

qu'elles soient comprises. Et pour démontrer cette vérité par un principe plus essentiel à la nature divine, je dis qu'étant impossible que Dieu emprunte rien du dehors, il ne peut avoir besoin que de lui-même, pour connaître tout ce qu'il connaît. D'où il s'ensuit qu'il faut qu'il voie tout, ou dans son essence, ou dans ses décrets éternels; et en un mot, qu'il ne peut connaître que ce qu'il est, ou ce qu'il opère par quelque moyen que ce soit. Que si on supposait dans le monde quelque substance, ou quelque qualité, ou quelque action dont Dieu ne fût pas l'auteur, elle ne serait en aucune sorte l'objet de sa connaissance; et non-seulement il ne pourrait point la prévoir, mais il ne pourrait pas la voir quand elle serait réellement existante. Car le rapport de cause à effet étant le fondement essentiel de toute la communication qu'on peut concevoir entre Dieu et la créature, tout ce qu'on supposera que Dieu ne fait pas, demeurera éternellement sans aucune correspondance avec lui, et n'en sera connue en aucune sorte. En effet, quelque connaissant que soit un être, un objet même existant n'en est connu que par l'une de ces manières : ou parce que cet objet fait quelque impression sur lui; ou parce qu'il a fait cet objet; ou parce que celui qui l'a fait lui en donne la connaissance. Car il faut établir la correspondance entre la chose connue et la chose connaissante; sans quoi elles seront, à l'égard l'une de l'autre, comme n'étant point du tout. Maintenant il est certain que Dieu n'a rien au-dessus de lui, qui puisse lui faire connaître quelque chose. Il n'est pas moins assuré que les choses ne peuvent faire aucune impression sur lui, ni produire en lui aucun effet. Reste donc qu'il les connaisse à cause qu'il en est l'auteur; de sorte qu'il ne verra pas dans la créature ce qu'il n'y aura pas mis : et s'il n'a rien en lui-même par où il puisse causer en nous les volontés libres, il ne les verra pas quand elles seront, bien loin de les prévoir avant qu'elles soient.

Il ne sert de rien, pour expliquer la prescience, de mettre un concours général de Dieu dont l'action et l'effet soient déterminés par notre choix. Car ni le concours ainsi entendu, ni la volonté de le donner, n'ont rien de déterminé, et par conséquent ne servent de rien à faire entendre comme Dieu connaît les choses particulières; de sorte que, pour fonder la prescience universelle de Dieu, il faut lui donner des moyens certains, par lesquels il puisse tourner notre volonté à tous les effets particuliers qu'il lui plaira d'ordonner.

Que si, pour combattre le principe, que Dieu ne connaît que ce qu'il opère, on objecte qu'il s'ensuivrait de là que le péché lui serait inconnu, puisqu'il n'en est point la cause, il ne faut que se

souvenir que le mal n'est point un être, mais un défaut : qu'il n'a point par conséquent de cause efficiente, et ne peut venir que d'une cause qui, étant tirée du néant, soit par là sujette à faillir. Au reste, on voit clairement que Dieu, sachant la mesure et la quantité du bien qu'il met dans sa créature, connaît le mal où il voit que manque ce bien; comme il connaîtrait un vide dans la nature, en connaissant jusqu'où tous les corps s'étendent.

Et quand on serait en peine d'où vient le mal, on ne peut douter, du moins, que tout le bien et toute la perfection qui se trouve dans la créature, ne vienne de Dieu. Car il est le souverain bien, de qui tout bien prend son origine. Ainsi le bon usage du libre arbitre étant le plus grand bien, et la dernière perfection de la créature raisonnable, cela doit par conséquent venir de Dieu. Autrement on pourrait dire que nous nous serions faits meilleurs et plus parfaits que Dieu ne nous aurait faits, et que nous nous donnerions à nous-mêmes quelque chose qui vaut mieux que l'être; puisqu'il vaut mieux, pour la créature raisonnable, qu'elle ne soit point du tout, que de ne pas user de son libre arbitre, selon la raison et la loi de Dieu.

Et si l'on dit que cette perfection, qui vient à la créature raisonnable par le bon usage de sa liberté, n'est qu'une perfection morale, qui par conséquent n'égale pas la perfection physique de l'être; il faut songer que ce bien moral est la véritable perfection de la nature de l'homme, et que cette perfection est tellement désirable, que l'homme la doit souhaiter plus que l'être même. De sorte qu'on ne peut rien penser de moins raisonnable, que d'attribuer à Dieu ce qui vaut le moins, c'est-à-dire l'être, en lui ôtant ce qui vaut le plus, c'est-à-dire le bien-être et le bien-vivre.

Que si on est obligé d'attribuer à Dieu le bien dont la créature peut abuser, c'est-à-dire la liberté, à plus forte raison doit-on lui attribuer le bon usage du libre arbitre, qui est un bien si grand et si pur, qu'on ne peut jamais en user mal, puisqu'il est essentiellement le bon usage de soi-même et de toutes choses.

Ainsi, on ne peut nier que Dieu, en créant la créature raisonnable, n'ait réservé, dans la plénitude de sa science et de sa puissance, des moyens certains pour la conduire aux fins qu'il a résolues, sans lui ôter la liberté qu'il lui a donnée. Et il semble que ce sentiment n'est pas moins gravé dans l'esprit des hommes, que celui de leur liberté; puisqu'ils comprennent, dans les vœux qu'ils font, et dans les actions de grâces qu'ils rendent à la Divinité, plusieurs choses qui ne leur arrivent que par leur liberté ou celle des autres.

Ils attribuent aussi à la justice divine plusieurs événements qui ne s'accomplissent que par les conseils humains : *Id scio*, dit ce jeune homme dans le poëte comique, *deos mihi satis infensos qui tibi auscultaverim*. Ce langage, si commun dans les comédies et dans les histoires, fait voir que c'est le sentiment du genre humain, que ce qui se fait le plus librement par les hommes, est dirigé par les ordres secrets de la divine Providence.

Mais si ce sentiment n'est pas assez clair ni assez développé dans les écrits des auteurs profanes, il est expliqué nettement dans les saintes Écritures, où on peut remarquer, presque à chaque page, que les conseils des hommes sont attribués à la volonté de Dieu, en mêmes termes que les autres événements du monde; ce que je mets à considérer à un autre temps. Pour maintenant je conclus que deux choses nous sont évidentes par la seule raison naturelle : l'une, que nous sommes libres, au sens dont il s'agit entre nous; l'autre, que les actions de notre liberté sont comprises dans les décrets de la divine Providence, et qu'elle a des moyens certains de les conduire à ses fins.

CHAPITRE IV.

Que la raison seule nous oblige à croire ces deux vérités, quand même nous ne pourrions trouver le moyen de les accorder ensemble.

Rien ne peut nous faire douter de ces deux importantes vérités, parce qu'elles sont établies l'une et l'autre par des raisons que nous ne pouvons contredire. Car quiconque connaît Dieu, ne peut douter que sa providence, aussi bien que sa prescience, ne s'étende à tout; et quiconque fera un peu de réflexion sur lui-même, connaîtra sa liberté avec une telle évidence, que rien ne pourra obscurcir l'idée et le sentiment qu'il en a : et on verra clairement que deux choses, qui sont établies sur des raisons si nécessaires, ne peuvent se détruire l'une l'autre. Car la vérité ne détruit point la vérité : et quoiqu'il se pût bien faire que nous ne sussions pas trouver les moyens d'accorder ces choses; ce que nous ne connaîtrions pas, dans une matière si haute, ne devrait point affaiblir en nous ce que nous en connaissons si certainement.

En effet, si nous avons à détruire ou la liberté par la Providence, ou la Providence par la liberté, nous ne saurions par où commencer; tant ces deux choses sont nécessaires, et tant sont évidentes et indubitables les idées que nous en avons. Car s'il semble que la raison nous fasse

paraître plus nécessaire ce que nous avons attribué à Dieu, nous avons plus d'expérience de ce que nous avons attribué à l'homme : de sorte que, toutes choses bien considérées, ces deux vérités doivent passer pour également incontestables.

Donc, au lieu de les détruire l'une par l'autre, nous devons si bien conduire nos pensées, que rien n'obscurcisse l'idée très-distincte que nous avons de chacune d'elles. Et il ne faudrait pas s'étonner que nous ne sussions peut-être pas si bien les concilier ensemble. Car cela viendrait de ce que nous ne saurions pas le moyen par lequel Dieu conduit notre liberté : chose qui le regarde, et non pas nous, et dont il a pu se réserver le secret sans nous faire tort. Car il suffit que nous sachions ce qui est utile à notre conduite, et, nous n'avons rien à désirer pour cela, quand nous savons, d'un côté, que nous sommes libres, et de l'autre, que Dieu sait conduire notre liberté. Car l'un de ces sentiments suffit pour nous faire veiller sur nous-mêmes; et l'autre suffit aussi pour nous empêcher de nous croire indépendants du premier être, par quelque endroit que ce soit. Et si nous y prenons garde, nous trouverons que toute la religion, toute la morale, tous les actes de piété et de vertu dépendent de la connaissance de ces deux vérités principales, qui sont aussi tellement empreintes dans notre cœur, que rien ne les en peut arracher, qu'une extrême dépravation de notre jugement.

En effet, si on pense bien aux dispositions où les hommes sont naturellement sur ces deux vérités, on verra qu'ils ne trouvent aucune difficulté à les avouer séparément, mais qu'ils s'embarrassent souvent quand ils veulent se tourmenter à les concilier ensemble. Or la droite raison leur fait voir qu'ils devraient plutôt s'appliquer au soin de profiter de la connaissance de l'une et de l'autre, qu'à celui de les accorder entre elles. Car leur obligation essentielle est de profiter, pour bien vivre, des connaissances que Dieu leur donne, en lui laissant ce secret de sa conduite : et ils doivent tenir à grande grâce, qu'il ait tellement imprimé en eux ces deux vérités, qu'il leur soit presque impossible d'en effacer entièrement les idées. Car cet homme, qui nie sa liberté, ne laissera pas à chaque moment de consulter ce qu'il a à faire, et de se blâmer lui-même s'il fait mal; et pour ce qui est du sentiment de la Providence, nous ne le perdrons jamais, tant que nous conserverons celui de Dieu. Toutes les fois que nos passions nous donneront quelque relâche, nous reconnaitrons, au fond du cœur, que quelque cause supérieure et

divine préside aux choses humaines, en prévoit et en règle les événements. Nous lui rendrons grâces du bien que nous ferons; nous lui demanderons secours contre nous-mêmes, pour éviter le mal que nous pourrions faire. Et encore que ces sentiments n'aient pas été assez vifs ni assez suivis dans les païens, parce que la connaissance de la Divinité y était fort obscurcie, nous y en voyons des vestiges qui ne nous permettent pas d'ignorer ce que la nature nous inspirerait, si elle n'avait pas été corrompue par les mauvaises coutumes.

Tenons donc ces deux vérités pour indubitables, sans en pouvoir jamais être détournés par la peine que nous aurons à les concilier ensemble. Car deux choses sont données à notre esprit; de juger, et de suspendre son jugement. Il doit pratiquer la première où il voit clair, sans préjudice de la suspension dont il doit commencer d'user seulement où la lumière lui manque. Et pour aider ceux qui ne peuvent pas tenir ce juste milieu, montrons-leur, en d'autres matières, que souvent des choses très-claires, sont embarrassées de difficultés invincibles.

Il est clair que tout corps est fini; nous en voyons, et nous en touchons les bornes certaines; cependant nous n'en trouvons plus, et il faut que nous allions jusqu'à l'infini, quand nous voulons en désigner toutes les parties. Car nous ne trouverons jamais aucun corps qui ne soit étendu; et nous ne trouverons rien d'étendu, où nous ne puissions entendre deux parties; et ces deux parties seront encore étendues; et jamais nous ne finirons, quand nous voudrions les subdiviser par la pensée.

Je dis par la pensée, pour faire voir que la difficulté que je propose subsisterait tout entière quand même on supposerait, avec quelques-uns, qu'un corps ne peut souffrir en effet aucune division. Car sans m'informer à présent si cela se peut entendre ou non, toujours ne peut-on nier que la grandeur des corps n'est pas renfermée sous de certains termes, non plus que sous une certaine figure. Il ne répugne point à un corps d'être plus grand ou plus petit qu'un autre; et comme la grandeur peut être conçue s'augmenter jusqu'à l'infini, sans détruire la raison du corps, il faut juger de même de la petitesse. Donc un corps ne peut être donné si petit, qu'il ne puisse y en avoir d'autres qu'il surpassera de moitié; et cela ira jusqu'à l'infini: de sorte que tout corps, si petit qu'il soit, en aura une infinité au-dessous de lui. Que s'il ne peut s'en trouver aucun qui ne soit de moitié plus grand qu'un autre, il pourra aussi y en avoir un qui ne sera pas plus grand que cette moitié; et un autre qui ne sera pas plus

grand que la moitié de cette moitié; et cette subdivision, dans des bornes si resserrées, ne trouvera jamais de bornes. Je ne sais pas si quelqu'un peut entendre cette infinité dans un corps fini; mais pour moi j'avoue que cela me passe. Que si ceux qui soutiennent l'indivisibilité absolue des corps, disent que c'est pour éviter cet inconvénient, qu'ils rejettent l'opinion commune de la divisibilité jusqu'à l'infini; et qu'au reste cette infinité de parties que je viens de remarquer ne les doit point embarrasser, parce qu'elle ne met rien dans la chose même, n'étant que par la pensée: je les prie de considérer que ces divisions et subdivisions, que nous venons de faire par la pensée, allant, comme il a été dit, jusqu'à l'infini, elles présupposent nécessairement une infinité véritable dans leur sujet. Car enfin toutes ces parties, que j'assigne par la pensée, sont elles-mêmes comprises comme étendues; et en effet il se peut trouver un corps qui n'aura pas plus d'étendue qu'elles en ont: de sorte qu'on ne peut nier qu'elles ne fassent le même effet dans le corps, que si elles étaient réellement divisibles.

Et même, pour dire un mot de cette indivisibilité prétendue, j'avoue que nous concevons naturellement que tout être, et par conséquent tout corps, doit avoir son unité, et par conséquent son individualité. Car ce qui est un proprement n'est pas divisible, et jamais ne peut être deux. Cela paraît fort évident; et toutefois quand nous cherchons cette unité dans les corps, nous ne savons où la trouver. Car nous y trouvons toujours deux parties assignables par la pensée, que nous ne pouvons comprendre être en effet la même chose; puisque nous en avons des idées si distinctes, si nettes et si précises, que nous pourrions même concevoir un corps en qui nous ne concevrions distinctement autre chose que ce que nous avons compris dans cette partie. Ainsi nous pouvons bien nous forcer nous-mêmes à appeler ce corps un d'une parfaite unité; mais nous ne pouvons comprendre en quoi précisément elle consiste.

Nous ne laisserons pas toutefois, si nous voulons bien raisonner, de dire qu'un corps est un, et de dire qu'il est fini; encore que nous ne puissions nier qu'il ne soit possible d'y assigner des parties toujours moindres, jusqu'à l'infini. Mais nous dirons, en même temps, que ce qui fait en cela notre embarras, c'est qu'encore que nous connaissions clairement qu'il y a des corps étendus, il ne nous est pas donné de connaître précisément toute la raison de l'étendue, ni quelle sorte d'unité convient au corps; et encore moins ce qu'opère en eux cette infinité que nous y trou-

vons par des raisons si certaines, sans toutefois pouvoir dire comment elle y est.

Dans le mouvement local, n'y a-t-il pas plusieurs choses claires qu'on ne peut concilier ensemble? On sait que le même corps peut parcourir le même espace, tantôt plus lentement, tantôt plus vite. Si le mouvement est continu, comment y peut-on comprendre cette différence? Et s'il est interrompu de morales, quelle est la cause qui suspend le cours d'un corps une fois agité? Il ne répugne pas au mouvement d'être continu: le mouvement ne cesse point de lui-même; et un corps une fois ébranlé tend toujours, pour ainsi parler, à continuer son mouvement. De plus, n'est-il pas certain que dans les rayons d'une roue, les parties qui sont le plus proche du centre du mouvement, et celles qui en sont le plus loin, parcourent en même temps deux espaces inégaux; et ensuite que le mouvement est moins rapide vers le milieu de la roue, que vers la circonférence? Cependant toutes les parties se meuvent en même temps: et le mouvement se faisant par la même impulsion, et tout d'une pièce, sans rien briser, on ne peut comprendre ni comment une partie pourrait s'arrêter, pendant que l'autre se meut; ni comment l'une peut aller plus vite que l'autre, si toutes ne cessent de se mouvoir, ou si elles se meuvent et se reposent en même temps; ni enfin pourquoi il arrive que l'impression du mouvement soit plus forte à la partie la plus éloignée du lieu où l'ébranlement commence.

Quand on pourrait trouver la raison de toutes les choses que je viens de dire, et le moyen certain de les expliquer; toujours est-il véritable que plusieurs l'ignorent, et que ceux qui prétendraient l'avoir trouvé, ont été quelque temps à le chercher. Doutaient-ils des deux vérités qu'il faut ici concilier ensemble, pendant qu'ils ne savaient pas encore le secret de les concilier? L'évidence de ces vérités ne permet pas un tel doute. On voit donc que ces deux vérités peuvent être claires à notre esprit, lors même qu'il ne peut pas les concilier ensemble.

Pour passer maintenant du corps aux opérations de l'âme, nous savons qu'une pensée est véritable quand elle est conforme à son objet. Par exemple, je connais au vrai la hauteur et la longueur d'un portique, lorsque je l'imagine telle qu'elle est; et je ne puis l'imager telle qu'elle est, sans avoir une idée qui lui soit conforme: jusque-là qu'on connaîtrait la vérité de l'objet, en connaissant la pensée qui le représente. Par exemple on connaîtrait la forme et la disposition d'une maison dans la pensée de l'architecte, si on la voyait clairement; tant il est vrai qu'il y

a quelque conformité entre ces choses, et par conséquent quelque ressemblance. Cependant il se trouvera plusieurs personnes qui ne seront pas capables d'entendre quelle sorte de ressemblance il peut y avoir entre une pensée et un corps, entre une chose étendue et une chose qui ne le peut être. Dirons-nous par cette raison, malgré les sens et l'expérience, que l'âme ne peut connaître l'étendue? ou détruirons-nous, pour l'entendre, la spiritualité de l'âme, qui est d'ailleurs si bien établie par la seule définition de l'âme et du corps? Que gagnerions-nous à la détruire, puisque nous n'entendrions pas davantage, pour cela, cette ressemblance que nous tâcherions d'expliquer? car si la connaissance de l'étendue se faisait par l'étendue même, tout corps étendu s'entendrait lui-même, et entendrait tous les autres corps étendus; ce qui est faux visiblement. Et quand on aurait supposé que nous connaîtrions l'étendue qui est dans le corps, par l'étendue qui serait dans l'âme, il resterait toujours à expliquer comment cette petite étendue, qu'on aurait mise dans l'âme, pourrait lui faire comprendre et imaginer l'étendue mille fois plus grande d'un portique. Ce qui montre, d'un côté, que la connaissance ne peut consister ni dans l'étendue, ni dans rien de matériel, et, de l'autre, qu'il se trouve entre les esprits et les corps quelque ressemblance qui ne laisse pas d'être certaine, quoiqu'elle ait quelque chose d'incompréhensible.

On peut dire le même de la connaissance que nous avons du mouvement et du repos. Car la bonne philosophie nous enseigne, d'un côté, qu'il n'y a rien dans l'âme qui ressemble à l'un ni à l'autre. Et cependant, puisqu'on conçoit l'un et l'autre, il faut bien que nous ayons une idée qui leur soit conforme. Car, comme il a été dit, nulle pensée n'est véritable, que celle qui nous représente la chose telle qu'elle est, et par conséquent qui lui est semblable.

Que personne ne soit si grossier, que de mettre pour cela dans l'âme un véritable mouvement ou un véritable repos. Car outre l'absurdité d'une telle proposition, qui confond les propriétés de deux genres si divers, il aurait encore le malheur, que sa présupposition ne le sortirait point d'affaire. Car s'il met l'entendre dans le mouvement, jamais il n'expliquera comment l'âme entend le repos; mais aussi s'il le met dans le repos, comment connaîtra-t-elle le mouvement? Que, s'il met dans le mouvement la connaissance du mouvement, et au contraire celle du repos dans le repos, comment ne voit-il pas que l'âme n'agit ni plus ni moins, ni d'une autre sorte en concevant l'un que l'autre, et qu'il est absurde de penser qu'elle travaille davantage en connaissant le

mouvement, qu'en connaissant le repos? De plus, si l'âme connaît le repos en se reposant, et le mouvement en se mouvant, il faudra aussi qu'elle connaisse le mouvement de droite à gauche, en se mouvant de droite à gauche, et tous les autres mouvements, en les exerçant les uns après les autres; autrement on n'a point trouvé la ressemblance qu'on cherche. Ainsi, on croira avoir expliqué ce qu'il y a de particulier et de propre dans la nature de l'âme, en ne lui donnant autre chose que ce qui lui serait commun avec tous les corps; et enfin on croira la faire entendre, à force d'entasser sur elle ce qui convient aux êtres qui n'entendent pas. Qui ne voit qu'il faut raisonner d'une manière toute contraire; et que, pour lui faire entendre le mouvement et le repos, il faut lui attribuer quelque chose qui soit distinct et au-dessus de l'un et de l'autre? Nous voyons en effet que nous connaissons et le mouvement et le repos, sans songer que nous exerçons ou l'un ou l'autre; et l'idée que nous avons de ces deux choses n'entre nullement dans celle que nous avons de nos connaissances. Il faut donc nécessairement que nos connaissances soient autre chose en nous que le mouvement ou le repos. Elles nous le représentent toutefois par des idées très-distinctes, et très-conformes à l'objet même. Qu'on nous dise en quoi consiste cette ressemblance.

Quelques-uns se contenteront peut-être de dire que toute la ressemblance qui se trouve entre les êtres intelligents et les êtres étendus, c'est que les derniers sont tels que les premiers les connaissent; et prétendront que cela est intelligible de soi-même. A la bonne heure: mais s'il se trouve quelqu'un qui ne soit pas encore parvenu à une manière d'entendre les choses si pure et si simple, ou qui ne puisse comprendre quelle conformité il peut y avoir entre l'image que nous nous formons d'un portique, selon toutes ses dimensions, et ces dimensions elles-mêmes, s'ensuivra-t-il pour cela qu'il doive nier que ce qu'il en a imaginé soit véritable? Nullement; il demeurera convaincu qu'il se représente la chose au vrai, encore qu'il ne sache pas expliquer de quelle sorte il se la représente, ni par quelle espèce de ressemblance.

Cela montre que nous ne pouvons pas toujours accorder des choses qui nous sont très-claires, avec d'autres qui ne le sont pas moins. Nous ne devons pas pour cela douter de tout, et rejeter la lumière même, sous prétexte qu'elle n'est pas infinie, mais nous en servir: de sorte que nous allions où elle nous mène, et sachions nous arrêter où elle nous quitte; sans oublier pour cela les pas que nous avons déjà faits sûrement à sa faveur.

Demeurons donc persuadés et de notre liberté, et de la providence qui la dirige; sans que rien

nous puisse arracher l'idée très-claire que nous avons de l'une et de l'autre. Que s'il y a quelque chose en cette matière où nous soyons obligés de demeurer court, ne détruisons pas pour cela ce que nous aurons clairement connu: et sous prétexte que nous ne connaissons pas tout, ne croyons pas pour cela que nous ne connaissions rien; autrement nous serions ingrats envers celui qui nous éclaire.

Quand il nous aurait caché le moyen dont il sert pour conduire notre liberté, s'ensuivrait-il qu'on dût pour cela ou nier qu'il la conduise, ou dire qu'il la détruit en la conduisant? Ne voit-on pas, au contraire, que la difficulté que nous souffrons ne venant ni de l'une ni de l'autre chose, mais seulement de ce moyen, nous devons faire arrêter notre doute précisément à l'endroit qui nous est obscur, et non le faire rétrograder jusque sur les endroits où nous voyons clair?

Faut-il s'étonner que ce premier être se réserve, et dans sa nature, et dans sa conduite, des secrets qu'il ne veuille pas nous communiquer? n'est-ce pas assez qu'il nous communique ceux qui nous sont nécessaires? Il n'y a qu'un moment qu'en considérant les choses qui nous environnent, je dis les plus claires et les plus certaines, nous trouvons des difficultés invincibles à les concilier ensemble. Nous sommes sortis de cet embarras, en suspendant notre jugement à l'égard des choses douteuses, sans préjudice de celles qui nous ont paru certaines. Que si nous sommes obligés à user de cette belle et de cette sage réserve, à l'égard des choses les plus communes, combien plus la devons-nous pratiquer en raisonnant des choses divines, et des conduites profondes de la Providence!

La connaissance de Dieu est la plus certaine, comme elle est la plus nécessaire de toutes celles que nous avons par raisonnement: et toutefois, comme il y a dans ce premier être mille choses incompréhensibles, nous perdons insensiblement tout ce que nous en connaissons, si nous ne sommes bien résolus à ne laisser jamais échapper ce que nous aurons une fois connu, quelque difficile que nous paraisse ce que nous rencontrerons en avançant.

Nous concevons clairement qu'il y a un être parfait, c'est-à-dire, un Dieu: car les êtres imparfaits ne seraient pas s'il n'y en avait un parfait pour leur donner l'être; puisqu'enfin, s'ils l'avaient d'eux-mêmes, ils ne seraient pas imparfaits. Nous voyons avec la même clarté, que cet être parfait, qui fait tous les autres, les doit avoir tirés du néant. Car outre que, s'il est parfait, il n'a besoin que de lui-même et de sa propre vertu pour agir, il paraît encore que s'il y

avait une matière qu'il n'eût point faite, cette matière, qui aurait déjà de soi tout son être, ni n'aurait besoin de rien, ni ne pourrait jamais dépendre d'un autre, ni ne serait susceptible d'aucun changement; et qu'enfin elle serait Dieu: égalant Dieu même en ce qu'il a de principal, qui est d'être de soi. Et on voit bien en effet que ne dépendant de Dieu en aucune sorte dans son fond, elle serait absolument hors de son pouvoir, et hors de toute atteinte de son action. Car ce qui a l'être de soi, a de soi tout ce qu'il peut avoir, n'y ayant aucune raison à penser que ce qui est si parfait, qu'il est de lui-même, ait besoin d'un autre pour avoir le reste qui serait moindre que l'être. Joint que si on présuppose que la matière existe de soi-même; comme on doit présupposer que dès qu'elle existe elle a sa situation, il s'ensuit qu'elle l'a aussi d'elle-même. Que si elle a d'elle-même sa situation, elle ne la peut perdre ni changer, non plus que son être: ainsi on ne peut plus comprendre ce que Dieu ferait de la matière, qu'il ne pourrait ni mouvoir, ni arranger, ni par conséquent rien faire en elle, ni d'elle. C'est pourquoi, dès qu'on conçoit Dieu auteur et architecte du monde, on conçoit qu'il l'a tiré du néant; sans quoi il faudrait penser qu'il ne l'a ni fait, ni construit, ni ordonné. Et par la même raison, il faut qu'il l'ait fait librement: car il ne peut être obligé à le faire, ni par aucun autre, étant le premier; ni par son propre besoin, étant parfait; ni par le besoin du monde, qui n'étant rien, ne pouvait certainement exiger de son auteur qu'il le fit. Le monde n'a donc d'autre cause que la seule volonté de Dieu, qui, ne trouvant hors de lui-même que le seul néant, n'y voit rien par conséquent qui l'attire à faire, et ne fait rien que ce qu'il veut, et parce qu'il veut; en quoi il est parfaitement libre. Et qui ne voit pas en Dieu cette liberté, n'y voit pas son indépendance, ni sa souveraineté absolue: car celui qui est obligé nécessairement à donner, n'est pas le maître de son don; et si le monde a l'être dépendamment, il ne le peut avoir nécessairement: puisque toute nécessité absolue et invincible enferme toujours en soi quelque chose d'indépendant.

Nous connaissons clairement toutes les vérités que nous venons de considérer. C'est renverser les fondements de tout bon raisonnement, que de les nier; et enfin tout est ébranlé, si on les révoque seulement en doute. Et toutefois, oserons-nous dire que ces vérités incontestables n'aient aucune difficulté? Entendons-nous aussi clairement, que de rien il se puisse faire quelque chose, et que ce qui n'est pas puisse commencer d'être, que nous savons qu'il faut néces-

sairement que la chose soit ainsi? Nous est-il aussi aisé d'accorder la souveraine liberté de Dieu avec sa souveraine immutabilité, qu'il nous est aisé d'entendre séparément l'une et l'autre? Et faudra-t-il que nous tenions en suspens ces premières vérités que nous avons vues, sous prétexte qu'en passant plus outre nous trouvons des choses que nous avons peine à concilier avec elles? Raisonner de cette sorte, c'est se servir de sa raison pour tout confondre. Concluons donc enfin que nous pouvons trouver, dans les choses les plus certaines, des difficultés que nous ne pourrions vaincre: et nous ne savons plus à quoi nous tenir, si nous révoquons en doute toutes les vérités connues que nous ne pourrions concilier ensemble; puisque toutes les difficultés que nous trouvons en raisonnant, ne peuvent venir que de cette source, et qu'on ne peut combattre la vérité, que par quelque principe qui vienne d'elle.

Je ne sais si nous pouvons croire qu'il y ait quelque vérité dont nous ayons une si parfaite compréhension, que nous la pénétrions dans toutes ses suites, sans y trouver aucun embarras que nous ne puissions démêler: mais quand il y en aurait quelqu'une, qu'on pénétrât de cette sorte, on serait assurément trop téméraire si on présuait qu'il en fût ainsi de toutes nos connaissances. Et on n'aurait pas moins de tort si on rejetait toute connaissance, aussitôt qu'on trouverait quelque chose qui arrêterait l'esprit; puisque telle est sa nature, qu'il doit passer par degrés, de ce qui est clair, pour entendre ce qui est obscur, et de ce qui est certain, pour entendre ce qui est douteux; et non pas détruire l'un, aussitôt qu'il aura rencontré l'autre.

Quand donc nous nous mettons à raisonner, nous devons d'abord poser comme indubitable, que nous pouvons connaître très-certainement beaucoup de choses, dont toutefois nous n'entendons pas toutes les dépendances ni toutes les suites. C'est pourquoi la première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne, quand on veut les concilier; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue.

On peut toutefois chercher les moyens d'accorder ces vérités, pourvu qu'on soit résolu à ne les pas laisser perdre, quoi qu'il arrive de cette recherche; et qu'on n'abandonne pas le bien qu'on tient, pour n'avoir pas réussi à trouver celui qu'on poursuit. *Disputare vis, nec obest, si certissima precedat fides*, disait saint Augustin. Nous allons examiner, dans cette pensée, les moyens

de concilier notre liberté avec les décrets de la Providence. Nous rapporterons les diverses opinions des théologiens, pour voir si nous y pourrions trouver quelque chose qui nous satisfasse.

CHAPITRE V.

Divers moyens pour accorder ces deux vérités. PREMIER MOYEN. Mettre dans le volontaire l'essence de la liberté. Raisons décisives qui combattent cette opinion.

Quelques-uns croient que, pour accorder notre liberté avec ces décrets éternels, il n'y a point d'autre expédient que de mettre dans le volontaire l'essence de la liberté; et ensuite de soutenir que les décrets de Dieu ne nous ôtant pas le vouloir, ils ne nous ôtent pas aussi la liberté qui consiste dans le vouloir même. Quand on demande à ceux-là, s'ils veulent donc tout à fait détruire la liberté, selon l'idée que nous en avons ici donnée, ils disent que cette idée est très-véritable, mais qu'il ne la faut chercher en sa perfection que dans l'origine de notre nature, c'est-à-dire, lorsqu'elle était innocente et saine: ajoutant aussi que dans cet état Dieu laissait absolument la volonté à elle-même; de sorte qu'il n'y a point à se mettre en peine comment on accordera cette liberté avec les décrets de Dieu, puisque cet état ne reconnaît point de décrets divins, où les actes particuliers de la volonté soient compris.

Il n'en est pas de même, selon eux, de l'état où la nature est à présent après le péché. Ils avouent que Dieu y règle, par un décret absolu, ce qui dépend de nos volontés, et nous fait vouloir ce qu'il lui plaît, d'une manière toute-puissante; mais ils nient aussi que, dans cet état, il faille entendre la liberté sous la même notion qu'auparavant. Il suffit en cet état, disent-ils, pour sauver la liberté, de sauver le volontaire: de sorte qu'ils n'ont aucune peine à sauver la liberté de l'homme; parce que dans l'état où ils le mettent, avec la liberté de son choix, ils n'y reconnaissent ni des décrets absolus, ni des moyens efficaces pour nous faire vouloir: et qu'au contraire, dans l'état où ils admettent ces choses, ils ne posent pas cette sorte de liberté, mais une autre, qui ne cause ici aucun embarras.

Deux raisons décisives combattent cette opinion.

La première, c'est qu'en cet état où nous sommes présentement, nous éprouvons la liberté dont il s'agit: et en effet, les auteurs de l'opinion que nous réfutons ne nient pas, dans l'état présent, cette liberté de choix, à l'égard des actions purement civiles et naturelles. C'est toutefois en cet état que nous croyons que Dieu règle tous les événements de notre vie, même ceux qui dépen-

dent le plus du libre arbitre; par conséquent c'est hors de propos qu'on a recours à un autre état, puisque c'est dans celui-ci qu'il s'agit de sauver la liberté.

Secondement, il paraît, par les choses qui ont été dites, que ces décrets absolus de la Providence divine, qui enferment tout ce qui dépend de la liberté, ni ces moyens efficaces de la conduire, ne doivent pas être attribués à Dieu par accident, et en conséquence d'un certain état particulier, mais doivent être établis en tout état, comme des suites essentielles de la souveraineté de Dieu, et de la dépendance de la créature. En tout état, Dieu doit régler tous les événements particuliers, parce qu'en tout état, il est tout-puissant, et tout sage. En tout état, il doit tout prévoir; et par conséquent il doit tout ensemble, et tout résoudre, et tout faire; parce qu'il ne voit rien hors de lui, que ce qu'il y fait, et ne le connaît qu'en lui-même dans son essence infinie, et dans l'ordre de ses conseils, où tout est compris. Enfin il doit être en tout état la cause de tout le bien qui se trouve dans sa créature, quelle qu'elle soit: et le doit être par conséquent du bon usage du libre arbitre, qui est un bien si précieux, et une si grande perfection de la créature.

En effet, si toutes ces choses ne sont pas attribuées à Dieu précisément, parce qu'il est Dieu, il n'y a aucune raison de les lui attribuer dans l'état où nous nous trouvons à présent. Car encore qu'on doive croire que l'homme malade ait besoin d'un plus grand secours que l'homme sain, il ne s'ensuit par pour cela que Dieu doive se rendre maître de nos volontés plus qu'il ne l'était; puisqu'il peut si bien mesurer son secours avec notre faiblesse, que les choses, pour ainsi dire, viennent à l'égalité par le contre-poids; et que ce soit toujours notre liberté qui fasse seule, pour ainsi dire, pencher la balance, sans que Dieu s'en mêle, non plus qu'il faisait auparavant. Si donc on veut à présent qu'il se mêle dans nos conseils, qu'il en règle les événements, qu'il en fasse prendre les résolutions par des moyens efficaces, ce n'est point la condition particulière de l'état présent qui l'y oblige, mais c'est que sa propre souveraineté, et l'état essentiel de la créature l'exige ainsi.

On dira que l'homme ayant abusé de la liberté de son choix, a mérité de perdre cette liberté à l'égard du bien; et que Dieu, qui avait permis que, lorsqu'il était en son entier, il pût s'attribuer à lui-même le bon usage de son libre arbitre, ne veut plus précisément qu'il le doive à autre chose qu'à sa grâce: afin que celui qui a présumé de lui-même, ne trouve plus désormais de gloire ni de salut qu'en son auteur. Mais certes

je ne comprends pas que la différence qu'il y a entre l'homme sain et l'homme malade, puisse jamais opérer qu'il doive, en un état plutôt qu'en l'autre, n'attribuer pas à Dieu le bien qu'il a, et par conséquent celui qu'il fait: quelque noble que soit l'état d'une créature, jamais il ne suffira pour l'autoriser à se glorifier en elle-même; et l'homme, qui doit à Dieu maintenant la guérison de sa maladie, lui aurait dû, en persévérant, la conservation de sa santé, par la raison générale qu'il n'a aucun bien qu'il ne lui doive.

Ainsi la direction qu'il faut attribuer à Dieu sur le libre arbitre, pour le conduire à ses fins par des moyens assurés, convient à ce premier Être par son être même, et par conséquent en tout état: et si on pouvait penser que cela ne lui convient pas en tout état, nulle raison ne convainc qu'il lui doive convenir en celui-ci.

Aussi voyons-nous que l'Écriture, qui seule nous a appris ces deux états de notre nature, n'attribue, en aucun endroit, à celui-ci plutôt qu'à l'autre, ni ces décrets absolus, ni ces moyens efficaces. Elle dit généralement que Dieu fait tout ce qui lui plaît dans le ciel et dans la terre; que tous ses conseils tiendront, et que toutes ses volontés auront leur effet; que tout bien doit venir de lui, comme de sa source. C'est sur ces principes généraux qu'elle veut que nous rapportions à sa bonté tout le bien qui est en nous, et que nous faisons; et à l'ordre de sa providence tous les événements des choses humaines. Par où elle nous fait voir qu'elle attache ce sentiment à des idées qui sont clairement comprises dans la simple notion que nous avons de Dieu: de sorte que les moyens par lesquels il sait s'assurer de nos volontés, ne sont pas d'un certain état où notre nature soit tombée par accident, mais sont du premier dessein de notre création.

Au reste, nous n'avons pas entrepris, dans cette dissertation, d'examiner les sentiments de saint Augustin, à qui on attribue l'opinion que je viens de rapporter; parce que encore qu'il y eût beaucoup de choses à dire sur cela, nous n'avons pas eu dessein de disputer ici par autorité.

CHAPITRE VI.

SECOND MOYEN pour accorder notre liberté avec la certitude des décrets de Dieu; la science moyenne ou conditionnée. Faible de cette opinion.

Poursuivons donc notre ouvrage, et considérons l'opinion de ceux qui croient sauver tout ensemble, et la liberté de l'homme, et la certitude des décrets de Dieu, par le moyen d'une science moyenne, ou conditionnée, qu'ils lui attribuent. Voici quels sont leurs principes.

1° Nulle créature libre n'est déterminée par elle-même au bien ou au mal; car une telle détermination détruirait la notion de la liberté.

2° Il n'y a aucune créature qui, prise en un certain temps et en certaines circonstances, ne se déterminât librement à faire le bien; et prise en un autre temps et en d'autres circonstances, ne se déterminât avec la même liberté à faire le mal: car s'il y en avait quelques-unes qui en tout temps et en toutes circonstances dussent mal faire, il s'ensuivrait, contre le principe posé, que l'une par elle-même serait déterminée au bien, et l'autre au mal.

3° Dieu connaît, de toute éternité, tout ce que la créature fera librement, en quelque temps qu'il la puisse prendre, et en quelques circonstances qu'il la puisse mettre, pourvu seulement qu'il lui donne ce qui lui est nécessaire pour agir.

4° Ce qu'il en connaît éternellement ne change rien dans la liberté, puisque ce n'est rien changer dans la chose, de dire qu'on la connaisse, ni dans le temps telle qu'elle est, ni dans l'éternité telle qu'elle doit être.

5° Il est au pouvoir de Dieu de donner ses inspirations et ses grâces en tel temps et en telles circonstances qu'il lui plaît.

6° Sachant ce qui arrivera, s'il les donne en un temps plutôt qu'en l'autre, il peut, par ce moyen, et savoir, et déterminer les événements, sans blesser la liberté humaine.

Une seule demande faite aux auteurs de cette opinion, en découvrira le faible. Quand on pré-suppose que Dieu voit ce que fera l'homme, s'il le prend en un temps et en un état plutôt qu'en l'autre: ou on veut qu'il le voie dans son décret, et parce qu'il l'a ainsi ordonné; ou on veut qu'il le voie dans l'objet même comme considéré hors de Dieu, et indépendamment de son décret. Si on admet le dernier, on suppose des choses futures sous certaines conditions, avant que Dieu les ait ordonnées; et on suppose encore qu'il les voit hors de ses conseils éternels: ce que nous avons montré impossible. Que si on dit qu'elles sont futures sous telles conditions, parce que Dieu les a ordonnées sous ces mêmes conditions, on laisse la difficulté en son entier; et il reste toujours à examiner comment ce que Dieu ordonne peut demeurer libre.

Joint que ces manières de connaître sous condition, ne peuvent être attribuées à Dieu que par ce genre de figures qui lui attribuent improprement ce qui ne convient qu'à l'homme; et que toute science précise réduit en propositions absolues toutes les propositions conditionnées.