, cur homo scilicet lapsus sit, sciente Deo, permitteute, concurrente, non querenda est in quadam despotica Dei potestate, quasi justitia vel sanctitas attributum Dei non esset; quod in effectu verum foret, si nulla apud eum juris & recti ratio haberetur.

77. Neque querenda est lapsus causa in quadam Dei ad bonum malumque, justum & injustum indifferentia, quasi hæc ipse pro arbitrio constituisset; quò posito sequeretur quidvis ab eo constitui posse, pari jure aut ratione, id est



nulla; quod rursus omnem iustitiæ atque etiam sapientiæ laudem in nihilum redigeret: siquidem ille nullum delectum haberet in suis actionibus, aut delectis fundamentum.

78. Neque etiam in voluntate quadam Deo affecta, minime sancta, minimeque amabili, causa lapsus ponenda est: tanquam nihil aliud quam magnitudinis suæ gloriæ spectans, bonitatisque exors, crudeli misericordia miseris fecerit, ut esset quorum miseretur; & perverfa iustitia peccantes voluerit, ut essent quos puniret: quæ omnia tyrannica & a vera gloria perfectioneque alienissima sunt, cujus decus non tantum ad magnitudinem, sed etiam ad bonitatem refertur.

79. Sed vera radix lapsus est in imperfectione seu imbecillitate creaturarum originali, quæ faciebat ut peccatum optime seriei rerum possibile inesse, de quo supra. Unde iam factum est, ut lapsus, non obitante divina virtute & sapientia, recte permitteretur, imò his salvis non posset non permitti.

80. *Natura lapsus* non ita concipienda est sum Baelio, quasi Deus Adamum in poenam peccati condemnasset ad porro peccandum cum posteritate, eique (exsequenda sententiæ causâ) peccaminositatem infuderit; cum potius ipsa vè primi peccati, velut physico nexu, consecuta sit peccaminositas, quemadmodum ex ebrietate multa alia peccata nascuntur.

81. Sequitur *Propagatio contagii* à lapsu Protoplastorum orti, perveniens in animas posterorum. Ea non videtur commodius explicari posse quam statuendo animas posterorum in Adamo iam fuisse infectas. Quòd ut inelligatur rectius, sciendum est ex recentiorum observatis rationibusque

busque apparere, animalium & plantarum formationem non prodire ex massa quadam confusa, sed ex corpore jam nonnihil præformato in semine latente, & dudum animato. Unde consequens est, vi benedictionis divinæ primæ, omnium viventium rudimenta quedam organica, (& pro animalibus quidem, animalium licet imperfectorum formâ) animalque quodammodo ipsas dudum in Protoplasto cujusque generis exstitisse; quæ sub tempore omnia evolverentur. Sed animas animantiaque seminum in humanis corporibus destinatorum, cum cæteris animalculis feminalibus talem destinationem non habentibus, intra gradum nature sensitivæ substitisse dicendum est, donec per ultimam conceptionem à cæteris discernentur, simulque corpus organicum ad figuram humanam disponeretur, & anima ejus ad gradum rationalitatis (ordinaria in extraordinaria Dei operatione non definit) evehetur.

82. Unde etiam apparet non statim quidem rationalitatis præxistentiæ; cæteri tamen posse, in præexistentibus præstabilita jam divinitus & præparata esse proditura aliquando, non organikum tantum humanum, sed & ipsam rationalitatem, signato, ut sic dicam, actu exercitium præveniente; simulque & corruptionem animæ, etsi nondum humanæ. lapsu Adamî inductam, postea accedente rationalitatis gradu, demum in peccaminositate originalis vim transisse. Cæterum apparet ex novissimis inventis, à solo patre animas animamque esse, at à matre in conceptu velut indumentum, (ovuli formâ, ut arbitrantur,) incrementumque ad novi corporis organici perfectionem necessarium præberi.

81. Ita tolluntur difficultates, tum Philosophicæ de origine formarum & animarum, animarumque immaterialitate, adeoque impariabilitate, quæ facit ut anima ex anima nasci non possit:

84. Tum Theologicæ de animarum corruptione, ne anima rationalis pura, vel præælitens, vel noviter creata, in massam corruptam, corruptenda & ipsa, intrudi à Deo dicatur.

85. Erit ergo Tradox quidam, sed paulò tractabilior quam ille quem Augustinus aliique viri egregii statuerunt, non animæ ex anima (rejectione veteribus, ut ex Prudentio patet, nec naturæ rerum consentaneus) sed animati ex animato.

86. Hactenus de causa, nunc de natura & configuratione corruptionis nostræ: ea consistit in peccato Originali & derivativo. Peccatum originale tantam vim habet, ut homines reddat in naturalibus debiles, in spiritualibus mortuos ante regenerationem; intellectu ad sensibilia, voluntate ad carnalia verbis; ita ut naturâ filii iræ simus.

87. Interim Bælio, aliisque adversariis divinam benignitatem impugnantibus, aut saltem per objectiones quædam suas obnubilantibus, concedere non oportet, eos qui soli peccato originali obnoxii sine actuali ante sufficientem rationis usum moriuntur (veluti infantes ante baptismum & extra Ecclesiam decedentes (necessariò æternis flammis additi: tales enim clementiæ Creatoris relinqui præstat.

88. Qui in re etiam Johannis Holfemæni, Johannis Adami Osiandri, aliorumque nonnullorum insignium Augustinæ Confessionis Theologorum moderationem laudo, qui subinde huc inclinaverunt.

89. Neque etiam extinctæ sunt penitus sententiæ

illæ imaginis divinæ, de quibus paulò post; sed per gratiam Dei prævenientem, etiam ad spiritus rursus excitari possunt: ita tamen ut sola gratia conversionem operetur.

90. Sed nec originale peccatum corruptam generis humani massam à Dei benevolentia universaliter penitus alienam reddit. Nam nihilominus sic Deus dilexit mundum, licet in malo jacerentem, ut Filium suum unigenitum pro hominibus daret.

91. Peccatum devotivum duplex est, actuale & habituale, in quibus consistit exercitium corruptionis, ut scilicet hæc gradibus modificationibusque variet, varièque in actiones prorumpat.

92. Et actuale quidem consistit tum in actionibus internis tantum, tum in electionibus compositis ex internis & externis; & est tum commissionis, tum omissionis; & tum culpofum ex naturæ infirmitate, tum & malitiosum ex animæ pravitate.

93. Habituale ex actionibus malis vel crebris vel certe fortibus oritur, ob impelliorum multitudinem vel magnitudinem. Et ita habitualis malitia aliquid originali corruptioni pravitatis addit.

94. Hæc tamen peccati servitus, etsi sese per omnem irrogeniti vitam diffundat, non eo usque extendenda est, tanquam nullæ unquam irrogenitorum actiones sint velè virtuosæ imò nullæ innocentes, sed semper formaliter peccaminosæ.

95. Possunt enim etiam irrogeniti in civilibus agere aliquando amore virtutis & boni publici, impulsive rectæ rationis, imò & intul



tu Dei, sine admixta aliqua prava intentione ambitionis, commodi privati, aut affectus carnalis.

96. Semper tamen ex radice infecta procedunt quæ agunt, & aliqui pravi (etsi interdum habitualiter tantum) admiscetur.

97. Cæterum hæc corruptio depravatioque humana, quantacunque sit, non ideo tamen hominem excusabilem reddit. aut a culpa eximit, tanquam non satis sponte libereque agat; supersunt enim *reliquæ divinæ imaginis*, quæ faciunt ut iustitia Dei in puniendis peccatoribus salva maneat.

98. Reliquiæ divinæ imaginis consistunt tum in lumine innato intellectûs, tum etiam in libertate eogenita voluntatis. Utrumque ad virtuosam virtuosamque actionem necessarium est, ut scilicet sciamus velimusque quæ agimus; & possimus etiam ab hoc peccato quod committimus abstinere, si modo satis studii adhibeamus.

99. *Lumen innatum* consistit tum in ideis implexis, tum in nascentibus inde notitiis complexis. Ita fit ut Deus & lex Dei æterna inscribantur cordibus nostris, etsi negligentia hominum & affectibus sensusium sæpe obscurantur.

100. Probatur autem hoc lumen contra quosdam nuperos Scriptores, tum ex Scriptura Sacra, quæ cordibus nostris Legem Dei inscriptam testatur, tum ex ratione, quia veritates necessarie ex solis principii menti insitis, non ex inductione sensuum, demonstrari possunt. Neque enim inductio singularium unquam necessitatem universalem infert.

101. *Libertas* quoque in quantacunque humana corruptione salva manet, ita ut homo, etsi  
haud

haud dubie peccaturus sit, nunquam tamen necessario committat hunc actum peccandi quem committit.

102. Libertas exempta est tam à necessitate, quam à coactione. *Necessitatem* non faciunt futuritio veritatum, nec præscientia & præordinatio Dei, nec prædispositio rerum.

103. Non *futuritio*: licet enim futurorum contingentium sit determinata veritas, certitudo tamen objectiva, seu infallibilis determinatio veritatis, quæ illis inest, minime necessitati confundenda est.

104. Nec *præscientia aut præordinatio Dei necessitatem imponit*, licet ipsa quoque sit infallibilis. Deus enim vidit res in serie possibilitium ideali, quales futuræ erant, & in iis hominem liberè peccantem; neque hujus seriei decernendo existentiam, mutavit rei naturam, aut quod contingens erat necessarium fecit.

105. Neque etiam *prædispositio rerum*, aut causarum series nocet libertati. Licet enim nunquam quicquam eveniat, quin eius ratio reddi possit, neque ulla unquam detur indifferentia æquilibrii, (quasi in substantia libera & extra eam omnia ad oppositum utrumque se æqualiter unquam haberent;) cum potius semper sint quedam præparaciones in causa agente, concurrentibusque, quas aliqui prædeterminationes vocant: dicendum tamen est has determinationes esse tantum inclinantes, non necessitantes, ita ut semper aliqua indifferentia sive contingentia sit salva. Nec tantus unquam in nobis affectus appetitusve est, ut ex eo actus necessario sequatur: nam quamdiu homo mentis compos est, etsi iam vehementissime ab ira, à siti, vel simili causa stimuletur, semper



semper tamen aliqua ratio sistendi impetum repeteri potest, & aliquando vel sola sufficit cogitatio exercendæ suæ libertatis, & in affectus potestatis.

106. Itaque tantum adest, ut prædeterminatio seu prædispositio ex causis, qualem diximus, necessitatem inducat contrariam contingenti vel libertati aut moralitati; ut potius in hoc ipso distinguatur Faum Mahometanum à Christiano, absurdum à rationali: quod Turcæ causas non curant; Christiani verò, & quicunque sapiunt, effectum ex causa deducunt.

107. Turcæ scilicet, ut fama est (quamquam non omnes sic desipere putem) frustra peltam & alia mala evitari arbitrantur, idque eo prætextu quòd futura vel decreta eventura sint, *quicquid agat aut non agat*, quod falsum est: cum Ratio dicet eum qui certò peste moriturus est, etiam certissimè causas peltis non esse evitaturam. Nempe, ut rectè Germanico proverbio dicitur, mors vult habere causam. Idemque in aliis omnibus eventis locum habet. Add. supra §. 45.

108. *Coactio* etiam non est in voluntariis actionibus: etsi enim externorum representationes plurimum in mente nostra possint, actio tamen nostra voluntaria semper spontanea est, ita ut principium ejus sit in agente. Id quod per harmoniam inter corpus & animam, ab initio à Deo præstabilitam, luculentius quàm hactenus explicatur.

109. Hucusque de Natura humane imbecillitate actum est, nunc de *Gratia Divina Auxilio* dicendum erit, cujus defectum objiciunt Antagonistæ, ut rursus culpam ab homine transferant in Deum. Duplex autem concipi Gratia potest;

potest; una sufficiens volenti, altera præstans ut velinus.

110. *Sufficientem* vocanti Gratiam nemini negari dicendum est. Facienti quod in se est non desore Gratiam necessariam vetus dictum est, nec Deus deserit nisi deserentem. ut post antiquiores notavit ipse Augustinus. Gratia hæc sufficiens est vel ordinaria per verbum & sacramenta; vel extraordinaria, Deo relinquenda, quali erga Paulum est usus.

111. Etsi enim multi populi nunquam salutarem Christi doctrinam acceperint, nec credibile sit prædicationem ejus apud omnes quibus desuit irritam futuram fuisse. Christo ipso de Sodoma contrarium affirmante; non ideo tamen necesse est aut salvari aliquem sine Christo, aut damnari, etsi præstitisset quicquid per naturam potest. Neque enim nobis omnes viæ Dei exploratæ sunt, neque scimus an non aliquid extraordinarie ratione præstetur vel morituris. Pro certo enim tenendum est, etiam Cornelii exemplo, si qui ponantur bene usi lumine quod acceperunt, eis datum illi lumen quo indigent, quod nondum acceperunt, etiam in ipso mortis articulo dandum esse.

112. Quomodum enim Theologi Augustinæ Confessionis fidem aliquam agnoscunt in fidelium infantibus baptismo ablatis, etsi nulla ejus appareant vestigia; ita nihil obstat, Deum his quales diximus, licet hactenus non Christianis, in agone ipso lumen aliquod necessarium tribuere extra ordinem, quod per omnem vitam antea defuisset.

113. Itaque etiam illis, quibus sola prædicatione externa negata est, clementiæ justitiæque

Crea.



Creatoris relinquendi sunt; etsi nesciamus quibus aut quamam forte ratione Deus succurrat.

114. Sed cum saltem certum sit non omnibus dari ipsam voluntariam gratiam, praesertim quae felici sine coronetur; hic jam in Deo vel misanthropiam vel certe prosopolepnam arguunt adversarii veritatis, quod miseriam hominum procuraret, quodque non omnes salvaret, cum possit, aut certe non elingat merentes.

115. Et sane, si Deus maximam hominum partem ideo tantum creasset, ut aeterna eorum malitia miseriaque justitiae sibi gloriam vindicaret: neque bonitas in eo, neque sapientia, neque ipsa vera justitia laudari posset.

116. Et frustra regeatur, nos apud eum nihili, nec plus quam vermiculi apud nos esse: excusatio enim ista non minueret, sed auget duritatem; nam utique philanthropia sublata, si non magis Deus hominum curam gereret, quam nos vermiculorum, quos curare nec possumus, nec volumus. Dei vero providentiam nihil exiguitate sua latet, aut multitudine confundit; passerculos alit, homines amat, illis de victu prospicit, his quantum in se est, felicitatem parat.

117. Quod si quis longius proventus contenderet, tam solam esse Dei potestatem, tam eorum regulam gubernationem, ut innocentem quoque & quidem jure damnet, jam non apparet, aut quae apud Deum foret justitia, aut quid à malo Principio rerum potente distaret talis Universi Rector, cui etiam merito *Misanthropia* & Tyrannus tribueretur.

118. Hunc enim Deum timendum ob magnitudinem, sed non amandum ob bonitatem manifestum foret. Certè tyrannicos actus non amorem

rem sed odium excitare constat, quantacunque sit potentia in agente, imo tanto magis quanto haec major est; etsi demonstrationes odii metu supplicantur.

119. Et homines talem Dominum colescentes imitatione ejus à caritate ad duricem crudelitatem provocarentur. Itaque male quidam pre-textu absoluti in Deo juris talia ei acta tribuerunt, ut fateri cogerentur hominem si sic ageret pessime factorum esse: quemadmodum & nonnullis elapsam est, quae in aliis prava sint, in Deo non fore, quia ipsi non sit lex posita.

120. Longè alia nos de Deo credere ratio, pietas, Deus jubent. Summa in illo Sapientia, cum maxima bonitate conjuncta, facit ut abundantissimè justitiae, aequitatis, virtutisque leges fervet, ut omnium curam habeat, sed maxime intelligentium creatorum, quas ad imaginem condidit suam; & ut tantum felicitatis virtutisque producat, quantum capit optimum exemplar universi, vitium autem miseriamque non alia admittat, quam quae in optima serie admitti exigebatur.

121. Et licet praeter ipso Deo infinito nos nihili videamur; hoc ipsum tamen infinitae ejus sapientiae privilegium est, infinite minora perfectissime curare posse: quae etsi nulla assignabili ipsam proportionem respiciant, servant tamen inter se proportionalem exigentiamque ordinem, quem Deus ipsis indidit.

122. Eaque in re quodam modo Deum imitantur Geometrae per novam infinitesimorum analysin ex infinite parvorum atque inassignabilium comparatione inter se majora atque utiliora quam quis ferentes.

123. Nos



123. Nos igitur, rejecta illa odiosissima Misanthropia, tuemur merito summam in Deo *Philanthropiam*, qui omnes ad veritatis cognitionem pervenire, omnes a peccatis ad virtutem convertere, omnes servos fieri servis voluit; voluntatemque multiplicibus Gratiae auxiliis declaravit. Quod verò non semper facta sunt quae hic voluit, utique repugnantiam hominum malitiae attribui debet.

124. At hanc, inquit, superare potuit summa potentia sua. Fateor, inquam: sed ut faceret, nullo jure obligabatur, neque id ratio aliunde ferebat.

125. Instabis: tantam benignitatem, quantum Deo merito tribuimus, progressuram fuisse ultra ea quae praestare tenebatur; imò optimum Deum teneri ad optima praestanda, saltem ex ipsa bonitate naturae suae.

126. Hic ergo tandem ad Summæ Sapientiae divitias cum Paulo recurrendum est, quae utique passa non est, ut Deus vim ordini rerum naturaeque sine lege mensurae inferret, ut turbaretur harmonia universalis, ut alia ab optimâ rerum serie eligeretur. In hac autem continebatur, ut omnes libertati, atque adeò quidam improbitati suae relinquerentur: quod vel inde judicamus quia factum est. Add. §. 122.

127. Interim Philanthropia Dei universalis, seu voluntas salvandi omnes, ex Auxiliis ipsis elucet; quae omnibus, etiam reprobis, sufficiens, imò per se abundanter praestita sunt, est in omnibus gratia victrix non sit.

128. Cæterum non video cur necesse sit gratiam, ubi effectum plenum consequitur, consequi eum semper sua naturâ, seu esse per se effectivam; cum fieri queat ut eadem mensura gratiae in

in uno ob repugnantiam vel circumstantias effectum non consequatur, quem in alio obtinet. Nec video quomodo vel ratione vel revelatione probari possit, gratiam victricem semper tantam esse, ut quantamcumque resistenciam, quantamcumque circumstantiarum incongruentias esset superatura. Sapientis non est superfluas vires adhibere.

129. Non tamen nego aliquando venire, ut Deus contra maxiam oblatula, acerrimamque oblationem, Gratia illa triumphatrice utatur; ne de quoquam unquam desperandum putemus, cæsi regula inde constitui non debeat.

130. Errant multo gravius, qui solis electis tribuunt gratiam, fidem, justificationem, regenerationem; tanquam (repugnante experientia) *apostati* omnes hypocritæ essent; nec à Baptismo, nec ab Eucharistia, & in universum nec à Verbo nec à Sacramentis spirituale juvamen accepturi; aut tanquam nullus electus semelque verè justificatus in crimen seu in peccatum proiicitum relabi posset; vel, ut alii malunt, tanquam in mediis sceleribus gratiam regenerationis electus non amitteret. Iidem à fidei certissimâ finalis fidei persuasionem exigere solent; vel negantes reprobis fidem imperari, vel statuentes falsum eos credere juberi.

131. Sed hæc doctrina rigidius accepta, merè quidem arbitraria, nulloque fundamento nixa, & ab antiquæ Ecclesiæ sententiis, ipsoque Augustino planè aliena, in praxin influere, & vel temerariam futuræ salutis etiam in improbo persuasionem, vel anxiam de præsentem in gratiam receptione etiam in pio dubitationem, utramque non sine securitatis, aut desperationis periculo, generare posset: itaque post *Despositivum* hanc

Par.

Particularis sui speciem maximè dissuaserim.

132. Feliciter autem evenit, ut plurimi temperent tantæ tamque paradoxæ novitatis rigorem; & ut qui supersunt lubricæ adeo doctrinæ defensores, intra nudam theoriam subsistant, nec pravis ad præxiam consequentiis indulgeant; dum pii inter eos, ut ex meliori dogmate par est, filiali timore, & plena amoris fiducia, salutem suam operantur.

123. Nos fidei, gratiæ, justificationisque præsentis certi esse possumus, quatenus conscii sumus eorum quæ nunc in nobis sunt; futuræ autem perseverantiæ bonam spem habemus, sed cura temperatam; monente Apostolo, ut qui stat videat ne cadat: sed electionis persuasionem remittere de studio pietatis, & futuræ penitentiæ considerare minimè debemus.

134. Hæc contra Misanthropiam Deo imputatam suffecerint: nunc ostendendum est, nec *Protopolesiam* jure exprobrari Deo, tanquam scilicet Electio ejus ratione careat. Fundamentum Electioni Christus est, sed quod quidam minus Christi participes sunt, ipsorum hnalis malitia in causa est, quam reprobans prævidit Deus.

135. At hic rursus quaeritur cur diversa auxilia, vel interna, vel certè externa, diversis data sint, quæ in uno vincant malitiam, in alio vincantur? Ubi sententiarum divortia nata sunt: nonnullis enim visum est Deum minus malos, aut certè minus relicturos magis juvisse, aliis placet, æquale auxilium in his plus effecisse, alii contra nolunt hominem quodammodo se discernere apud Deum, prærogativâ naturæ melioris, aut certè minus malæ.

136. Equidem indubium est, in rationes eligendi

gendi apud Sapientem ingredi considerationem qualitatum objecti. Non tamen semper ipsa absolute sumpta objecti præstantia rationem eligendi facit; sed sæpe convenientia rei ad certum finem in certa rerum hypotheli magis spectatur.

137. Ita fieri potest, ut in structura vel in ornatu non eligatur lapis pulcherrimus aut pretiosissimus, sed qui locum vacantem optime implet.

138. Tutissimum autem est statuere omnes homines, cum sint spiritualiter motui, æqualiter esse et non similiter malos. Itaque pravis inclinationibus differant, evenierque ut præferantur, qui per feriam rerum circumstantiis favorabilioribus obijciuntur; in quibus minorem (certè in exitu) exerendæ peculiaris pravitatis, majorem recipiendo gratia occasionem invenere.

139. Itaque nostri quoque Theologi, experientiam secuti, in externis certè salutis auxiliis etiam cum æqualis esset interna gratia, agnovissent differentiam hominum insignem, & in circumstantiarum extranearum nos affectionum recondita confugiunt ad *Beati Pauli*: dum forte nascendi, educationis, conversationis, vitæ generis casuumque fortuitorum, sæpe homines aut pervertuntur aut emendantur.

140. Ita fit ut præter Christum, & prævisam stitutum salutis ultimam perseverantiam quæ ipsi adheretur, nullum Electionis aut dandæ fidei fundamentum nobis innotescat. nulla regula consistui debeat, cujus applicatio à nobis agnosci queat, per quam scilicet homines aut blandiri sibi, aut insultare aliis possint.

141. Nam interdum insolitam pravitatem summamque resistendi oblationem vincit Deus ne  
Tibodiciæ Tome II. B b quib-



quisquam de misericordia desperet, quod de se Paulus innuit; interdum diu boni in medio cursu deficient, ne quis sibi nimium fidat; plerumque tamen ii, quorum minor est reluctandi pravitas & majus studium veri bonique, majorem divinæ gratiæ fructum sentiunt; ne quis ad salutem nihil interesse putet, quomodo se homines gerant. Add. §. 112.

142. Ipsum autem Bædæ in Divinæ sapientiæ thesauris, vel in Deo abscondito, & (quod eodem redit) in universali rerum harmonia latet; quæ fecit ut hæc series Universi, complexa eventus quos miramur, judicia quæ adoramus, optima præferendaque omnibus à Deo judicaretur. Add. §. 126.

143. Theatrum mundi corporei magis magis, que ipso naturæ lumine in hac vita elegantiam suam nobis ostendit, dum Systemata Macrocosmi & Microcosmi recentiorum inventis aperiri cœpere.

144. Sed pars rerum præstantissima, Civitas Dei, spectaculum est cujus ad pulchritudinem noscendam aliquando demum illustrati Divinæ gloriæ lumine propius admittetur. Nunc enim solis fidei oculis, id est Divinæ perfectionis certissima fiducia attingi potest: ubi quanto magis non tantum potentiam & sapientiam, sed & bonitatem Supremæ Mentis exerceri intelligimus, eò magis incalcescimus amore Dei, & ad imitationem quandam divinæ bonitatis justitiæque inflammamur.

TAB. I. CAUSÆ

## T A B L E

D E S

## M A T I E R E S

## DES ESSAIS DE THEODICÉE.

*Le Nombre est celui du Paragraphe de l'Ouvrage; mais celui qui est précédé immédiatement de la Lettre D, marque le Paragraphe du Discours Préliminaire. On a omis dans cette Table ce qui est plus éloigné de la matiere.*

**A**CTIONS, 32. 66. son principe 113. action des Créatures 299. 300. 381. 399. combattue & défendue 186. seqq. actions viennent des substances 400.

*Ame.* Son origine 86. seqq. 197. son immortalité. D. 11. son union avec le corps 400. son influence sur le corps (D. 55.) 59. seqq. 65. voyez *Harmonie Préétablie*. Les Loix de son union avec le corps ne sont point arbitraires 130. 352. 354. Ames humaines ne sont point semblables en tout 105. comment elles sont dans les semences 86. 197. ame universelle D. 7. seqq. D. 11.

*Arbitraire.* Dieu n'a point déterminé arbitrairement ce qui seroit bien ou mal, juste & injuste 176. les loix de la nature 130. (voyez *Postérieur arbitraire*) la vérité 185. la justice 186.

*M. Arnaud* 203. 211. 223.  
*S. Augustin* 82. 283. 287. 370. ceux qu'on appelle ses disciples 280. 283.

B b 2

Au.



*Augustiniens* 310.  
*L'Anteur* 211. sa règle de la composition des mouvemens 22. ses Loix du mouvement 345. son Systême, voyez *Harmonie Prétensible*.  
*M. Boyle* combat la Raison D. 46. combat la distinction entre contre & au dessus de la Raison D. 63. varie D. 84. loué D. 85. combattu 115. ses objections 107. seqq. loué & blâmé 351.  
*Bêtes*, leurs ames 89. leur bien ou mal 250. comment elles imitent la Raison D. 65.  
*Bien* (voy. *Mal*) comprend un état sans mal 251. caché dans le mal 260. plus estimable par le mal 12. 13. s'il prévaut au mal 13. 123. 144. 217. 219. seqq. 251. 253. 258. seqq. 262. seqq. ses especes 209. (voyez *Mal* & ses especes) bien Métaphysique 1. 8. 119. 209.  
*Bons* quelquefois malheureux 16. 205.  
*Bonté* de Dieu 116. 117. conférée avec sa puissance 77. 135. voyez *Perfections*.  
*Buridan*, son âne 38. 306. 307. voyez *Indifférence d'équilibre*.  
*Calsin* n'est pas tout-à-fait contre la réalité dans l'Eucharistie D. 18. admet dans l'Élection des raisons conformes à la justice 79. 115. 176. 318.  
*Descartes* semble admettre l'insolubilité des objections D. 68. D. 70. ne parle pas juste de la liberté 50. 292. son opinion sur l'union de l'ame & du corps 60. veut que la vérité soit arbitraire 180. parle comme si Dieu vouloit le péché 64.  
*Causés*, leur enchaînement 43. 44. 50. utiles 55. 259. finales & efficientes sont comme deux regnes 247. occasionnelles, leur Systême est miraculeux 61. seqq.  
*Certitude* 371. distinguée de la nécessité, voyez *Liberté*.  
 Choix

Choix a toujours sa raison, se trouve par tout. voyez *Détermination*.  
*Chryssipe*, 168. 169. 170. 209. 311. 312. 314.  
*Cicéron*, 168. 311. 362.  
*Circoustances* contribuent au salut 99. seqq. 205. 124.  
*M. Le Clerc* (D. 85.) 17. 188.  
 Le Comment inexplicable dans les Mysteres (D. 54.) 145.  
*Comprendre* plus difficile que soutenir contre les objections D. 5. D. 57. on comprend ce qu'on prouve *a priori* D. 59.  
*Concours* de Dieu est de donner les perfections 177. son concours au mal 1. 3. au péché 377. (V. *Péché* & son Auteur) son concours moral 4. 103. 107. seqq. 121. 111. physique 27. seqq.  
*Connoissance*, si elle est nécessaire pour la production 188. 401. 403.  
*Conservations* (v. *Création continuée*) 27. 28. 385.  
*Contens*, préférables 15. 134. 254. s'il y a moyen de Pétre 255.  
*Contingence* 102. 165. Contingens ont leur origine d'un Etre nécessaire 7. contingens futurs déterminés 36. 37. parce qu'ils sont convenables 121. 122. (V. *Nécessité morale*) conditionnels 41.  
*Continuité*, comment composée D. 70. sa loi 348.  
*Convenable* est moyen entre nécessaire & arbitraire 345. 349.  
*Création continuée* 382. 385. V. *Conservations*.  
*Créatures*, leur limitation 20. 30. 32. 377. 389. (V. *Imperfection originale*) ne sont jamais des esprits purs 125. leur action contestée 386. seqq. intelligentes, combien Dieu veut leur bonheur 118. 129. 120.  
 B b 3      *Dan-*

*Damnation éternelle* 113. 266. seqq. des enfans (D. 39.) 92. 93. 281. de ceux qui manquent d'instruction 95. Damnés 17. 113. 133. 270. seqq.

*Decrets de Dieu* & leur ordre 3. 52. 84. ne necessitent point 365. un decret unique pour l'Univers 52. Decret absolu 182. est fondé en raisons 79.

*Despotisme*, voyez *Pouvoir arbitraire*.

*Desfin* fondé en raisons 121. 228. 231. non au dessus de Dieu 190. 291. Desfin à la Turquie 55. 59. 167. néglige les causes & détruit la moralité 369. voyez *Terme fatal*.

*Détermination*, V. *Indétermination*, *Liberté*, *Contingens*, *Certitude*, *Raison*, *Indifférence*, *Raison déterminante* se trouve par-tout 36. 43. 44. 48. 52. 54. 196. 201. 304. seqq. 309. 320. détermination par les causes est utile 396. vient en nous de l'intérieur & de l'extérieur pris ensemble 371. se faisant par la Raison, nous approche de Dieu 318.

*Diabie*, Dieu de ce monde 18. sa puissance 116. sa chute 18. si marquée dans l'Apoclypse 274. traitant avec Dieu par un Anachorete 271.

*Dieu*, voy. *Justice*, *Decrets*, *Perfections*, *Permissiōn*, *Liberté*, *Voūnté*, *Science*, *Sagesse*. est infini 225. n'est point l'ame du monde 195. 217. son existence contestée 189. prouvée 7. il donne les perfections 377. la nature ne suffit point sans lui 350. s'il est seul acteur 386. seqq. s'il est plus prince ou principe 247. ne seroit être indéterminé en rien 317. est au-dessus de l'intérêt 217. confiance en lui 58. comment il doit être justifié (D. 34. seqq.) 145. ses raisons cachées. mais bonnes 118. ses bienfaits cachés 260. comment il veut le mal 23. n'est point cause du péché 135. Dieux blâmés des Payens 260. Elec-

*Electiōn* a toujours ses raisons 209. 358. tirées de l'objet 04. si elle se fait à cause de la foi 83. allant au-delà on ne trouve point de règle que nous puissions reconnoître 104. s'il faut se croire élu 107. voyez *Prédestination*.

*Epicure* 109. 168. 321.

*Equivoque* dans les termes 280. seqq. 367.

*Esclavage* opposé à la liberté 289. 295.

*Exceptions* (voyez *Voūntés particulières*.) le Sage n'agit point par exceptions primitives, mais par règles ou principes 337.

*Fatalité* voyez *Desfin*.

*Formes* 323. 381. leur origine 87. formes possibles sont la source du mal 20.

*Foi* a ses motifs (voy. *Motifs* de crédibilité) est comparée avec l'expérience D. 1. n'est combattue que par des apparences (41.) est contre les vraisemblances D. 28. D. 34. D. 79. (D. 82.) 85. 2. 3. se peut soutenir contre les objections D. 5. est contraire seulement aux verités positives & à la nécessité Physique D. 3. est conforme avec la Raison (D. x. seqq. par-tout.) 61.

*Futurition* 36. 37.

*Futurs*. voyez *Contingens*.

*Geometric* 82. 272.

*Grace*, ses aides 40. 80. 85. 113. 116. 114. *Grace congrue* (voyez *Circōstances*) grace ne nécessite point 279. préférable à la nature 316. grace suffisante, si donnée à tous 5. 95. 116. 134. suffisante occulte 95. 283. efficace par elle-même 283.

*Harmonie* des choses 9. 12. 74. 110. des esprits 5. 13. harmonie universelle (D. 44.) 18. 62. 119. 122. 200. des regnes de la nature & de la grace 119. 120. 340. V. *Passiōn naturelle*. harmonie pré-

établie D. 18. (D. 26.) 18. 62. 188. 288. seqq.  
353 dans les bienheureux 310.

*Hobbes* 72. 172. 220.

*Homme*, si tout est pour lui 104. 272. (voy. *Créature intelligente*) peut être surpassé par d'autres animaux intelligens 341. n'est pas tant mauvais 220. peut devenir plus parfait 141. si coupable avant la volonté 54. comment il se distingue devant Dieu 103. 104 s'aide de la grace en relâchant moins 269. homme microcosme, 147. condition humaine, si tant à plaindre 13. 14. corps humain si fragile & si durable 15.

*Janfénius* 167.

*Janféuistes* 280. 370.

*M. Jaquelot* 63. 160. 268.

*Imperfection* (V. *Mal métaphysique*) originale 20. 156. voyez *Peché* & *sa source*.

*Impossible*, pris diversément 280. seqq. s'il comprend tout ce qui n'existe jamais 163. 168. 171. seqq. 215.

*Inclination non-nécessaire*. voyez *Nécessité*.

*Indifférence* (V. *Liberté*) 102. 124. distinguée de l'indétermination 369. indifférence trop grande nous déplaît 318. indifférence d'équilibre fautive 35. 46. 48. 112. 175. 176. 232. 301. 320. 365. sans exemple 367. seroit mauvaise & absurde 312. impossible 311. (voyez *Envidie*.)

*Infini* (D. 69. D. 70.) 225. actuel véritable 195. n'est pas un tout 195.

*Infinité* 203. mêlé avec la Raison 310. encore dans les bienheureux 310.

*Justice* fondée dans la nature des choses 182. seqq. 240. (V. *Arbitraire*) vindicative (V. *Punition*) justice de Dieu D. 34. seqq. n'est pas sans règles & raisons (D. 37. D. 38.) 177. seqq. exclus  
le

le despotisme V. *Pouvoir arbitraire*. justice de Dieu par rapport au mal. 1. justifiée 16. 106. si elle fait pecher pour pouvoir punir 166.

*M. King* de l'origine du mal 240. 358.

*Liberté* (V. *Contingens*, *Préscience*, *Inclination*, *Volonté*, *Spontanité*, *indifférence Nécessité*) difficultés qu'elle souffre 2. 36. réponses 6. seqq. les requits 202. exemte de la nécessité 14. si elle est prouvée par le sentiment interne 291. 293. 299. liberté d'indifférence, comment vraie 323. n'est pas ôtée par l'impression du bien 45. servir à la Raison est liberté 228. consiste avec la détermination & avec la certitude 16. 41. 45. 199. si elle a un empire sur la *Volonté* 327. 328. si elle veut vouloir, V. *Volonté*. liberté en Dieu 110. 212. entant qu'elle est une perfection 337. comment elle est dans les bienheureux & dans les damnés 295. est comme un empire dans l'empire de Dieu 372. n'est pas détruite par le concours de Dieu 14. ni par les impressions d'en haut 297. est la cause du péché 277. 278. 288.

*Luther*, de la Philosophie D. 12. n'est point contre la Raison D. 49. D. 67. D. 86.

*Mal*, son origine 1. 20. vient des formes possibles 20. 156. 288. 335. qui sont dans l'entendement & non dans la volonté de Dieu 149. 151. son principe (V. *Principe mauvais*) cause par le Diable 171. 275. vient par notre faute 264. mal privatif, V. *Privation* mal dans la partie (V. *Tout*) mal ne doit pas être trop regardé 12. 15. n'est point nécessaire 10. le moins bon, préféré au plus grand bien, est un mal. 8. 194. mal requis au meilleur 9. 145. 149. 155. faisant un plus grand bien 10. 11. 114. 165. 211. 239. 334 mal cachant son bien 260. mal arrivant par concomitance

B b 5

avec





avec le meilleur 237. 259. 316. s'il prévaut au bien 13. ( *V. Bien* ) même dans la vie future 17. le plaisir excessif est un mal 352. 259. Espèces du mal 121. 209. Moral, Physique, Métaphysique 241. mal Moral ( *V. Peché* ) source du Physique 26. mal Métaphysique 118. 119 209. ( *V. Imperfection.* )

Le P. Malebranche 185. 201. 204.

Mauriciens 236. *V. Principe mauvais.*

Mathématique employée ici 8. 18. 22. 30. 212. 214. 224. 234. 241. 242. 384.

Matière, son inertie 30. 347. ses défauts 370. 380. 382. n'est pas l'origine du mal 20. 335. 379. 380.

Meilleur toujours choisi de Dieu 8. 23. 117. 119. 129. 130. 193. seqq. 197. 200. 201. 203. 208. 218. 223. seqq. 228. 319. 341. autant qu'on le pourroit souhaiter, si on le pouvoit connoître 121. 135. 201.

Miracles ( *V. Foi* ) 248. 249. leurs degrés D. 3. ne sont point détruits par la détermination des choses 54. en quoi opposés au naturel 207. dans l'ordre des volontés générales 207. ne cessent point par une Loi générale 354.

Molins 30. 134.

Molinistes 48. 330. 361. 370.

Monde ( *V. Univers* ) si nécessaire 189. n'est point animé 105. Mondes possibles 42. 413. 416. vient d'une cause intelligente 188.

Motifs de crédibilité D. 1. D. 5. D. 29.

Moyen, contient une partie des fins dans le Sage 208. le mal Moral n'est pas un moyen ( *V. Peché.* )

Mystères ( *V. Foi. Miracles.* ) leur comment D. 54. s'il y en a dans la Religion D. 60. la preuve par la Raison D. 59. Na-

*Nature*, ses Loix ne sont point arbitraires ni nécessaires, mais convenables 130. 208 sans Dieu ne suffit point 350.

Nécessaire ( *V. Contingent. Impossible* ) pris diversément 280. seqq. Être nécessaire cause des autres 7. nécessité distinguée de la certitude 372. ne suit point des decrets 165. ni de l'inclination prévalente 34. seqq. 41. 53. 230. 302. n'est point dans les impressions de la grace ou de la corruption 279. nécessité sage vaut mieux qu'indifférence absurde 339. si elle détruiroit la moralité 67. 71 la louange 75. espèces 168. 174. hypothétique & absolue 37. 53. 67. Logique, Métaphysique ou Géométrique opposée à la Physique & à la Morale D. 2. D. 20. nécessité Morale 121. 132. 175. 231. 214. 237. 288. n'est point contraire à la liberté 199. cette nécessité de vouloir le bien est heureuse 312 319. 343. la nécessité brute est opposée à la liberté 372.

Notions communes doivent être conservées ( D. 4. D. 38. D. 55. ) 177.

Objections, leur utilité D. 26. D. 40. y répondre est moins que prouver sa thèse D. 8. D. 72. s'il est nécessaire d'y répondre ( D. 26. D. 40. D. 81. ) la réponse est toujours possible, même à l'égard de celles qui se font contre la foi D. 5. D. 24. seqq. D. 39. D. 66. D. 68. D. 70.

Ordre dépend des règles 359.

Organiques, leur formation 91 *V. Semences. Partie* ( voyez *Tout* ) ce qui est contraire l'est au tout D. 61.

S. Paul n'est point pour le pouvoir arbitraire de Dieu 379.

Pechés ( *V. Mal. Concours au peché* ) son origine 156. vient de l'imperfection originale des Créa-



tures 288. son auteur 135. s'il étoit évitable 145. 190. n'est point nécessaire 407. vient de la liberté 277. 278. 288. n'est pas un moyen pour obtenir le bien 23. 25. 158. 166. 210. péché heureux 10. 11. péché comment desagrable à Dieu 114. 117. 125. 151. permis par concomitance à la faveur du meilleur 237. 239. comment Dieu y contribue 99. 161. 162. Dieu ne le veut pas 158. 163. 164. 166. il ne le permet pas pour pouvoir pardonner & punir 239. péché originel 86. seqq. sa propagation 91. 112. s'il damne 92.

*Pensees confuses & distinctes* 124. 310. sourdes 311.

*Perceptions* representent les objets non arbitrairement, mais naturellement 144. 352. 355.

*Perfection* vient de Dieu 22. 29. 31. 69. 177. sentie dans le plaisir 357. perfections de Dieu 226. comparées 247. il faut conserver tant sa bonté, que sa grandeur, puissance & sagesse 333. (V. *Bonté*) tant sa perfection Morale, que sa perfection Metaphysique 77.

*Philosophie* conforme avec la Théologie D. 1. seqq. par tout. D. 6. en quel état autrefois D. 6. d'un Livre qui l'a fait interpreter de l'Ecriture D. 14. celle des Sociniens D. 16.

*Plaisir* est le sentiment d'une perfection 357. plaisir de la grace opposé au mondain 278. dans la victoire sur une grande difficulté 329. trop grand est un mal 252. 259. plaisirs de l'esprit durables 244.

*Possible* 74. V. *Impossible*. confit des possibles pour exister 201.

*Pouvoir pris diversément* 283.

*Pouvoir arbitraire*; son exercice contraire à la justice D. vine 6. 79. 167. 176. 180.

*Pré-*

*Pré-détermination*. V. *Détermination*.

*Prædestinatus*, *Fur prædestinatus*, livre 167.

*Pré-détermination* (voyez *Détermination*, *Prévision*, *Causés*, *Choix*, *Electio*, *Terme fatal*, *Destin*) sa contraversion en quoi fondée 78. gratuite 103. 104. n'est pas sans raison 79. 104. s'il y en a au mal 81. 82. 167.

*Préformation*. V. *Organiques*.

*Prévision* 37. 18. ne nécessite point 365. prévision par les causes 330. 361. 368. par les decrets 163.

*Principe exprès*, peu propre à expliquer les phenomenes 152. *Principe mauvais* (V. *Mauvais*, *Zoroastre*) D. 137. 26. 120. 136. seqq. 152. 154. 156. 199. 379. *Principes* (V. *Volontés* générales, *Exceptions*) le sage agit toujours par principes 347. principes négligés dans les conséquences 319.

*Prévention* dans le mal 20. 27. 32. 33. 153. 178.

*Punition*, sa justice ne dépend point de l'origine de la mechanceté 264. si elle a lieu quand elle ne sert plus 70. 71. 74. 126. doit être évitée, si cela se peut 125. naturelle 112. 126. punitions cachées 119.

*Raison*, enchaînement des vérités D. 1. louable D. 80. comment conforme avec la foi D. 1. seqq. *per totum*. combattue D. 4. D. 6. seqq. ce qui est au dessus & ce qui est contre D. 23. D. 60. D. 63. seqq. D. 66. combien le bonheur la passe 316. 117. Raison déterminante se trouve par tout 44. V. *Détermination*. raison est en Dieu éminemment 192. Rationaux espece de l'heologie D. 14.

*Regles*, V. *Volontés générales*, *Exceptions*, *Principes*, *Ordre*.

*Re-*

Regnes des finales & des efficientes 247. de la nature & de la grace 18. V. *Harmonie*.

Reprochez, comment ils devoient prier, selon quelques-uns 273. prières pour eux 272.

Royaume de Dieu, sa grandeur 19. 122. 130.

Sagesse de Dieu, sa hauteur 134. 19. paroît dans ce que nous en pouvons connoître 134.

145. V. *Mettieur*.

Sainteté de Dieu 151. V. *Pecché* desagresable à Dieu.

Science de Dieu de trois sortes 40. seqq. combattue 192. science moyenne 39. seqq. 47. 94. 102. selon Gregoire le Grand 267.

Semences renferment les corps organiques 91. & les ames 197.

Spondrat (Cardinal) 11. 92.

Sociétarianisme, 186.

Sociétariens, leur Philosophie D. 16. font contre la justice vindicative 74. nient la prévision 304.

Spinosa 173. 172. 372. 377. 376. 391. son sentiment sur l'ame D. 19. il n'est point Auteur du Livre de l'Interprete de l'Ecriture D. 14.

Spontanéité 4. 59. 64. non siulement apparente 238. perfectionnée, par l'harmonie préétablie 238. seqq.

Stoïciens 217. leur ame du monde D. 9. moins pour la nécessité qu'on ne croit 331.

Svatou Philosophie 187. 188. 351.

Substance créée distingue des accidens 32. 390. 191. 392. agit 393. 400. ne commence que par création 196. a un corps organique 125.

Supradupaires 82. 167. 229. 238. 239.

Terme fatal de la vie 56. de la penitence 57. V. *Destin*.

Terre, fiction de son Ange président 18. changement de son globe 244. 245. *Tébo-*

*Téologie*, conforme avec la Philosophie D. 1. seqq. per totum, particulièrement D. 6. D. 11. D. 12. D. 17. naturelle & revelée 76. 115. Astronomique imaginée 18. Théologiens rationaux D. 14.

*Thomistes* 39. 47. 330. 370.

Tout: au bien dans le tout peut contribuer un mal dans la partie 1-8. 19. 9. 211. 212. seqq. la beauté souvent ne paroît que dans le tout 146.

Traduction des ames (V. *Ame*) 88. comment raisonnable 397.

Variété dans les biens 124. requise 246.

Verité, sa source en Dieu 184. non arbitraire 185. verités éternelles (D. 2.) 181. 190. 191. positives D. 2. V. *Nature* & *ses Loix*.

Vertu tend à la perfection 80. vertus humaines 15. 259. des Payens 283.

Univers (V. *Monde*) ce que c'est 8. existant 10. sa grandeur 19. s'il croit en perfection 202.

Univerfalsisme (V. *Volonté* de sauver tous) universalité des dogmes 90.

Volonté (V. *Liberté*) va au bien en soi 154. 191. 240. sans être nécessitée par le bien 210. (V. *Nécessité*) si elle est déterminée par l'entendement 31. 309. 310. 311. comparée avec une balance 324. avec ce qui fait effort de plusieurs côtés 325. si elle veut vouloir 51. 234. 301. 326. 404.

celle de Dieu va au vrai bien 8. 29. 80. 16. 149. celle de sauver tous 80. 133. 134. (V. *Creatures*

*inséquentes*, *Position éditée*) volonté prise diversément 282. pleine ou moins pleine 227. 114. antécédente & conséquente 22. 81. 111. 119. 222.

du signe & du bon plaisir 162. générale & particulière de Dieu 204. seqq. 211. volontés générales (V. *Principes*) de Dieu si nécessaires 358.

108



592 TABLE DES MATIERES.

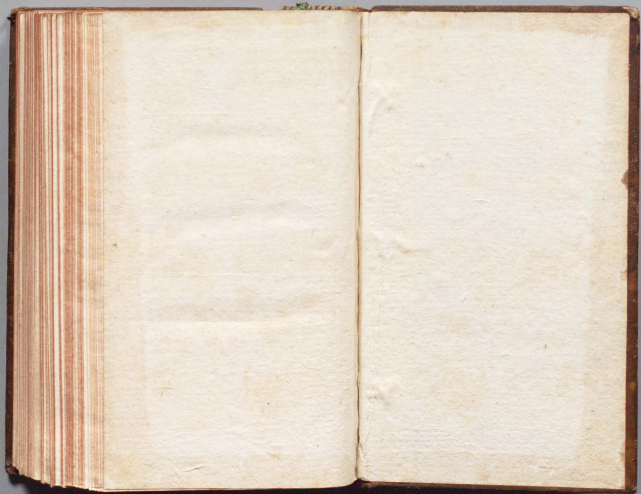
ne font point cesser les miracles 304. 325. vol-  
lontes particulieres (V. *Exceptions*) primitives ne  
font point dans le Sage 217. dépendent toujours  
des Loix ou regles 158. (V. *Regles*.)

*Wicief* 172. 235.

*Zoroastre* 136. seqq.

*Fin de la Table.*







名古屋大学附属図書館所蔵 Hobbes I 40696167  
Nagoya University Library, Hobbes I, 40696167