

CHAPITRE XIV

Fénelon philosophe et cartésien. — Défense de l'alliance de la religion et de la métaphysique. — Réserves à l'égard du cartésianisme. — Guerre à Malebranche. — *Réfutation du Système de la nature et de la grâce*. — Incompatibilité, selon Fénelon, entre la toute-puissance de Dieu et l'optimisme. — Point de meilleur au regard de Dieu. — Inconséquence de Fénelon au sujet de la liberté de Dieu. — Critique de la nécessité de l'incarnation. — La Providence de Malebranche en contradiction avec la Providence chrétienne. — Fénelon, partisan des causes occasionnelles, mais non de l'usage qu'en fait Malebranche par rapport à Dieu. — Sévérité de Fénelon contre le *Système de la grâce* de Malebranche. — Accusation de semi-pélagianisme. — Inconséquence de Fénelon au sujet de la grâce. — Lettre à dom Lamy contre le *Système de la grâce* de Malebranche. — *Traité de l'existence de Dieu*. — Comparaison entre Fénelon et Malebranche. — Histoire du *Traité de l'existence de Dieu*. — Dieu démontré par l'art de la nature. — Développement de l'argument des causes finales. — Dieu démontré par les merveilles de l'âme humaine. — Idée de l'infini, notions universelles et immuables. — Dieu objet immédiat de notre pensée. — Mélange de l'être infini et du néant dans toutes nos idées. — Ce que Fénelon emprunte et ce qu'il rejette de la vision en Dieu. — Divinité de la raison. — La doctrine de la raison dans le *Télémaque*.

Dans l'histoire de l'école dont Descartes est le chef, nous voyons se succéder les plus grands esprits du siècle de Louis XIV. Après Arnauld et Nicole, Bossuet, après Bossuet, Fénelon. Plus ou moins profondément divisés en théologie et en politique, Bossuet et Fénelon pensent de même en philosophie. Dans l'ordre purement philosophique, tous deux n'admettent que la souveraineté de la raison, ou l'irrésistible autorité de l'évidence. Fénelon se déclare soumis, comme une femmelette en re-

ligion, mais tout à fait indocile à l'autorité en philosophie. Tous deux croient à l'utilité de la métaphysique, soit pour éclaircir les mystères, soit pour établir les dogmes fondamentaux communs à la religion naturelle et à la religion révélée. Fénelon, persuadé de la nécessité d'une alliance de la métaphysique et de la religion, répond au cardinal de Noailles qui lui reproche de vouloir faire du christianisme une école de métaphysiciens : « Tous les chrétiens, il est vrai, ne peuvent pas être métaphysiciens, mais les principaux théologiens ont grand besoin de l'être. C'est par une sublime métaphysique que saint Augustin a remonté aux premiers principes des vérités de la religion contre les païens et les hérétiques. C'est par la sublimité de cette science qu'il s'est élevé au-dessus de la plupart des autres Pères, qui étaient d'ailleurs parfaitement instruits de l'Écriture et de la tradition. C'est par une haute métaphysique que saint Grégoire de Nazianze a mérité par excellence le nom de théologien. C'est par la métaphysique que saint Anselme et saint Thomas ont été dans les derniers siècles de si grandes lumières (1). »

Or, aucune autre métaphysique ne lui paraît plus vraie et plus utile à la religion que celle de Descartes lui a inspiré le *Traité de l'existence de Dieu*, comme à Bossuet le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*. Toutefois, de même que Bossuet, et pour les mêmes motifs, il évite de citer Descartes, lors même qu'il le suit et le commente. Ajoutons aussi qu'en plus d'un point, il s'écarte de ses principes. Ainsi, il déclare ne pas vouloir de son monde indéfini, qui lui paraît ne signifier rien que de ridicule, s'il ne signifie un infini réel. Dans la preuve de l'impossibilité du vide, il ne veut voir qu'un pur paralogisme où Descartes a suivi son imagination, au lieu de suivre les idées purement intellectuelles. « Il y a beaucoup d'autres choses sur lesquelles il n'est jamais venu aux dernières précisions. Je le dis d'autant

(1) *Histoire littéraire de Fénelon*, par M. l'abbé Gosselin, 1 vol. grand in-8. Paris, 1843, p. 238.

plus librement que je suis prévenu d'une haute estime pour l'esprit de ce philosophe (1). » Enfin, Fénelon hésite à se prononcer en faveur de l'automatisme. Dans la première partie du *Traité de l'existence de Dieu*, il se borne à montrer que l'instinct des bêtes, quelque hypothèse qu'on embrasse sur sa nature, n'en prouve pas moins l'intelligence infinie du Créateur. Dans un de ses *Dialogues des morts*, Aristote adresse des objections à Descartes contre l'automatisme, Descartes les réfute ; mais, pour toute conclusion, Aristote termine en disant, que la cause est bien embrouillée (2). En général il cherche à rabaisser, en l'honneur de saint Augustin, le génie métaphysique de Descartes (3).

Plus encore que Bossuet, Fénelon s'éloigne de la tendance empirique d'Arnauld, pour se rapprocher de l'idéalisme de saint Augustin ou de Malebranche. Il va plus avant dans la vision en Dieu et dans les causes occasionnelles, et il emprunte à la *Recherche de la vérité* et aux *Méditations chrétiennes* d'admirables développements sur la raison, sur l'idée de l'infini, sur l'être de Dieu et ses attributs métaphysiques. Mais voyons par où il s'éloigne de Malebranche, avant de montrer par où il s'en rapproche.

Malgré les tendances idéalistes qui le rapprochent davantage de Malebranche, Fénelon l'a combattu avec autant de vivacité qu'Arnauld au sujet de la providence et de la grâce, dans sa *Réfutation du Système de la nature et de la grâce* qu'il composa avec l'aide de Bossuet (4), et qui

(1) Lettre 4, *Sur la religion et la métaphysique*.

(2) Dialogue entre Aristote et Descartes.

(3) « On trouve dans saint Augustin un bien plus grand effort de génie que dans Descartes. Si un homme éclairé rassemblait toutes les vérités qu'il a répandues dans ses ouvrages, cet extrait fait avec choix serait très-supérieur aux *Méditations* de Descartes, quoique ces *Méditations* soient le plus grand effort d'esprit de ce philosophe. » (4^e Lettre sur la religion.)

(4) Voici ce qu'en dit le cardinal Bausset, dans la *Vie de Fénelon*, t. I, p. 88, édition de 1850. Lorsqu'il composa la réfutation du P. Malebranche, il était jeune directeur de la maison des nouvelles converties, grand ami de Bossuet qu'il accompagnait souvent à sa maison de campagne de Ger-

a été publiée pour la première fois, seulement en 1820, dans l'édition de Versailles. On ignore l'époque précise à laquelle Fénelon composa cet ouvrage, mais ce doit être nécessairement entre le commencement de la polémique d'Arnauld, à laquelle il fait allusion, et celui de la controverse sur le quiétisme qui troubla l'heureuse intimité de Fénelon et de Bossuet. On voit par la première phrase que Fénelon, comme Arnauld, avait d'abord goûté la *Recherche de la vérité*, qu'il y avait trouvé une grande connaissance des principes de la philosophie, et un amour sincère pour la religion. « Mais, ajoute-t-il, quand j'ai lu le *Traité de la nature et de la grâce*, l'estime que j'avais pour lui m'a persuadé qu'il s'était engagé insensiblement à former ce système sans envisager les conséquences qu'on en peut tirer contre les fondements de la foi. Ainsi, je crois qu'il est important de les lui montrer. »

Dans cette polémique, Fénelon n'est ni moins dur, ni moins sévère qu'Arnauld ; on est étonné de ne pas y trouver trace de cette douceur et de cette onction qui lui est habituelle. Faudrait-il l'attribuer à la collaboration de Bossuet ? Excès étonnants, erreurs monstrueuses, scandale à réparer par un désaveu public ; tels sont les termes qui trop souvent se rencontrent dans la polémique de Fénelon. Sa dialectique vive et pressante nous paraît supérieure, au moins en ce qui concerne l'optimisme, à celle d'Arnauld. Il est, d'ailleurs, remarquable avec quel soin il évite de paraître faire cause commune avec ce chef du jansénisme, quoiqu'il combatte le même adversaire, et souvent avec les mêmes armes. Dès le premier chapitre, il repousse un auxiliaire condamné par l'Église et par l'État, il proteste qu'il n'a jamais eu avec lui aucune liaison, qu'il n'a pas même lu ses livres : « Pour sa dispute avec Arnauld, je n'y entre point, ne connaissant

migny. Bossuet y mit la main. Le cardinal de Bausset affirme l'existence de l'original écrit de la main de Fénelon et corrigé par Bossuet. Cet original est perdu ; mais il en a une copie qui, sans doute, était destinée à l'impression et sur laquelle on distingue parfaitement les corrections de Bossuet.

pas celui-ci, n'ayant avec lui aucune liaison, ni directe ni indirecte, et n'ayant pas même lules livres qu'il a faits contre l'auteur. » Plus loin il dira : « Je n'examine pas ce que M. Arnauld a pensé et écrit là-dessus, car il n'est pas question de lui, mais de la vérité (1). »

La liberté de Dieu assujettie à l'ordre, la simplicité des voies préférée à la perfection de l'ouvrage, les volontés particulières sacrifiées aux volontés générales, l'optimisme, le rôle de la liberté humaine et de Jésus-Christ dans la distribution de la grâce; tels sont les principaux points du système attaqués par Fénelon. Tout d'abord il l'accuse de ruiner la liberté de Dieu en le soumettant invinciblement, dans tout ce qu'il fait, à l'ordre ou à la sagesse souveraine, comme à son essence même. S'il en est ainsi, comment pourra-t-on dire que Dieu a choisi entre les possibles, puisqu'il n'y a plus de possible que ce qui est, et que tout ce qui n'est pas est absolument impossible? Dieu a-t-il dû, en effet, par suite de sa nature mettre dans son ouvrage toutes les perfections possibles, il suit évidemment que, en dehors du plan qu'il a choisi, il ne peut plus rien et que la création est nécessaire et éternelle. Malebranche, il est vrai, prétend laisser à Dieu la liberté de créer ou de ne pas créer le monde. Mais si créer est plus parfait que ne créer pas, que devient cette liberté? Ne devra-t-il pas même le créer éternellement, si ce qui est éternel est plus parfait que ce qui est temporel? Voilà donc un Dieu soumis à la fatalité, un Dieu ne pouvant se passer du monde, son ouvrage. Fénelon a le tort de ne pas distinguer, comme le fera Leibniz, entre la nécessité métaphysique et la nécessité morale.

La toute-puissance de Dieu lui semble compromise de même que sa liberté. Comment pourra-t-il ajouter un degré quelconque de perfection à son ouvrage, si tout d'abord il a dû nécessairement le porter au plus haut degré possible de perfection? Qui donc a donné à un philosophe

(1) *Ibid.*, chap. xiv.

l'autorité de borner l'autorité de Dieu? Vainement Malebranche prétend-il, au nom de son grand principe de la simplicité des voies, l'empêcher d'ajouter à un de ses desseins les perfections qui sont dans les autres. Qu'on aille au fond de ces expressions mystérieuses, on trouve que simplicité ne signifie autre chose qu'une action si mesurée qu'elle ne fasse rien d'inutile, ce qui revient donc tout simplement à dire, que c'est chose inutile à Dieu d'augmenter la perfection de son ouvrage et qu'il n'y en met pas une plus grande, parce qu'il eût été inutile de l'y mettre.

D'ailleurs, Fénelon, comme Arnauld, ne manque pas de prendre avantage contre la simplicité des voies, de ce que Malebranche, en considération des miracles, n'a pas osé entièrement proscrire les volontés particulières. S'il en conserve quelques-unes, c'est qu'apparemment elles ne sont pas incompatibles avec la perfection souveraine de Dieu. Qu'il tâche donc d'expliquer comment il ne les a pas augmentées pour donner plus de perfection à son ouvrage, et de se tirer de ce dilemme : ou Dieu préfère la simplicité des voies à la perfection substantielle de son ouvrage, ou bien cette perfection à sa simplicité. Dans le premier cas, pourquoi quelques volontés particulières, et, dans le second, pourquoi ne multiplier pas ces sortes de volontés pour donner plus de perfection à son ouvrage?

Pour délivrer de toute entrave la liberté et la toute-puissance de Dieu, Fénelon soutient, d'après saint Augustin, que non-seulement Dieu ne fait pas le meilleur, mais que jamais il ne peut le faire, le meilleur n'existant pas au regard de son infinité. Imaginez une série continue de degrés finis de perfection, tous seront toujours également au-dessous de la perfection infinie, tous en étant toujours séparés par une distance infinie et par une égale disproportion. Donc aucun ne peut déterminer Dieu, pas plus le millième que le cinquantième, à le créer préférablement à un autre, donc Dieu demeure indifférent entre tous, quel que soit leur nombre, et quel que soit leur degré de perfection. Que Dieu

monte aussi haut qu'il voudra dans l'échelle ascendante de ces degrés, le monde n'en sera toujours pas moins infiniment au-dessous de lui; qu'il descende au contraire aussi bas qu'il lui plaira, le monde, par rapport à lui, sera toujours aussi bon, étant infiniment au-dessus du néant. La parfaite liberté de Dieu ne peut subsister que dans cette supériorité infinie qui lui rend tous les possibles indifférents (1).

Fénelon ira-t-il donc jusqu'à la liberté d'indifférence? Écartera-t-il des conseils divins toute considération d'ordre et de sagesse, sous prétexte de l'affranchir de la fatalité? Évidemment il hésite à sacrifier entièrement la sagesse de Dieu à l'idée fautive qu'il s'est faite de sa liberté, et il cherche à tenir un milieu impossible entre la liberté d'indifférence et la liberté assujettie à l'ordre. En effet, il ajoute: « Il est pourtant vrai que, dans ce choix pleinement libre où Dieu n'a d'autre raison de se déterminer que son bon plaisir, sa parfaite sagesse ne l'abandonne jamais. Pour être souverainement indépendant de tous les objets finis entre eux, il n'en est pas moins sage, il voit cette inégalité de tous les objets entre eux, il voit leur égalité par rapport à sa perfection infinie, il voit les rapports que chacun d'eux peut avoir à sa gloire, et toutes les raisons de le produire (2). »

N'est-ce pas, par une voie détournée, revenir à Malebranche? Si les objets ont les uns par rapport aux autres une inégalité dont Dieu, dans sa sagesse, doit tenir compte, n'avons-nous pas retrouvé ce meilleur, dont Fénelon niait l'existence, et suivant lequel Dieu devra se déterminer, parce qu'en même temps que souverainement libre il est souverainement sage? Pour achever de répondre à l'ob-

(1) Il développe aussi ce même argument dans les *Lettres sur la métaphysique et la religion*. (Lettre 4 sur l'idée de l'infini et la liberté de Dieu de créer ou ne créer pas.) Bossuet soutient la même doctrine dans *Traité du libre arbitre*, et le P. Boursier dans *l'Action de Dieu sur les créatures*.

(2) *Réfutation*, chap. VIII.

jection spécieuse de Fénelon, il resterait à montrer que l'optimisme bien entendu, affranchi de toute limite dans le temps et dans l'espace, ne compromet nullement la toute-puissance de Dieu, en même temps qu'il sauve sa bonté et sa sagesse. Mais nous renvoyons cette discussion à la théodicée de Leibniz où elle trouvera mieux sa place.

Selon Malebranche, c'est l'union nécessaire d'une personne divine avec le monde, qui seule lui donne un prix infini, et ne limite pas la toute-puissance de Dieu, alors même que Dieu ne peut plus y ajouter un seul degré de perfection. Mais cette invention théologique ne trouve pas plus grâce devant Fénelon que devant Arnauld. Comme Arnauld, il oppose l'autorité de l'Écriture et des plus illustres théologiens, dont aucun ne s'est jamais avisé de dire que le monde eût été indigne de Dieu si Jésus-Christ n'y avait été compris. C'est faire le péché nécessaire à l'essence divine qui est l'ordre, puisque ni l'ordre n'aurait pu être sans l'incarnation, ni l'incarnation sans la chute. N'est-ce pas encore confondre le Verbe divin avec l'ouvrage de Dieu, en le faisant essentiellement inséparable du monde, et attribuer au monde, en vertu de cette union nécessaire, une perfection infinie que rien, même le péché, ne pourra plus diminuer?

Dans Fénelon nous retrouvons aussi la plupart des arguments d'Arnauld contre la providence générale. Il accuse Malebranche de renverser les prières et les actions de grâces de l'Église et les principes de la piété chrétienne. Les volontés particulières, par lesquelles Dieu accommode à nos besoins les causes générales, voilà la providence que les hommes adorent et qu'enseigne la religion. C'est donc la ruiner que de la faire générale. Les volontés générales, au lieu de se proportionner aux besoins personnels, les sacrifient à l'uniformité générale de l'univers. A ceux qui souffrent, elles ôtent toute consolation, elles font un Dieu tout aussi insensible à nos maux qu'au changement des saisons. Un tel système est en contradiction avec toute l'Écriture. Il est vrai que Malebranche ne voit

que des tropologies dans les passages qui lui sont contraires. Mais Fénelon, comme Arnauld, s'alarme des dangers d'un pareil système d'interprétation. Chacun, au gré de sa philosophie, ne verra dans l'Écriture que ce qu'il voudra, et par là on met l'Écriture dans la dépendance de la philosophie. « S'il dit que toute expression de l'Écriture qui ne convient pas à la philosophie doit passer pour tropologique, voilà l'autorité de la lettre des Écritures abattue. Il n'y a plus entre lui et les sociniens qu'une question de philosophie dans laquelle il aura un mauvais succès; car c'est à lui à leur montrer que la raison universelle, quand on l'interroge, enseigne la trinité et l'incarnation, ou, du moins, que ces mystères n'ont rien qui ne s'accorde clairement avec la raison et avec la philosophie (1). »

Quant aux causes occasionnelles, Fénelon déclare ne pas vouloir entrer dans la dispute d'Arnauld pour savoir si les créatures peuvent être de vraies causes ou seulement des causes occasionnelles. Mais on voit par le *Traité de l'existence de Dieu*, qu'il est en faveur des causes occasionnelles, et qu'il n'est pas moins attentif que Malebranche lui-même à dépouiller les créatures de toute activité. « L'être qui est dépendant dans le fond de son être ne peut être que dépendant dans toutes ses opérations. L'accessoire suit le principal. L'auteur du fond de l'être l'est donc aussi de toutes les modifications ou manières d'être des créatures. » Il rapporte à Dieu, comme cause immédiate, même les modifications de la volonté. « Cette modification la plus excellente de toutes sera-t-elle la seule que Dieu ne fera point dans son ouvrage et que l'ouvrage se donnera lui-même avec indépendance? Qui le peut penser (2)? » Mais si Fénelon est d'accord avec Malebranche pour ne considérer les créatures que comme causes occasionnelles, il blâme l'usage qu'il en fait par rapport à Dieu, et les consé-

(1) *Réfutation*, chap. xix.

(2) *Traité de l'existence de Dieu*, 1^{re} partie, art. 65.

quences qu'il en tire en faveur des volontés générales, dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce. En prouvant que les créatures sont des causes occasionnelles, non-seulement Malebranche, selon Fénelon, n'a rien prouvé en faveur de son système, mais il a établi un principe dont les conséquences se tournent contre lui.

Serait-il vrai, ce qui est scandaleux et insoutenable, que les anges sont causes occasionnelles de tous les miracles de l'Ancien Testament, il ne réussirait pas encore à épargner à Dieu toutes les volontés particulières. Dieu, il est vrai, dans ce système, n'aurait fait, par sa propre volonté, que créer la masse grossière et inanimée du monde et c'est par la volonté des anges qu'il aurait été déterminé à former les plantes, les animaux et l'homme lui-même. Mais pour achever d'exclure les volontés particulières, il faudrait donner aux anges une puissance sans bornes sur le reste des créatures, les rendre les maîtres non-seulement du cours de la nature, mais de sa formation, leur attribuer un pouvoir absolu sur le genre humain, sur la vie et la conduite de chaque individu; il faudrait enfin assujettir Dieu sans réserve à toutes leurs volontés. Ce prétendu ordre inviolable n'aboutit donc qu'à lier les mains au Créateur, qu'à en faire une divinité indolente qui se contente de créer une masse inanimée, pour exécuter ensuite sans choix tout ce qu'il plaît aux anges. Fénelon à ce système oppose la Genèse qui montre Dieu créant le monde par des volontés particulières, et non par le seul fait des lois générales du mouvement. Enfin il lui oppose aussi, avec Arnauld, tous ces germes innombrables ou moules d'animaux et de plantes qui, de l'aveu même de Malebranche, ne peuvent être le produit des lois générales du mouvement. Si l'auteur est forcé d'admettre tant de volontés particulières, elles ne sont donc pas incompatibles avec l'ordre, et puisqu'il convient qu'avec quelques volontés particulières de plus, le monde serait plus parfait, il convient par là que l'ordre lui-même les exige. Loin donc de manifester la perfection infinie de