



ici l'en-tête original.)

Index

- [La Monadologie](#)
 - [Drôle de pensée](#)
 - [Essai de théodicée](#), préface et abrégé.
 - [Lettres et textes divers](#)
-
-

LA MONADOLOGIE

1. La Monade, dont nous parlerons ici, n'est autre chose qu'une substance simple, qui entre dans les composés ; simple, c'est-à-dire sans parties.
2. Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés ; car le composé n'est autre chose qu'un amas ou aggregatum des simples.
3. Or, là où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces monades sont les véritables atomes de la nature et en un mot les éléments des choses.
4. Il n'y a aussi point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement.
5. Par la même raison, il n'y a en aucune par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne saurait être formée par composition.
6. Ainsi on peut dire que les monades ne sauraient commencer ni finir que tout d'un coup, c'est-à-dire elles ne sauraient commencer que par création et finir que par annihilation au lieu que ce qui est composé commence ou finit par parties.
7. Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer comment une monade puisse être altérée ou changée dans son intérieur par quelque autre créature, puisqu'on n'y saurait rien transposer ni concevoir en elle aucun mouvement interne qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là dedans ; comme cela se peut dans les composés, où il y a des changements entre les parties. Les monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidents ne sauraient se détacher, ni se promener hors des substances, comme faisaient autrefois les espèces sensibles des scolastiques. Ainsi ni substance, ni accident peut entrer de dehors dans une monade.
8. Cependant il faut que les monades aient quelques qualités, autre ment ce ne seraient pas même des êtres. Et si les substances simples ne différaient point par leurs qualités, il n'y aurait pas moyen de s'apercevoir d'aucun changement dans les choses ; puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrédients simples ; et les monades étant sans qualités seraient indistinguables l'une de l'autre, puisque aussi bien elles ne diffèrent point en quantité : et par conséquent le plein étant supposé, chaque lieu ne recevrait toujours dans le mouvement que l'équivalent de ce qu'il avait eu, et un état des choses serait indiscernable de l'autre.
9. Il faut même que chaque monade soit différente de chaque autre. Car il n'y a jamais dans la nature deux êtres qui soient parfaitement l'un comme l'autre et où il ne soit possible de trouver une différence interne, ou fondée sur une dénomination intrinsèque.
10. Je prends aussi pour accordé que tout être créé est sujet au changement et par conséquent la monade créée aussi, et même que ce changement est continué dans chacune.
11. Il s'ensuit de ce que nous venons de dire que les changements naturels des monades viennent d'un principe interne, puisqu'une cause externe ne saurait influencer dans son intérieur.
12. Mais il faut aussi qu'outre le principe du changement il y ait un détail de ce qui change, qui fasse pour ainsi dire la spécification et la variété des substances simples.
13. Ce détail doit envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple. Car tout changement naturel se faisant par degrés, quelque chose change et quelque chose reste ; et par conséquent il faut que dans la

substance simple il y ait une pluralité d'affections et de rapports, quoiqu'il n'y en ait point de parties.

14. L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la Perception, qu'on doit distinguer de l'aperception ou de la conscience, comme il paraîtra dans la suite. Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions, dont on ne s'aperçoit pas. C'est aussi ce qui les a fait croire que les seuls esprits étaient des monades et qu'il n'y avait point d'âmes des bêtes ni d'autres entéléchies et qu'ils ont confondu avec le vulgaire un long étourdissement avec une mort à la rigueur, ce qui les a fait encore donner dans le préjugé scolastique des âmes entièrement séparées et a même confirmé les esprits mal tournés dans l'opinion de la mortalité des âmes.

15. L'action du principe interne qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre peut être appelé Appétition : il est vrai que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles.

16. Nous expérimentons nous-mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous apercevons enveloppe une variété dans l'objet. Ainsi tous ceux qui reconnaissent que l'âme est une substance simple doivent reconnaître cette multitude dans la monade ; et Monsieur Bayle ne devait point y trouver de la difficulté comme il a fait dans son Dictionnaire, article Rorarius.

17. On est obligé d'ailleurs de confesser que la perception et ce qui en dépend est inexplicable par des raisons mécaniques, c'est-à-dire par les figures et par les mouvements. Et, feignant qu'il y ait une machine, dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception : on pourra la concevoir agrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer, comme dans un moulin. Et cela posé, on ne trouvera en la visitant au-dedans que des pièces qui se poussent les unes les autres, et jamais de quoi expliquer une perception. Ainsi c'est dans la substance simple, et non dans le composé ou dans la machine qu'il la faut chercher. Aussi n'y a-t-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c'est-à-dire les perceptions et leurs changements. C'est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les Actions internes des substances simples.

18. On pourrait donner le nom d'Entéléchies à toutes les substances simples, ou monades, créées, car elles ont en elles une certaine perfection (échousi to entelés), il y a une suffisance (autarkeia) qui les rend sources de leurs actions internes et pour ainsi dire des automates incorporels.

19. Si nous voulons appeler âme tout ce qui a perceptions et appétits dans le sens général que je viens d'expliquer, toutes les substances simples ou monades créées pourraient être appelées âmes ; mais, comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens que le nom général de monades et d'entéléchies suffise aux substances simples qui n'auront que cela ; et qu'on appelle âmes seulement celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire.

20. Car nous expérimentons en nous-mêmes un état où nous ne nous souvenons de rien et n'avons aucune perception distinguée ; comme lorsque nous tombons en défaillance, ou quand nous sommes accablés d'un profond sommeil sans aucun songe. Dans cet état l'âme ne diffère point sensiblement d'une simple monade ; mais comme cet état n'est point durable, et qu'elle s'en tire, elle est quelque chose de plus.

21. Et il ne s'ensuit point qu'alors la substance simple soit sans aucune perception. Cela ne se peut pas même par les raisons susdites ; car elle ne saurait périr, elle ne saurait aussi subsister sans quelque affection qui n'est autre chose que sa perception : mais quand il y a une grande multitude de petites perceptions, où il n'y a rien de distingué, on est étourdi ; comme quand on tourne continuellement d'un même sens plusieurs fois de suite, où il vient un vertige qui peut nous faire évanouir et qui ne nous laisse rien distinguer. Et la mort peut

donner cet état pour un temps aux animaux.

22. Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement que le présent y est gros de l'avenir.

23. Donc, puisque réveillé de l'étourdissement on s'aperçoit de ses perceptions, il faut bien qu'on en ait eu immédiatement auparavant, quoiqu'on ne s'en soit point aperçu ; car une perception ne saurait venir naturellement que d'une autre perception, comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement.

24. L'on voit par là que, si nous n'avions rien de distingué et pour ainsi dire de relevé, et d'un plus haut goût dans nos perceptions, nous serions toujours dans l'étourdissement. Et c'est l'état des monades toutes nues.

25. Aussi voyons-nous que la nature a donné des perceptions relevées aux animaux, par les soins qu'elle a pris de leur fournir des organes qui ramassent plusieurs rayons de lumière ou plusieurs ondulations de l'air, pour les faire avoir plus d'efficace par leur union. Il y a quelque chose d'approchant dans l'odeur, dans le goût et dans l'attouchement, et peut-être dans quantité d'autres sens, qui nous sont inconnus. Et j'expliquerai tantôt comment ce qui se passe dans l'âme représente ce qui se fait dans les organes.

26. La mémoire fournit une espèce de consécution aux âmes, qui irrite la raison, mais qui en doit être distinguée. C'est que nous voyons que les animaux, ayant la perception de quelque chose qui les frappe et dont ils ont eu perception semblable auparavant, s'attendent par la représentation de leur mémoire à ce qui y a été joint dans cette perception précédente et sont portés à des sentiments semblables à ceux qu'ils avaient pris alors. Par exemple : quand on montre le bâton aux chiens, ils se souviennent de la douleur qu'il leur a causée et crient et fuient.

27. Et l'imagination forte qui les frappe et émeut, vient ou de la grandeur ou de la multitude des perceptions précédentes. Car souvent une impression forte fait tout d'un coup l'effet d'une longue habitude ou de beaucoup de perceptions médiocres réitérées.

28. Les hommes agissent comme les bêtes en tant que les consécutives de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire ; ressemblant aux médecins empiriques, qui ont une simple pratique sans théorie ; et nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions. Par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en empirique, parce que cela s'est toujours fait ainsi jusqu'ici. Il n'y a que l'astronome qui le juge par raison.

29. Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la Raison et les sciences ; en nous élevant à la connaissance de nous-mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous âme raisonnable, ou esprit.

30. C'est aussi par la connaissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions que nous sommes élevés aux actes réflexifs, qui nous font penser à ce qui s'appelle moi et à considérer que ceci ou cela est en nous : et c'est ainsi qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Être, à la Substance, au simple et au composé, à l'immatériel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous est en lui sans bornes. Et ces actes réflexifs fournissent les objets principaux de nos raisonnements.

31. Nos raisonnements sont fondés sur deux grands principes, celui de la contradiction en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux.

32. Et celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai, ou existant, aucune énonciation véritable sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non

pas autrement. Quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues.

33. Il y a aussi deux sortes de vérités, celles de Raisonnement et celle de Fait. Les vérités de Raisonnement sont nécessaires et leur opposé est impossible, et celles de Fait sont contingentes et leur opposé est possible. Quand une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives.

34. C'est ainsi que chez les mathématiciens, les théorèmes de spéculation et les canons de pratique sont réduits par l'analyse aux définitions, axiomes et demandes.

35. Et il y a enfin des idées simples dont on ne saurait donner la définition, il y a aussi des axiomes et demandes ou en un mot, des principes primitifs, qui ne sauraient être prouvés et n'en ont point besoin aussi ; et ce sont les énonciations identiques, dont l'opposé contient une contradiction expresse.

36. Mais la raison suffisante se doit trouver aussi dans les vérités contingentes ou de fait, c'est-à-dire dans la suite des choses répandues par l'univers des créatures ; où la résolution en raisons particulières pourrait aller à un détail sans bornes à cause de la variété immense des choses de la nature et de la division des corps à l'infini. Il y a une infinité de figures et de mouvements présents et passés qui entrent dans la cause efficiente de mon écriture présente, et il y a une infinité de petites inclinations et dispositions de mon âme, présentes et passées, qui entrent dans la cause finale.

37. Et comme tout ce détail n'enveloppe que d'autres contingents antérieurs ou plus détaillés dont chacun a encore besoin d'une analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé, et il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou séries de ce détail des contingences, quelque infini qu'il pourrait être.

38. Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment, comme dans la source : et c'est ce que nous appelons Dieu.

39. Or cette substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel aussi est lié partout ; il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit.

40. On peut juger aussi que cette substance suprême qui est unique, universelle et nécessaire, n'ayant rien hors d'elle qui en soit indépendant, et étant une suite simple de l'être possible, doit être incapable de limites et contenir tout autant de réalité qu'il est possible.

41. D'où il s'ensuit que Dieu est absolument parfait ; la perfection n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là où il n'y a point de bornes, c'est-à-dire en Dieu, la perfection est absolument infinie.

42. Il s'ensuit aussi que les créatures ont leurs perfections de l'influence de Dieu, mais qu'elles ont leurs imperfections de leur nature propre, incapable d'être sans bornes. Car c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu.

43. Il est vrai aussi qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celles des essences en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est parce que l'entendement de Dieu est la région des vérités éternelles ou des idées dont elles dépendent, et que sans lui il n'y aurait rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant, mais encore rien de possible.

44. Car il faut bien que, s'il y a une réalité dans les essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'actuel ; et par conséquent dans l'existence

de l'Être nécessaire, dans lequel l'essence renferme l'existence, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel.

45. Ainsi Dieu seul (ou l'Être nécessaire) a ce privilège qu'il faut qu'il existe s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation, et par conséquent aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu a priori. Nous l'avons prouvée aussi par la réalité des vérités éternelles. Mais nous venons de la prouver aussi a posteriori puisque des êtres contingents existent, lesquels ne sauraient avoir leur raison dernière ou suffisante que dans l'être nécessaire, qui a la raison de son existence en lui-même.

46. Cependant il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns que les vérités éternelles, étant dépendantes de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté, comme Descartes paraît l'avoir pris et puis M. Poiret. Cela n'est véritable que des vérités contingentes, dont le principe est la convenance ou le choix du meilleur ; au lieu que les vérités nécessaires dépendent uniquement de son entendement, et en sont l'objet interne.

47. Ainsi Dieu seul est l'unité primitive ou la substance simple originaire, dont toutes les monades créées ou dérivatives sont des productions et naissent, pour ainsi dire, par des Fulgurations continuelles de la Divinité de moment en moment, bornées par la réceptivité de la créature, à laquelle il est essentiel d'être limitée.

48. Il y a en Dieu la Puissance, qui est la source de tout, puis la Connaissance qui contient le détail des idées, et enfin la Volonté, qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur. Et c'est ce qui répond à ce qui, dans les monades créées, fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits ; et dans les monades créées ou dans les entéléchies (ou perfectihabiis, comme Hermolaüs Barbarus traduisait ce mot), ce n'en sont que des imitations, à mesure qu'il y a de la perfection.

49. La créature est dite agir au-dehors en tant qu'elle a de la perfection, et pâtir d'une autre, en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue Passion à la monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes, et la passion en tant qu'elle en a de confuses.

50. Et une créature est plus parfaite qu'une autre, en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison a priori de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là qu'on dit qu'elle agit sur l'autre.

51. Mais dans les substances simples ce n'est qu'une influence idéale d'une monade sur l'autre qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une monade demande avec raison que Dieu, en réglant les autres dès le commencement des choses, ait égard à elle. Car, puisqu'une monade créée ne saurait avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen que l'une peut avoir de la dépendance de l'autre.

52. Et c'est par là qu'entre les créatures les actions et passions sont mutuelles. Car Dieu, comparant deux substances simples, trouve en chacune des raisons qui l'obligent à y accommoder l'autre ; et par conséquent ce qui est actif à certains égards, est passif suivant un autre point de considération : actif en tant que ce qu'on connaît distinctement en lui sert à rendre raison de ce qui se passe dans un autre ; et passif en tant que la raison de ce qui se passe en lui se trouve dans ce qui se connaît distinctement dans un autre.

53. Or, comme il y a une infinité d'univers possibles dans les idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul, il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu qui le détermine à l'un plutôt qu'à l'autre.

54. Et cette raison ne peut se trouver que dans la convenance, ou dans les degrés de perfection que ces mondes contiennent, chaque possible ayant droit de prétendre à l'existence à mesure de la perfection qu'il enveloppe.

55. Et c'est ce qui est la cause de l'existence du meilleur, que la sagesse fait connaître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire.

56. Or cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers.

57. Et, comme une même ville regardée de différents côtés paraît tout autre, et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade.

58. Et c'est le moyen d'obtenir autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse, c'est-à-dire c'est le moyen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut.

59. Aussi n'est-ce que cette hypothèse, que j'ose dire démontrée, qui relève comme il faut la grandeur de Dieu ; c'est ce que Monsieur Bayle reconnut, lorsque dans son Dictionnaire, article Rorarius, il y fit des objections, où même il fut tenté de croire que je donnais trop à Dieu, et plus qu'il n'est possible. Mais il ne put alléguer aucune raison pour quoi cette harmonie universelle, qui fait que toute substance exprime exactement toutes les autres par les rapports qu'elle y a, fût impossible.

60. On voit d'ailleurs dans ce que je viens de rapporter, les raisons a priori pourquoi les choses ne sauraient aller autrement. Parce que Dieu en réglant le tout a eu égard à chaque partie, et particulièrement à chaque monade, dont la nature étant représentative, rien ne la saurait borner à ne représenter qu'une partie des choses, quoiqu'il soit vrai que cette représentation n'est que confuse dans le détail de tout l'univers, et ne peut être distincte que dans une petite partie des choses, c'est-à-dire dans celles qui sont ou les plus prochaines, ou les plus grandes par rapport à chacune des monades autrement chaque monade serait une Divinité. Ce n'est pas dans l'objet, mais dans la modification de la connaissance de l'objet, que les monades sont bornées. Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout ; mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes.

61. Et les composés symbolisent en cela avec les simples. Car, comme tout est plein, ce qui rend toute la matière liée, et comme dans le plein tout mouvement fait quelque effet sur les corps distants, à mesure de la distance, de sorte que chaque corps est affecté non seulement par ceux qui le touchent, et se ressent en quelque façon de tout ce qui leur arrive, mais aussi par leur moyen se ressent encore de ceux qui touchent les premiers, dont il est touché immédiatement : il s'ensuit que cette communication va à quelque distance que ce soit. Et par conséquent tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'univers ; tellement que celui qui voit tout pourrait lire dans chacun ce qui se fait partout et même ce qui s'est fait ou se fera en remarquant dans le présent ce qui est éloigné, tant selon les temps que selon les lieux : *sumpnoia panta* disait Hippocrate. Mais une âme ne peut lire en elle-même que ce qui y est représenté distinctement, elle ne saurait développer tout d'un coup tous ses replis, car ils vont à l'infini.

62. Ainsi quoique chaque monade créée représente tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps qui lui est affecté particulièrement et dont elle fait l'entéléchie : et comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'âme représente aussi tout l'univers en représentant ce corps, qui lui appartient d'une manière particulière.

63. Le corps appartenant à une monade, qui en est l'entéléchie ou l'âme, constitue avec l'entéléchie ce qu'on peut appeler un vivant, et avec l'âme ce qu'on appelle un animal. Or ce corps d'un vivant ou d'un animal est toujours organique ; car toute monade étant un miroir de l'univers à sa mode, et l'univers étant réglé dans un ordre parfait, il faut qu'il y ait aussi un ordre dans le représentant, c'est-à-dire dans les perceptions de l'âme,

et par conséquent dans le corps suivant lequel l'univers y est représenté.

64. Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une espèce de machine divine, ou d'un automate naturel, qui surpasse infiniment tous les automates artificiels. Parce qu'une machine faite par l'art de l'homme n'est pas machine dans chacune de ses parties. Par exemple : la dent d'une roue de laiton a des parties ou fragments qui ne nous sont plus quelque chose d'artificiel et n'ont plus rien qui marque de la machine par rapport à l'usage où la roue était destinée. Mais les machines de la nature, c'est-à-dire les corps vivants, sont encore machines dans leurs moindres parties, jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la Nature et l'Art, c'est-à-dire entre l'art Divin et le nôtre.

65. Et l'auteur de la nature a pu pratiquer cet artifice divin et infiniment merveilleux, parce que chaque portion de la matière n'est pas seulement divisible à l'infini, comme les anciens ont reconnu, mais encore sous-divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre, autrement il serait impossible que chaque portion de la matière pût exprimer tout l'univers.

66. Par où l'on voit qu'il y a un monde de créatures, de vivants, d'animaux, d'entéléchies, d'âmes dans la moindre partie de la matière.

67. Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang.

68. Et quoique la terre et l'air interceptés entre les plantes du jardin, ou l'eau interceptée entre les poissons de l'étang, ne soit point plante, ni poisson, ils en contiennent pourtant encore, mais le plus souvent d'une subtilité à nous imperceptible.

69. Ainsi il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers, point de chaos, point de confusion qu'en apparence ; à peu près comme il en paraîtrait dans un étang à une distance dans laquelle on verrait un mouvement confus et grouillement, pour ainsi dire, de poissons de l'étang, sans discerner les poissons mêmes.

70. On voit par là que chaque corps vivant a une entéléchie dominante qui est l'âme dans l'animal ; mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivants, plantes, animaux, dont chacun a encore son entéléchie, ou son âme dominante.

71. Mais il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns, qui avaient mal pris ma pensée, que chaque âme a une masse ou portion de la matière propre ou affectée à elle pour toujours, et qu'elle possède par conséquent d'autres vivants inférieurs destinés toujours à son service. Car tous les corps sont dans un flux perpétuel comme des rivières ; et des parties y entrent et en sortent continuellement.

72. Ainsi l'âme ne change de corps que peu à peu et par degrés, de sorte qu'elle n'est jamais dépouillée tout d'un coup de tous ses organes ; et il y a souvent métamorphose dans les animaux, mais jamais métempsychose ni transmigration des âmes il n'y a pas non plus des âmes tout à fait séparées, ni de génies sans corps. Dieu seul en est détaché entièrement.

73. C'est ce qui fait aussi qu'il n'y a jamais ni génération entière, ni mort parfaite prise à la rigueur, consistant dans la séparation de l'âme. Et ce que nous appelons générations sont des développements et des accroissements ; comme ce que nous appelons morts sont des enveloppements et des diminutions.

74. Les philosophes ont été fort embarrassés sur l'origine des formes, entéléchies, ou âmes, mais aujourd'hui, lorsqu'on s'est aperçu, par des recherches exactes faites sur les plantes, les insectes et les animaux, que les corps organiques de la nature ne sont jamais produits d'un chaos ou d'une putréfaction ; mais toujours par les

semences, dans lesquelles il y avait sans doute quelque préformation ; on a jugé que non seulement le corps organique y était déjà avant la conception, mais encore une âme dans ce corps, et en un mot l'animal même ; et que par le moyen de la conception cet animal a été seulement disposé à une grande transformation pour devenir un animal d'une autre espèce. On voit même quelque chose d'approchant hors de la génération, comme lorsque les vers deviennent mouches, et que les chenilles deviennent papillons.

75. Les animaux, dont quelques-uns sont élevés au degré des plus grands animaux par le moyen de la conception, peuvent être appelés spermatiques ; mais ceux d'entre eux qui demeurent dans leur espèce, c'est-à-dire la plupart, naissent, se multiplient et sont détruits comme les grands animaux, et il n'y a qu'un petit nombre d'élus, qui passe à un plus grand théâtre.

76. Mais ce n'était que la moitié de la vérité : j'ai donc jugé que si l'animal ne commence jamais naturellement, il ne finit pas naturellement non plus ; et que non seulement il n'y aura point de génération, mais encore point de destruction entière, ni mort prise ~ la rigueur. Et ces raisonnements faits a posteriori et tirés des expériences s'accordent parfaitement avec mes principes déduits a priori comme ci-dessus.

77. Ainsi on peut dire que non seulement l'âme, miroir d'un univers indestructible, est indestructible, mais encore l'animal même, quoique sa machine périsse souvent en partie, et quitte ou prenne des dépouilles organiques.

78. Ces principes m'ont donné moyen d'expliquer naturellement l'union ou bien la conformité de l'âme et du corps organique. L'âme suit ses propres lois et le corps aussi les siennes ; et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puis qu'elles sont toutes les représentations d'un même univers.

79. Les âmes agissent selon les lois des causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les lois des causes efficientes ou des mouvements. Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux.

80. Descartes a reconnu que les âmes ne peuvent point donner de la force aux corps, parce qu'il y a toujours la même quantité de force dans la matière. Cependant il a cru que l'âme pouvait changer la direction des corps. Mais c'est parce qu'on n'a point su de son temps la loi de la nature qui porte encore la conservation de la même direction totale dans la matière. S'il l'avait remarquée, il serait tombé dans mon système de l'harmonie préétablie.

81. Ce système fait que les corps agissent comme si, par impossible, il n'y avait point d'âmes ; et que les âmes agissent comme s'il n'y avait point de corps, et que tous deux agissent comme si l'un influait sur l'autre.

82. Quant aux Esprits ou âmes raisonnables, quoique je trouve qu'il y a dans le fond la même chose dans tous les vivants et animaux, comme nous venons de dire, savoir, que l'animal et l'âme ne commencent qu'avec le monde, et ne finissent pas non plus que le monde, – il y a pourtant cela de particulier dans les animaux raisonnables, que leurs petits animaux spermatiques, tant qu'ils ne sont que cela, ont seulement des âmes ordinaires ou sensibles ; mais dès que ceux qui sont élus, pour ainsi dire, parviennent par une actuelle conception à la nature humaine, leurs âmes sensibles sont élevées au degré de la raison et à la prérogative des esprits.

83. Entre autres différences qu'il y a entre les âmes ordinaires et les esprits, dont j'en ai déjà marqué une partie, il y a encore celle-ci : que les âmes en général sont des miroirs vivants ou images de l'univers des créatures ; mais que les esprits sont encore des images de la Divinité même, ou de l'Auteur même de la nature : capables de connaître le système de l'univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques, chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département.

84. C'est ce qui fait que les esprits sont capables d'entrer dans une manière de société avec Dieu, et qu'il est à leur égard, non seulement ce qu'un inventeur est à sa machine (comme Dieu l'est par rapport aux autres créatures), mais encore ce qu'un prince est à ses sujets, et même un père à ses enfants.

85. D'où il est aisé de conclure que l'assemblage de tous les Esprits doit composer la Cité de Dieu, c'est-à-dire le plus parfait Etat qui soit possible sous le plus parfait des Monarques.

86. Cette Cité de Dieu, cette Monarchie véritablement universelle est un Monde Moral, dans le Monde Naturel, et ce qu'il y a de plus élevé et de plus divin dans les ouvrages de Dieu ; et c'est en lui que consiste véritablement la gloire de Dieu, puisqu'il n'y en aurait point si sa grandeur et sa bonté n'étaient pas connues et admirées par les esprits ; c'est aussi par rapport à cette cité divine qu'il a proprement de la bonté, au lieu que sa sagesse et sa puissance se montrent partout.

87. Comme nous avons établi ci-dessus une harmonie parfaite entre deux règnes naturels, l'un des causes efficientes, l'autre des finales, nous devons remarquer ici encore une autre harmonie entre le règne physique de la nature et le règne moral de la grâce, c'est-à-dire entre Dieu considéré comme architecte de la machine de l'univers, et Dieu considéré comme monarque de la cité divine des esprits.

88. Cette harmonie fait que les choses conduisent à la grâce par les voies mêmes de la nature et que ce globe par exemple doit être détruit et réparé par les voies naturelles dans les moments que le demande le gouvernement des esprits ; pour le châtement des uns et la récompense des autres.

89. On peut dire encore que Dieu comme architecte contente en tout Dieu comme législateur ; et qu'ainsi les péchés doivent porter leur peine avec eux par l'ordre de la nature, et en vertu même de la structure mécanique des choses ; et que de même les belles actions s'attireront leurs récompenses par des voies machinales par rapport aux corps ; quoique cela ne puisse et ne doive pas arriver toujours sur-le-champ.

90. Enfin sous ce gouvernement parfait il n'y aurait point de bonne action sans récompense, point de mauvaise sans châtement, et tout doit réussir au bien des bons, c'est-à-dire de ceux qui ne sont point des mécontents dans ce grand Etat, qui se fient à la Providence, après avoir fait leur devoir, et qui aiment et imitent, comme il faut, l'Auteur de tout bien, se plaisant dans la considération de ses perfections suivant la nature du pur amour véritable, qui fait prendre plaisir à la félicité de ce qu'on aime. C'est ce qui fait travailler les personnes sages et vertueuses à tout ce qui paraît conforme à la volonté divine présomptive ou antécédente, et se contenter cependant de ce que Dieu fait arriver effectivement par sa volonté secrète, conséquente et décisive, en reconnaissant que, si nous pouvions entendre assez l'ordre de l'univers, nous trouverions qu'il surpasse tous les souhaits des plus sages, et qu'il est impossible de le rendre meilleur qu'il est, non seulement pour le tout en général, mais encore pour nous-mêmes en particulier, Si nous sommes attachés comme il faut à l'Auteur du tout, non seulement comme à l'Architecte et à la cause efficiente de notre être, mais encore comme à notre Maître et à la cause finale qui doit faire tout le but de notre volonté, et peut seul faire notre bonheur.

DROLE DE PENSEE TOUCHANT UNE NOUVELLE SORTE DE REPRESENTATIONS

La Representation qui se fit à Paris septembre 1675 sur la riviere de Seine, d'une Machine qui sert à marcher sur l'eau, m'a fait naistre la pensée suivante, la quelle, quelque drole qu'elle paroisse, ne laisseroit pas d'estre [de] consequence, si elle estoit executée.

Supposons que quelques personnes de consideration, entendues aux belles curiositez, et sur tout aux machines, soyent d'accord ensemble, pour en faire faire des representations publiques.

Pour cet effect il faudroit qu'elles püssent avoir un fonds, à fin de faire des depenses necessaires ; ce qui ne seroit pas difficile, si quelques uns au moins de ces personnes fussent en etat d'avancer. Comme par exemple le Marquis de Sourdiac, Mons. Baptiste, Mons. Le Brun, ou peutestre quelque grand seigneur, comme Mons. de la Feuillade, Mons. de Roannez ; ou même si vous voulez, Mons. de Meclembourg, Mons. de Mazarini, et quelques autres. Il vaudroit pour tant mieux, qu'on pût se passer des grands seigneurs, et mêmes des gens puissans en Cour, et il seroit bon d'avoir des particuliers capables de soutenir les frais necessaires. Car un seigneur puissant se rendroit maistre tout seul de l'affaire, lors qu'il en verroit le succès. Les choses allant bien on pourroit tousjours avoir des protecteurs en Cour.

Outre les personnes capables de faire des frais, il en faudroit aussi qui puissent donner tousjours des nouvelles inventions. Mais comme le grand nombre fait naistre des desordres ; je crois que le meilleur seroit qu'il n'y en eût que deux ou trois associez, maistres du privilege, et que les autres fussent à leurs gages, ou receus avec condition, ou à l'egard de certaines representations ou jusque à un certain temps, ou aussi long temps qu'il plairoit aux principaux, ou jusque à ce qu'on leur auroit rendu certaine somme d'argent qu'ils pouvoient avoir fourni.

Les personnes qu'on auroit à gage, seroient des peintres, des sculpteurs, des charpentiers, des horlogers, et autres gens semblables. On peut ajouter des mathematiciens, ingenieurs, architectes, bateleurs[,] charlatans, Musiciens, poëtes, libraires, typographes, graveurs, et autres, le tout peu à peu et avec le temps.

Les representations seroient par exemple des Lanternes Magiques ; (: on pourroit commencer par là :) des vols, des meteores contrefaites, toutes sortes de merveilles optiques ; une representation du ciel et des astres. Cometes. Globe comme de Gottorp ou Jena ; feux d'artifices, jets d'eau, vaisseaux d'estrange forme ; Mandragores et autres plantes rares. Animaux extraordinaires et rares. Cercle Royal. Figures d'animaux. Machine Royale de course de chevaux artificiels. Prix pour tirer. Representations des actions de guerre. Fortifications faites, elevées, de bois, sur le theatre, tranchée ouverte, etc. Le tout à l'imitation du faiseur [de] luts que j'ai veu ; un maistre de fortification expliqueroit l'usage de tout.

Guerre contrefaite. Exercice d'infanterie de Martinet. Exercice de cavalerie. Bataille navale en petit sur un canal. Concerts extraordinaires. Instrumens rares de Musique. Trompettes parlantes. Chasse. Lustres, et pierreries contrefaites. La Representation pourroit tousjours estre meslée de quelque histoire ou comedie. Theatre de la nature et de l'art. Luter. Nager. Danseur de cordes extraordinaires. Saut[s] perilleux. Faire voir, qu'un enfant leve un grand poids avec un fil. Theatre Anatomique. Jardin des simples. Laboratoire, suivront. Car, outre les representations publiques, il y aura des particulieres, comme des petites machines de nombres, et autres[,] tableaux, medailles, bibliotheque. Nouvelles experience, d'eaux, air, vuide, pour les representations grandes serviroit aussi la machine de Mons. Guericke de 24 chevaux, etc. pour les petites [son] globe. Quantité de choses de chez Mons. Dalencé ; item pour l'aimant. Mons. Denis, ou Mons. ——— l'expliqueroient. On y distribueroit même certaines raretez, comme eaux stixtiques etc. On y feroit l'operation de transfusion, et infusion. Item pour congé on donneroit aux spectateurs, le temps qu'il fera le lendemain, s'il pleuvra ou non ; par le moyen du petit homme. Cabinet du pere Kircher. On fera venir d'Angleterre l'homme

qui mange du feu etc. s'il est encor en vie. On feroit voir au soir la lune par un telescope aussi bien que d'autres astres. On feroit chercher un beuveur d'eau. On feroit l'epreuve des machines, qui jetteroient juste, sur un point donné. Des representations des muscles, nerfs, os, item machine representant le corps humain. Insectes de Mons. Schwammerdam, Goedartius, Jungius. Myrmecoleon. Boutique de Messieurs Galinée et des Billets. Arts de Mons. Thevenot. Disputes plaisantes et colloques. Faire voir des chambres obscures. Peintures qui ne se voyent que d'un costé de certaine maniere, et d'un autre de toute autre. [?]asie d'un certain Mons. à l'Isle N[otre] D[ame.] Termes comme à Versailles qui bordent un canal. Rejouissances publiques. Des grotesques peintes sur du papier huylé et des lampes dedans. On pourroit avoir de figures qui marcheroient, illuminées [de] dedans pour voir ce qui seroit sur le papier. Pour les lanternes magiques, on auroit non seulement des simples choses peintes sur du transparent, mais démembrables, pour représenter des mouvements bien extraordinaires et grotesques, que les hommes ne sçauroient faire. Ballets de chevaux. Courses de bague ; et de la teste de Turc. Machine des arts, telle que j'ay veu en Allemagne. Force du miroir ardent. Feu Gregeois de Callinicus. Jeu d'Echec nouveau d'hommes sur un theatre. Comme dans Harsdorffer[.] Auffzüge à la mode d'Allemagne. On y pourroit apprendre et représenter d'autres especes de jeux en grand. Jouer une comedie entiere des jeux plaisans de toutes sortes de pays. Le gens les imiteroit chez eux. On auroit dans la maison jeu de paume, autres, et on inventeroit peut estre une nouvelle espece de jeu utile. On y pourroit à la fin établir des Academie d'Exercice et des Colleges pour la jeunesse, peutestre le pourroit on joindre au College de 4. nations. Comedies des modes differentes de chaque pays. Une comedie indienne, une turquesque, une persane etc. Comedies des metiers ; une pour chaque metier, qui representeroit leur adresses, fourberies, plaisanteries, chef d'oeuvres, loix et modes particulieres ridicules. Au lieu des bouffons Italiens Scaramucha et autres on chercheroit des bouffons françois qui joueroient quelques fois des bouffonneries. Dragons volans de feu, etc. Pourroient estre de papier huylé, illuminé. Moulins a tout vent. Vaisseaux qui iroient contre le vent. Le Chariot à voiles de Hollande ou plustost de Chine. Instruments qui joueroient eux mêmes. Carillons etc. Machine de Hauz d'une cavalerie et infanterie contrefaite, qui se bat. L'experience de casser un verre en criant. Petter deuvroit venir. Inventions de Mons. Weigel. Faire voir l'egalité des battemens des pendules. Globe de Mons. Guericke. Tours de passe passe. Tours de Carte(s). On pourroit faire entrer ces choses dans le comedies, v. g. jouer un bateleur. A la fin l'opera pourra estre jointe à tous cela ; et bien d'autre choses. Postures dans les Comedies à la mode d'Italie et d'Allemagne, seroit nouveau. Tirer le rideau, ce ne seroit pas mauvais, car pendant l'intervalle on pourroit faire voir quelque chose dans l'obscurité. Et les lanternes magiques pourroient estre propre à cela. On pourroit faire représenter, ces actions faintes de ces marionnettes transparentes représentées par quelque parole, ou chant. On pourroit faire une representation des antiquitez de Rome et autres des hommes illustres. En fin de toutes sortes de choses.

L'usage de cette entreprise seroit plus grand qu'on ne se pourroit imaginer, tant en public, qu'en particulier. En public il ouvriroit les yeux aux gens, animeroit aux inventions, donneroit des belles veües, instruiroit le monde d'une infinité de nouveautez utiles ou ingenieuses. Tous ceux qui auroient une nouvelle invention, ou dessein ingenieux pourroient y venir, ils y trouveroient de quoi gagner leur vie, faire connoistre leur inventions, en tirer du profit ; ce seroit un bureau general d'adresse pour tous les inventeurs. On y auroit bien tost un theatre de toutes les choses imaginables. Menagerie. Jardin des simples, laboratoire, theatre anatomique. Cabinet de raretez. Tous les curieux s'y adresseroient. Ce seroit le moyen de debiter ces choses. On y joindroit des Academies, colleges, jeux de paume, et autres ; concerts, galleries de tableaux. Conversations et conferences. Le profit en particulier seroit grand apparemment. Les curiositez optiques ne couteroient gueres et feroient une grande partie de ces inventions. Tous les honnestes gens voudroient avoir veu ces curiositez là pour en pouvoir parler. Le dames de qualité mêmes voudroient y estre menées, et cela plus d'une fois. On seroit tousjours encouragé à pousser les choses plus loin, et il seroit bon que ceux qui l'entreprissent s'assurassent du secret, dans les autres grandes villes, ou cours principales. Comme Rome, Venise, Vienne, Amsterdam[,] Hambourg ; par des gens de leur depandance. Ayant privilege des Roys et republiques. Cela serviroit même à établir par tout une Assemblée d'Academie des Sciences, qui s'entretiendroit d'elle meme, et qui ne laisseroit pas de produire des belles choses. Peutestre que des princes curieux, et des personnes illustres y contribueroient du leur pour la satisfaction publique et pour

l'accroissement des sciences. Enfin tout le monde en seroit allarmé et comme éveillé et l'entreprise pourroit avoir des suites aussi belles et aussi importantes que l'on se sçauroit imaginer, qui peut estre seront un jour admirées de la posterité.

Il en pourroit estre plusieurs maisons en differens endroits de la ville, et qui representeroient de diverses choses[,] ou plus tost differentes chambres comme boutiques du Palais dans une même maison, dont les particuliers ayant des chambres ent voir les raretez. Nouvelle rue la moignon. Le privilege pourroit obliger tous ceux qui voudroient représenter de le faire dans l'Academie des Representations.

On pourroit à la fin resusciter et mettre bien mieux en usage le privilege du Bureau d'Adresse General, chose de grande importance, si elle avoit esté poussée comme il faut.

Souvent on ne feroit point de frais en donnant seulement [à] d'autres la liberté de représenter dans la maison de l'Academie, pour un certain argent. Et ainsi on en auroit du profit, ce seroit du tousjours à l'Academie : et on ne feroit point de depense.

Peut estre en se chargeant de la fondation du College de 4 nations, on l'y pourrait joindre etc.

On y tireroit au blanc. On y fonderoit des loteries, et une espece d'ocar. On y vendroit quantité de petites curiositez.

J'aurois presque oublié qu'on y pourroit établir une Academie des jeux ou plus generalement Academie des plaisirs. Mais le premier nom me plaist d'avantage, parce qu'il est au goust du monde. On y joueroit aux cartes, aux dez. Il y auroit une chambre de Lanesquet, une chambre de trente et quarante. Une chambre du Berlan, une chambre de l'Hombre etc. Une chambre des echecs ou dames. On fera comme chez Fredoc, on distribueroit des marques à ceux qui voudroient jouer là dedans ; et ainsi ils ne joueroient point d'argent mais des marques, ce qui fait jouer les gens plus aisement. Ceux qui voudroient disner la dedans, ne donneroient qu'une marque (Louys d'or) par teste, et seroient fort bien traitez. Ce seroit en même temps un honneste cabaret ; comme chez Bergerac. On feroit voir la dedans des curiositez. On n'y pourroit entrer sans donner une marque. On payeroit les marques au bureaux. Il y auroit une adresse ou subtilité pour rendre les marques incontrefaisable ; il faudroit que leur nombre se rapporta[s]se a quelque autre nombre et petite marque qu'un autre ne sçauroit deviner. Il y auroit plusieurs maisons ou Academies de cette nature par la ville. Ces maisons ou chambres seront basties de maniere que le maistre de la maison pourra entendre et voir, tout ce qui se dit et fait, sans qu'on l'apperçoive par le moyen des miroirs, et tuyaux. Ce qui seroit une chose tres importante pour l'estat, et une espece de confessional politique. Baptiste ne vivra pas tousjours. Et on y joindroit l'opera ou l'Academie de musique. Il y auroit dances, balets pigmées, jets d'eau, lacs, combats navals, etc. [Palais] enchanté.

Il faudroit empêcher qu'à l'academie on ne jurât point ; ny blasphemât point Dieu. Car c'est le pretexte pourquoy on a supprimé les Academies. On trouveroit le pretexte, en faisant venir la mode d'estre beau joueur, c'est a dire joueur sans emportement. Et que ceux qui s'emporteroient donneroient quelque chose non pas aux cartes ou à la maison ; car cecy paroistroit interessé, mais au jeu. Car par la ce seroit l'interest de ceux qui jouent, de faire observer la loy. Mais si on remarquoit une troupe de joueurs tous emportez, ce qui est rare, qui se dispenseroit mutuellement de cette loy ; on leur refuseroit la porte à l'avenir, apres les avoir avertis simplement. Il faudroit se servir non pas du pretexte de pieté car le vulgaire le meprise ; mais de la mode, et de l'air de qualité. NB on ne refuseroit à nulle troupe, qui voudroit jouer dans la chambre publique ; car ce seroit remarqué. Si une certaine troupe de joueurs cherchoit une chambre particuliere cela leur seroit accordé ; mais s'ils y juroient et se dispensoient de la loy ; on leur refuseroit une chambre particuliere.

Question s'il faudroit permettre les tricheries au jeu. On pourroit distinguer selon que les personnes voudroient. Car toute la tricherie estant bannie par leur accord, d'une commune voix, on mettroit une peine sur celuy qui tricheroit et seroit decouvert, pour donner tant aux cartes. S'il n'y auroit point de peine marquée, elle seroit censée permise. Mais si des joueurs le voudroient bannir absolument ; ce seroit sous peine d'estre banni de la compagnie, ou d'une grande somme d'argent. Par ce moyen les tricheries seroient le plus souvent permises. Ce qui feroit etudier le monde à mille adresses. Neantmoins je crois que cette tricherie d'apporter une carte estrangere devroit estre defendue absolument, de même que de se servir de dez estrangers. Il faut mieux bannir les tricheries, a moins que les joueurs ne le veuillent permettre eux mêmes. Ou parmi seulement d'une somme d'argent. Le maistre du jeu pourroit avoir à luy des joueurs apostes, et estre du parti. Mais cela pourroit aussi ruiner sa reputation.

Certaine espece de loterie, avec un gain raisonnable (qui se peut calculer), pour le maistre de la loterie etc.

Cette maison deviendroit avec le temps, un palais, et elle contiendroit même ou dans son enclos, ou en bas des boutiques de toutes sortes de choses imaginables.

Le jeu seroit le plus beau pretexte du monde de commencer une chose aussi utile au public que cellecy. Car il faudroit faire donner le monde dans le panneau, profiter de son foible, et le tromper pour le guerir. Y [a-t-il] rien de si juste que de faire servir l'extravagance à l'establissement de la sagesse. C'est veritablement miscere utile dolci, faire d'un poison un alexitere.

On pourroit avoir des chambres des masquez.

Ces marques seroient fort profitables. Car l'argent est donné par avance

On y joindroit à la fin un bureau d'adresse ; Registre des Affiches, et mille autres choses utiles.

Joignez les Marionettes du Marais ou les Pygmées. On pourroit encor y ajouter les ombres. Soit un theatre (en talud) au bout du costé des spectateurs, ou il y aura de la lumiere et de petites figures de bois, remuées, qui jetteront leur ombre contre un papier transparent, derriere lequel il y aura de la lumiere aussi ; cela fera paraistre les ombres sur le papier d'une maniere fort eclatante, et en grand.

Mais a fin que les personnes des ombres ne paroissent pas toutes sur un même plan, la perspective pourra remedier, par la grandeur diminuante des ombres. Elles viendront du bord vers le milieu, et cela paroistra comme si elles venoient du fond, en avant. Elles augmenterons de grandeur, par le moyen de leur distance de la lumiere ; ce qui sera fort aisé et simple. Il y aura incontinent des metamorphoses merveilleuses, des sauts perilleux, des vols. Circe Magicienne qui transforme, des enfers qui paroissent. Apres cela tout d'un coup on obscurciroit tout ; la même muraille serviroit, on supprimeroit toute la lumiere, excepté cette seule, qui est proche des petites figures de bois remuables. Ce reste de lumiere avec l'aide d'une lanterne magique jetteroit contre la muraille des figures admirablement belles, et remuables, qui garderoient les memes loix de la perspective. Cela seroit accompagné d'un chant derriere le theatre. Les petites figures seroient remuées par en bas ou par leur pieds, à fin que ce qui sert à les remuer, ne paroisse pas. Le chant et la musique accompagneraient tout.

ESSAIS DE THÉODICÉE

PRÉFACE

On a vu de tout temps que le commun des hommes a mis la dévotion dans les formalités : la solide piété, c'est-à-dire la lumière et la vertu, n'a jamais été le partage du grand nombre. Il ne faut point s'en étonner, rien n'est si conforme à la faiblesse humaine ; nous sommes frappés par l'extérieur, et l'interne demande une discussion, dont peu de gens se rendent capables. Comme la véritable piété consiste dans les sentiments et dans la pratique, les formalités de dévotion l'imitent, et sont de deux sortes ; les unes reviennent aux cérémonies de la pratique, et les autres aux formulaires de la croyance. Les cérémonies ressemblent aux actions vertueuses, et les formulaires sont comme des ombres de la vérité, et approchent plus ou moins de la pure lumière. Toutes ces formalités seraient louables, si ceux qui les ont inventées les avaient rendues propres à maintenir et à exprimer ce qu'elles imitent ; si les cérémonies religieuses, la discipline ecclésiastique, les règles des communautés, les lois humaines, étaient toujours comme une haie à la loi divine, pour nous éloigner des approches du vice, nous accoutumer au bien, et pour nous rendre la vertu familière. C'était le but de Moïse et d'autres bons législateurs, des sages fondateurs des ordres religieux, et surtout de Jésus-Christ, divin fondateur de la religion la plus pure et la plus éclairée. Il en est autant des formulaires de créance ; ils seraient passables, s'il n'y avait rien qui ne fût conforme à la vérité salutaire, quand même toute la vérité dont il s'agit n'y serait pas. Mais il n'arrive que trop souvent que la dévotion est étouffée par des façons, et que la lumière divine est obscurcie par les opinions des hommes.

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

De tous les anciens peuples, on ne connaît que les Hébreux qui aient eu des dogmes publics de leur religion. Abraham et Moïse ont établi la croyance d'un seul Dieu, source de tout bien, auteur de toutes choses. Les Hébreux en parlent d'une manière très digne de la souveraine substance, et on est surpris de voir des habitants d'un petit canton de la terre plus éclairés que le reste du genre humain. Les sages d'autres nations en ont peut-être dit autant quelquefois, mais ils n'ont pas eu le bonheur de se faire suivre assez et de faire passer le dogme en loi. Cependant Moïse n'avait point fait entrer dans ses lois la doctrine de l'immortalité des âmes : elle était conforme à ses sentiments, elle s'enseignait de main en main, mais elle n'était point autorisée d'une manière populaire ; jusqu'à ce que Jésus-Christ leva le voile, et sans avoir la force en main, enseigna avec toute la force d'un législateur que les âmes immortelles passent dans une autre vie, où elles doivent recevoir le salaire de leurs actions. Moïse avait déjà donné les belles idées de la grandeur et de la bonté de Dieu, dont beaucoup de nations civilisées conviennent aujourd'hui : mais Jésus-Christ en établissait toutes les conséquences, et il faisait voir que la bonté et la justice divines éclatent parfaitement dans ce que Dieu prépare aux âmes. Je n'entre point ici dans les autres points de la doctrine chrétienne, et je fais seulement voir comment Jésus-Christ acheva de faire passer la religion naturelle en loi, et de lui donner l'autorité d'un dogme public. Il fit lui seul ce que tant de philosophes avaient en vain tâché de faire ; et les chrétiens ayant enfin eu le dessus dans l'empire romain, maître de la meilleure partie de la terre connue, la religion des sages

devint celle des peuples. Mahomet, depuis, ne s'écarta point de ces grands dogmes de la théologie naturelle : ses sectateurs les répandirent même parmi les nations les plus reculées de l'Asie et de l'Afrique où le christianisme n'avait point été porté ; et ils abolirent en bien des pays les superstitions païennes, contraires à la véritable doctrine de l'unité de Dieu, et de l'immortalité des âmes.

L'on voit que Jésus-Christ, achevant ce que Moïse avait commencé, a voulu que la divinité fût l'objet, non seulement de notre crainte et de notre vénération, mais encore de notre amour et de notre tendresse. C'était rendre les hommes bienheureux par avance, et leur donner ici-bas un avant-goût de la félicité future. Car il n'y a rien de si agréable que d'aimer ce qui est digne d'amour. L'amour est cette affection qui nous fait trouver du plaisir dans les perfections de ce qu'on aime, et il n'y a rien de plus parfait que Dieu, ni rien de plus charmant. Pour l'aimer, il suffit d'en envisager les perfections ; ce qui est aisé, parce que nous trouvons en nous leurs idées. Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes ; il est un océan, dont nous n'avons reçu que des gouttes : il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté ; mais elles sont tout entières en Dieu. L'ordre, les proportions, l'harmonie nous enchantent, la peinture et la musique en sont des échantillons ; Dieu est tout ordre, il garde toujours la justesse des proportions, il fait l'harmonie universelle : toute la beauté est un épanchement de ses rayons.

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

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

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

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

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

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

Il est vrai que les enseignements des stoïciens (et peut-être aussi de quelques philosophes célèbres de notre temps) se bornant à cette nécessité prétendue, ne peuvent donner qu'une patience forcée ; au lieu que notre Seigneur inspire des pensées plus sublimes, et nous apprend même le moyen d'avoir du contentement, lorsqu'il nous assure que Dieu, parfaitement bon et sage, ayant soin de tout, jusqu'à ne point négliger un cheveu de notre tête, notre confiance en lui doit être entière de sorte que nous verrions, si nous étions capables de le comprendre, qu'il n'y a pas même moyen de souhaiter rien de meilleur (tant absolument que

pour nous) que ce qu'il fait. C'est comme si l'on disait aux hommes faites votre devoir, et soyez contents de ce qui en arrivera, non seulement parce que vous ne sauriez résister à la providence divine ou à la nature des choses, (ce qui peut suffire pour être tranquille et non pas pour être content) mais encore parce que vous avez affaire à un bon maître. Et c'est ce qu'on peut appeler *fatum christianum*.

Cependant il se trouve que la plupart des hommes, et même des chrétiens, font entrer dans leur pratique quelque mélange du destin à la turque, quoiqu'ils ne le reconnaissent pas assez. Il est vrai qu'ils ne sont pas dans l'inaction et dans la négligence, quand des périls évidents, ou des espérances manifestes et grandes se présentent ; car ils ne manqueront pas de sortir d'une maison qui va tomber, et de se détourner d'un précipice qu'ils voient dans leur chemin ; et ils fouilleront dans la terre pour déterrer un trésor découvert à demi, sans attendre que le destin achève de le faire sortir. Mais quand le bien ou le mal est éloigné, et douteux, et le remède pénible, ou peu à notre goût, la raison paresseuse nous paraît bonne : par exemple, quand il s'agit de conserver sa santé et même sa vie par un bon régime, les gens à qui on donne conseil là-dessus, répondent bien souvent que nos jours sont comptés, et qu'il ne sert de rien de vouloir lutter contre ce que Dieu nous destine. Mais ces mêmes personnes courent aux remèdes même les plus ridicules, quand le mal qu'ils avaient négligé approche. On raisonne à peu près de la même façon, quand la délibération est un peu épineuse, comme par exemple lorsqu'on se demande, *quod vitae sectabor item ?* quelle profession on doit choisir ; quand il s'agit d'un mariage qui se traite, d'une guerre qu'on doit entreprendre, d'une bataille qui se doit donner ; car en ces cas plusieurs seront portés à éviter la peine de la discussion et à s'abandonner au sort, ou au penchant comme si la raison ne devait être employée que dans les cas faciles. On raisonnera alors à la turque bien souvent (quoiqu'on appelle cela mal à propos se remettre à la Providence, ce qui a lieu proprement, quand on a satisfait à son devoir) et on emploiera la raison paresseuse, tirée du destin irrésistible, pour s'exempter de raisonner comme il faut ; sans considérer que si ce raisonnement contre l'usage de la raison était bon, il aurait toujours lieu, soit que la délibération fût facile ou non. C'est cette paresse qui est en partie la source des pratiques superstitieuses des devins, où les hommes donnent aussi facilement que dans la pierre philosophale, parce qu'ils voudraient des chemins abrégés, pour aller au bonheur sans peine.

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

Mais on abuse surtout de cette prétendue nécessité du destin, lorsqu'on s'en sert pour excuser nos vices et notre libertinage. J'ai souvent ouï dire à des jeunes gens éveillés, qui voulaient faire un peu les esprits forts, qu'il est inutile de prêcher la vertu, de blâmer le vice, de faire espérer des récompenses et de faire craindre des châtimens, puisqu'on peut dire du livre des destinées, que ce qui est écrit, est écrit, et que notre conduite n'y saurait rien changer ; et qu'ainsi le meilleur est de suivre son penchant, et de ne s'arrêter qu'à ce qui peut nous contenter présentement. Ils ne faisaient point réflexion sur les conséquences étranges de cet argument, qui prouverait trop, puisqu'il prouverait (par exemple) qu'on doit prendre un breuvage agréable, quand on saurait qu'il est empoisonné. Car par la même raison (si elle était valable) je pourrais dire : s'il est écrit dans les archives des Parques que le poison me tuera à présent, ou me fera du mal, cela arrivera, quand je ne prendrais point ce breuvage ; et si cela n'est point écrit, il n'arrivera point, quand même je prendrais ce même breuvage ; et par conséquent je pourrai suivre impunément mon penchant à prendre ce qui est agréable, quelque pernicieux qu'il soit : ce qui renferme une absurdité manifeste. Cette objection les arrêtait un peu, mais ils revenaient toujours à leur raisonnement, tourné en différentes manières, jusqu'à ce qu'on leur fit

comprendre en quoi consiste le défaut du sophisme. C'est qu'il est faux que l'événement arrive quoi qu'on fasse ; il arrivera, parce qu'on fait ce qui y mène ; et si l'événement est écrit, la cause qui le fera arriver est écrite aussi. Ainsi la liaison des effets et des causes, bien loin d'établir la doctrine d'une nécessité préjudiciable à la pratique, sert à la détruire.

Mais sans avoir des intentions mauvaises et portées au libertinage, on peut envisager autrement les étranges suites d'une nécessité fatale ; en considérant qu'elle détruirait la liberté de l'arbitre, si essentielle à la moralité de l'action ; puisque la justice et l'injustice, la louange et le blâme, la peine et la récompense ne sauraient avoir lieu par rapport aux actions nécessaires, et que personne ne pourra être obligé à faire l'impossible ou à ne point faire ce qui est nécessaire absolument. On n'aura pas l'intention d'abuser de cette réflexion pour favoriser le dérèglement, mais on ne laissera pas de se trouver embarrassé quelquefois quand il s'agira de juger des actions d'autrui, ou plutôt de répondre aux objections, parmi lesquelles il y en a qui regardent même les actions de Dieu, dont je parlerai tantôt. Et comme une nécessité insurmontable ouvrirait la porte à l'impiété, soit par l'impunité qu'on en pourrait inférer, soit par l'inutilité qu'il y aurait de vouloir résister à un torrent qui entraîne tout, il est important de marquer les différents degrés de la nécessité, et de faire voir qu'il y en a qui ne sauraient nuire, comme il y en a d'autres qui ne sauraient être admis sans donner lieu à de mauvaises conséquences.

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

Quand il n'y aurait point de concours de Dieu aux mauvaises actions, on ne laisserait pas de trouver de la difficulté en ce qu'il les prévoit et qu'il les permet, les pouvant empêcher par sa toute-puissance. C'est ce qui fait que quelques philosophes, et même quelques théologiens, ont mieux aimé lui refuser la connaissance du détail des choses, et surtout des événements futurs, que d'accorder ce qu'ils croyaient choquer sa bonté. Les sociniens et Conrad Vorstius penchent de ce côté-là ; et Thomas Bonartes, jésuite anglais pseudonyme, mais fort savant, qui a écrit un livre *De concordia scientiae cum fide*, dont je parlerai plus bas, paraît l'insinuer aussi.

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

avec les animaux qui ne sont pas de notre espèce, que nous ne nous faisons aucun scrupule de maltraiter.

Je crois que plusieurs personnes, d'ailleurs bien intentionnées, donnent dans ces pensées, parce qu'ils n'en connaissent pas assez les suites. Ils ne voient pas que c'est proprement détruire la justice de Dieu ; car quelle notion assignerons-nous à une telle espèce de justice, qui n'a que la volonté pour règle : c'est-à-dire où la volonté n'est pas dirigée par les règles du bien, et se porte même directement au mal ; à moins que ce ne soit la notion contenue dans cette définition tyrannique de Thrasymaque chez Platon, qui disait que juste n'est autre chose que ce qui plaît au plus puissant ? A quoi reviennent, sans y penser, ceux qui fondent toute l'obligation sur la contrainte, et prennent par conséquent la puissance pour la mesure du droit. Mais on abandonnera bientôt des maximes si étranges, et si peu propres à rendre les hommes bons et charitables par l'imitation de Dieu, lorsqu'on aura bien considéré qu'un Dieu qui se plairait au mal d'autrui ne saurait être distingué du mauvais principe des manichéens, supposé que ce principe fût devenu seul maître de l'univers ; et que, par conséquent, il faut attribuer au vrai Dieu des sentiments qui le rendent digne d'être appelé le bon principe.

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

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

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

De plus, la chute du premier homme n'étant arrivée qu'avec permission de Dieu, et Dieu n'ayant résolu de la permettre qu'après en avoir envisagé les suites, qui sont la corruption de la masse du genre humain et le

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

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

Et quant à l'origine du mal, par rapport à Dieu, on fait une apologie de ses perfections, qui ne relève pas moins sa sainteté, sa justice et sa bonté, que sa grandeur, sa puissance et son indépendance. L'on fait voir comment il est possible que tout dépende de lui, qu'il concoure à toutes les actions des créatures, qu'il crée même continuellement les créatures, si vous le voulez, et que néanmoins il ne soit point l'auteur du péché. Où l'on montre aussi comment on doit concevoir la nature privative du mal. On fait bien plus ; on montre comment le mal a une autre source que la volonté de Dieu, et qu'on a raison pour cela de dire du mal de coulpe, que Dieu ne le veut point et qu'il le permet seulement. Mais ce qui est le plus important, l'on montre que Dieu a pu permettre le péché et la misère, et y concourir même et y contribuer, sans préjudice de sa sainteté et de sa bonté suprêmes : quoique absolument parlant, il aurait pu éviter tous ces maux.

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

Or, comme un des plus habiles hommes de notre temps, dont l'éloquence était aussi grande que la pénétration, et qui a donné de grandes preuves d'une érudition très vaste, s'était attaché par je ne sais quel penchant à relever merveilleusement toutes les difficultés sur cette matière que nous venons de toucher en gros, on a trouvé un beau champ pour s'exercer en entrant avec lui dans le détail. On reconnaît que M. Bayle (car il est aisé de voir que c'est de lui qu'on parle) a de son côté tous les avantages, hormis celui du fond de la chose ; mais on espère que la vérité (qu'il reconnaît lui-même se trouver de notre côté) l'emportera toute nue sur tous les ornements de l'éloquence et de l'érudition, pourvu qu'on la développe comme il faut ; et on espère d'y réussir d'autant plus que c'est la cause de Dieu qu'on plaide, et qu'une des maximes que nous soutenons ici porte que l'assistance de Dieu ne manque pas à ceux qui ne manquent point de bonne volonté. L'auteur de ce discours croit en avoir donné des preuves ici, par l'application qu'il a apportée à cette matière. Il l'a méditée dès sa jeunesse, il a conféré là-dessus avec quelques-uns des premiers hommes du temps et il s'est instruit encore par la lecture des bons auteurs. Et le succès que Dieu lui a donné (au sentiment de

plusieurs juges compétents) dans quelques autres méditations pro fondes, et dont il y en a qui ont beaucoup d'influence sur cette matière, lui donne peut-être quelque droit de se flatter de l'attention des lecteurs qui aiment la vérité et qui sont propres à la chercher.

Il a encore eu des raisons particulières assez considérables, qui l'ont invité à mettre la main à la plume sur ce sujet. Des entretiens qu'il a eus là-dessus avec quelques personnes de lettres et de cour, en Allemagne et en France, et surtout avec une princesse des plus grandes et des plus accomplies, l'y ont déterminé plus d'une fois. Il avait eu l'honneur de dire ses sentiments à cette princesse sur plusieurs endroits du dictionnaire merveilleux de M. Bayle, où la religion et la raison paraissent en combattantes, et où M. Bayle veut faire taire la raison après l'avoir fait trop parler ; ce qu'il appelle le triomphe de la foi. L'auteur fit connaître dès lors qu'il était d'un autre sentiment, mais qu'il ne laissait pas d'être bien aise qu'un si beau génie eût donné occasion d'approfondir ces matières aussi importantes que difficiles. Il avoua de les avoir examinées aussi depuis fort longtemps, et qu'il avait délibéré quelquefois de publier sur ce sujet des pensées dont le but principal devait être la connaissance de Dieu, telle qu'il la faut pour exciter la piété et pour nourrir la vertu. Cette princesse l'exhorta fort d'exécuter son ancien dessein, quelques amis s'y joignirent, et il était d'autant plus tenté de faire ce qu'ils demandaient, qu'il avait sujet d'espérer que dans la suite de l'examen les lumières de M. Bayle l'aideraient beaucoup à mettre la matière dans le jour qu'elle pourrait recevoir par leurs soins. Mais plusieurs empêchements vinrent à la traverse ; et la mort de l'incomparable reine ne fut pas le moindre. Il arriva cependant que M. Bayle fut attaqué par d'excellents hommes qui se mirent à examiner le même sujet ; il leur répondit amplement et toujours ingénieusement. On fut attentif à leur dispute et sur le point même d'y être mêlé. Voici comment :

J'avais publié un système nouveau qui paraissait propre à expliquer l'union de l'âme et du corps : il fut assez applaudi par ceux mêmes qui n'en demeurèrent pas d'accord, et il y eut d'habiles gens qui me témoignèrent d'avoir déjà été dans mon sentiment, sans être venus à une explication si distincte, avant que d'avoir vu ce que j'en avais écrit. M. Bayle l'examina dans son Dictionnaire historique et critique, article Rorarius. Il crut que les ouvertures que j'avais données méritaient d'être cultivées ; il en fit valoir l'utilité à certains égards, et il représenta aussi ce qui pouvait encore faire de la peine. Je ne pouvais manquer de répondre comme il faut à des expressions aussi obligeantes et à des considérations aussi instructives que les siennes, et pour en profiter davantage, je fis paraître quelques éclaircissements dans l'Histoire des ouvrages des savants, juillet 1698. M. Bayle y répliqua dans la seconde édition de son dictionnaire. Je lui envoyai une duplique, qui n'a pas encore vu le jour ; et je ne sais s'il a tripliqué.

Cependant il arriva que M. Le Clerc ayant mis dans sa Bibliothèque choisie un extrait du Système intellectuel de feu M. Cudworth, et y ayant expliqué certaines natures plastiques, que cet excellent auteur employait à la formation des animaux, M. Bayle crut (voyez la Continuation des Pensées diverses, chap. 21, art. II) que ces natures manquant de connaissance, on affaiblissait, en les établissant, l'argument qui prouve, par la merveilleuse formation des choses, qu'il faut que l'univers ait une cause intelligente. M. Le Clerc répliqua (4e art. du 5e tome de sa Biblioth. choisie) que ces natures avaient besoin d'être dirigées par la sagesse divine. M. Bayle insista (7e art. de l'Hist. des ouvr. des savants, août 1704) qu'une simple direction ne suffisait pas à une cause dépourvue de connaissance, à moins qu'on ne la prît pour un pur instrument de Dieu, auquel cas elle serait inutile. Mon système y fut touché en passant ; et cela me donna occasion d'envoyer un petit mémoire au célèbre auteur de l'Histoire des ouvrages des savants, qu'il mit dans le mois de mai 1705, art. 9, où je tâchai de faire voir qu'à la vérité le mécanisme suffit pour produire les corps organiques des animaux, sans qu'on ait besoin d'autres natures plastiques, pourvu qu'on y ajoute la préformation déjà tout organique dans les semences des corps qui naissent, contenues dans celles des corps dont ils sont nés, jusqu'aux semences premières ; ce qui ne pouvait venir que de l'auteur des choses, infiniment puissant et infiniment sage, lequel faisant tout d'abord avec ordre, y avait préétabli tout ordre et tout artifice futur. Il n'y a point de chaos dans l'intérieur des choses, et l'organisme est partout dans une matière dont la disposition vient de Dieu. Il s'y découvrirait même d'autant plus qu'on irait plus loin dans l'anatomie des corps ; et on continuerait de le remarquer, quand même on pour rait aller à l'infini, comme la nature, et continuer la

subdivision par notre connaissance, comme elle l'a continuée en effet.

Comme pour expliquer cette merveille de la formation des animaux je me servais d'une harmonie préétablie, c'est-à-dire du même moyen dont je m'étais servi pour expliquer une autre merveille qui est la correspondance de l'âme avec le corps, en quoi je faisais voir l'uniformité et la fécondité des principes que j'avais employés, il semble que cela fit ressouvenir M. Bayle de mon système, qui rend raison de cette correspondance, et qu'il avait examiné autrefois. Il déclara (au chap. 180 de sa Rép. aux questions d'un provincial, p. 1253, tome 3) qu'il ne lui paraissait pas que Dieu put donner à la matière ou à quelque autre cause la faculté d'organiser, sans lui communiquer l'idée et la connaissance de l'organisation ; et qu'il n'était pas encore disposé à croire que Dieu, avec toute sa puissance sur la nature et avec toute la prescience qu'il a des accidents qui peuvent arriver, eût pu disposer les choses, en sorte que, par les seules lois de la mécanique, un vaisseau (par exemple) allât au port où il est destiné, sans être pendant sa route gouverné par quelque directeur intelligent. Je fus surpris de voir qu'on mît des bornes à la puissance de Dieu, sans en alléguer aucune preuve, et sans marquer qu'il y eût aucune contradiction à craindre du côté de l'objet, ni aucune imperfection du côté de Dieu, quoique j'eusse montré auparavant, dans ma duplique, que même les hommes font souvent par des automates quelque chose de semblable aux mouvements qui viennent de la raison ; et qu'un esprit fini (mais fort au-dessus du nôtre) pour rait même exécuter ce que M. Bayle croit impossible à la Divinité : outre que Dieu, réglant par avance toutes les choses à la fois, la justesse du chemin de ce vaisseau ne serait pas plus étrange que celle d'une fusée qui irait le long d'une corde dans un feu d'artifice, tous les règlements de toutes choses ayant une parfaite harmonie entre eux, et se déterminant mutuellement.

Cette déclaration de M. Bayle m'engageait à une réponse, et j'avais dessein de lui représenter qu'à moins de dire que Dieu forme lui-même les corps organiques par un miracle continu, ou qu'il a donné ce soin à des intelligences dont la puissance et la science soient presque divines, il faut juger que Dieu a préformé les choses, en sorte que les organisations nouvelles ne soient qu'une suite mécanique d'une constitution organique précédente ; comme lorsque les papillons viennent des vers à soie, où M. Swammerdam a montré qu'il n'y a que du développement. Et j'aurais ajouté que rien n'est plus capable que la préformation des plantes et des animaux de confirmer mon système de l'harmonie préétablie entre l'âme et le corps, où le corps est porté par sa constitution originale à exécuter, à l'aide des choses externes, tout ce qu'il fait suivant la volonté de l'âme, comme les semences par leur constitution originale exécutent naturellement les intentions de Dieu par un artifice plus grand encore que celui qui fait que dans notre corps tout s'exécute conformément aux résolutions de notre volonté. Et puisque M. Bayle lui-même juge avec raison qu'il y a plus d'artifice dans l'organisation des animaux que dans le plus beau poème du monde, ou dans la plus belle invention dont l'esprit humain soit capable, il s'ensuit que mon système du commerce de l'âme et du corps est aussi facile que le sentiment commun de la formation des animaux, car ce sentiment (qui me paraît véritable) porte en effet que la sagesse de Dieu a fait la nature en sorte qu'elle est capable, en vertu de ses lois, de former les animaux ; et je l'éclaircis et en fais mieux voir la possibilité par le moyen de la préformation. Après quoi on n'aura pas sujet de trouver étrange que Dieu ait fait le corps en sorte qu'en vertu de ses propres lois il puisse exécuter les desseins de l'âme raisonnable, puisque tout ce que l'âme raisonnable peut commander au corps est moins difficile que l'organisation que Dieu a commandée aux semences. M. Bayle dit (Réponse aux questions d'un provincial, chap. 182, p. 1294) que ce n'est que depuis peu de temps qu'il y a eu des personnes qui ont compris que la formation des corps vivants ne saurait être un ouvrage naturel ; ce qu'il pourrait dire aussi, suivant ses principes, de la correspondance de l'âme et du corps, puisque Dieu en fait tout le commerce dans le système des causes occasionnelles adopté par cet auteur. Mais je n'admets le surnaturel ici que dans le commencement des choses, à l'égard de la première formation des animaux, ou à l'égard de la constitution originelle de l'harmonie préétablie entre l'âme et le corps ; après quoi je tiens que la formation des animaux et le rapport entre l'âme et le corps sont quelque chose d'aussi naturel à présent que les autres opérations les plus ordinaires de la nature. C'est à peu près comme on raisonne communément sur l'instinct et sur les opérations merveilleuses des bêtes. On y reconnaît de la raison, non pas dans les bêtes, mais dans celui qui les a formées. Je suis donc du sentiment commun à cet égard ; mais j'espère que mon explication lui aura donné plus de relief et de clarté, et même plus d'étendue.

Or, devant justifier mon système contre les nouvelles difficultés de M. Bayle, j'avais dessein en même temps de lui communiquer les pensées que j'avais eues depuis longtemps sur les difficultés qu'il avait fait valoir contre ceux qui tâchent d'accorder la raison avec la foi à l'égard de l'existence du mal. En effet, il y a peut-être peu de personnes qui y aient travaillé plus que moi. A peine avais-je appris à entendre passablement les livres latins, que j'eus la commodité de feuilleter dans une bibliothèque : j'y voltigeais de livre en livre ; et comme les matières de méditation me plaisaient autant que les histoires et les fables, je fus charmé de l'ouvrage de Laurent Valla contre Boëcelq, et de celui de Luther contre Érasme, quoique je visse bien qu'ils avaient besoin d'adoucissement. Je ne m'abstenaient pas des livres de controverse et, entre autres écrits de cette nature, les Actes du Colloque de Montbéliard, qui avaient ranimé la dispute, me parurent instructifs. Je ne négligeais point les enseignements de nos théologiens ; et la lecture de leurs adversaires, bien loin de me troubler, servait à me confirmer dans les sentiments modérés des églises de la confession d'Augsbourg. J'eus occasion dans mes voyages de conférer avec quelques excellents hommes de différents partis, comme avec M. Pierre de Wallenbourg, suffragant de Mayence ; avec M. Jean-Louis Fabrice, premier théologien de Heidelberg ; et enfin avec le célèbre M. Arnauld, à qui je communiquai même un dialogue latin de ma façon sur cette matière, environ l'an 1673, où je mettais déjà en fait que Dieu ayant choisi le plus parfait de tous les mondes possibles, avait été porté par sa sagesse à permettre le mal qui y était annexé, mais qui n'empêchait pas que, tout compté et rabattu, ce monde ne fût le meilleur qui pût être choisi. J'ai encore depuis lu toute sorte de bons auteurs sur ces matières, et j'ai tâché d'avancer dans les connaissances qui me paraissent propres à écarter tout ce qui pouvait obscurcir l'idée de la souveraine perfection qu'il faut reconnaître en Dieu. Je n'ai point négligé d'examiner les auteurs les plus rigides, et qui ont poussé le plus loin la nécessité des choses, tels que Hobbes et Spinoza, dont le premier a soutenu cette nécessité absolue, non seulement dans ses Éléments physiques et ailleurs, mais encore dans un livre exprès contre l'évêque Bramhall. Et Spinoza veut à peu près (comme un ancien péripatéticien nommé Straton) que tout soit venu de la première cause ou de la nature primitive, par une nécessité aveugle et toute géométrique, sans que ce premier principe des choses soit capable de choix, de bonté et d'entendement.

J'ai trouvé le moyen, ce me semble, de montrer le contraire d'une manière qui éclaire et qui fait qu'on entre en même temps dans l'intérieur des choses. Car ayant fait de nouvelles découvertes sur la nature de la force active et sur les lois du mouvement, j'ai fait voir qu'elles ne sont pas d'une nécessité absolument géométrique, comme Spinoza paraît l'avoir cru ; et qu'elles ne sont pas purement arbitraires non plus, quoique ce soit l'opinion de M. Bayle et de quelques philosophes modernes ; mais qu'elles dépendent de la convenance, comme je l'ai déjà marqué ci-dessus, ou de ce que j'appelle le principe du meilleur ; et qu'on reconnaît en cela, comme en toute autre chose, les caractères de la première substance, dont les productions marquent une sagesse souveraine et font la plus parfaite des harmonies. J'ai fait voir aussi que c'est cette harmonie qui fait encore la liaison, tant de l'avenir avec le passé que du présent avec ce qui est absent. La première espèce de liaison unit les temps et l'autre les lieux. Cette seconde liaison se montre dans l'union de l'âme avec le corps, et généralement dans le commerce des véritables substances entre elles et avec les phénomènes matériels. Mais la première a lieu dans la préformation des corps organiques ou plutôt de tous les corps, puisqu'il y a de l'organisme partout, quoique toutes les masses ne composent point des corps organiques : comme un étang peut fort bien être plein de poissons ou autres corps organiques, quoiqu'il ne soit point lui-même un animal ou corps organique, mais seulement une masse qui les contient. Et puisque j'avais tâché de bâtir sur de tels fondements, établis d'une manière démonstrative, un corps entier des connaissances principales que la raison toute pure nous peut apprendre, un corps, dis-je, dont toutes les parties fussent bien liées, et qui pût satisfaire aux difficultés les plus considérables des anciens et des modernes, je m'étais formé aussi par conséquent un certain système sur la liberté de l'homme et sur le concours de Dieu. Ce système me paraissait éloigné de tout ce qui peut choquer la raison et la foi, et j'avais envie de le faire passer sous les yeux de M. Bayle aussi bien que de ceux qui sont en dispute avec lui. Il vient de nous quitter, et ce n'est pas une petite perte que celle d'un auteur dont la doctrine et la pénétration avaient peu d'égales ; mais comme la matière est sur le tapis, que d'habiles gens y travaillent encore, et que le public y est attentif, j'ai cru qu'il fallait se servir de l'occasion pour faire paraître un échantillon de mes pensées.

Il sera peut-être bon de remarquer encore, avant que de finir cette préface, qu'en niant l'influence physique de l'âme sur le corps ou du corps sur l'âme, c'est-à-dire une influence qui fasse que l'un trouble les lois de l'autre, je ne nie point l'union de l'un avec l'autre qui en fait un suppôt ; mais cette union est quelque chose de métaphysique qui ne change rien dans les phénomènes. C'est ce que j'ai déjà dit en répondant à ce que le R. P. de Tournemine, dont l'esprit et le savoir ne sont point ordinaires, m'avait objecté dans les Mémoires de Trévoux. Et par cette raison on peut dire aussi, dans un sens métaphysique, que l'âme agit sur le corps et le corps sur l'âme. Aussi est-il vrai que l'âme est l'entéléchie ou le principe actif, au lieu que le corporel tout seul ou le simple matériel ne contient que le passif, et que par conséquent le principe de l'action est dans les âmes, comme je l'ai expliqué plus d'une fois dans le Journal de Leipzig, mais plus particulièrement en répondant à feu M. Sturm, philosophe et mathématicien d'Altdorf, où j'ai même démontré que s'il n'y avait rien que de passif dans les corps, leurs différents états seraient indiscernables. Je dirai aussi à cette occasion qu'ayant appris que l'habile auteur du livre de la Connaissance de soi-même avait fait quelques objections dans ce livre contre mon système de l'harmonie préétablie, j'avais envoyé une réponse à Paris, qui fait voir qu'il m'a attribué des sentiments dont je suis bien éloigné ; comme a fait aussi depuis peu un docteur de Sorbonne anonyme, sur un autre sujet. Et ces mésentendus auraient paru d'abord aux yeux du lecteur, si l'on avait rapporté mes propres paroles, sur lesquelles on a cru se pouvoir fonder.

Cette disposition des hommes à se méprendre en représentant les sentiments d'autrui, fait aussi que je trouve à propos de remarquer que lorsque j'ai dit quelque part que l'homme s'aide du secours de la grâce dans la conversion, j'entends seulement qu'il en profite par la cessation de la résistance surmontée, mais sans aucune coopération de sa part ; tout comme il n'y a point de coopération dans la glace lorsqu'elle est rompue. Car la conversion est le pur ouvrage de la grâce de Dieu, où l'homme ne concourt qu'en résistant ; mais sa résistance est plus ou moins grande, selon les personnes et les occasions. Les circonstances aussi contribuent plus ou moins à notre attention et aux mouvements qui naissent dans l'âme ; et le concours de toutes ces choses jointes à la mesure de l'impression et à l'état de la volonté, détermine l'effet de la grâce, mais sans le rendre nécessaire. Je me suis assez expliqué ailleurs, que, par rapport aux choses salutaires, l'homme non régénéré doit être considéré comme mort ; et j'approuve fort la manière dont les théologiens de la confession d'Augsbourg s'expliquent sur ces sujets. Cependant cette corruption de l'homme non régénéré ne l'empêche point d'ailleurs d'avoir des vertus morales véritables et de faire quelque fois de bonnes actions dans la vie civile, qui viennent d'un bon principe, sans aucune mauvaise intention, et sans mélange de péché actuel. En quoi j'espère qu'on me le pardonnera, si j'ai osé m'éloigner du sentiment de S. Augustin, grand homme sans doute et d'un merveilleux esprit, mais qui semble porté quelquefois à outrer les choses, surtout dans la chaleur de ses engagements. J'estime fort quelques personnes qui font profession d'être disciples de S. Augustin, et entre autres le R. P. Quesnel, digne successeur du grand Arnauld, dans la poursuite des controverses qui les ont commis avec la plus célèbre des compagnies. Mais j'ai trouvé qu'ordinairement dans les combats entre des gens d'un mérite insigne (dont il y en a sans doute ici des deux côtés), la raison est de part et d'autre, mais en différents points, et qu'elle est plutôt pour les défenses que pour les attaques, quoique la malignité naturelle du coeur humain rende ordinairement les attaques plus agréables au lecteur que les défenses. J'espère que le R. P. Ptolemei, ornement de sa compagnie, occupé à remplir les vides du célèbre Bellarmin, nous donnera sur tout cela des éclaircissements dignes de sa pénétration et de son savoir, et, j'ose même ajouter, de sa modération. Et il faut croire que parmi les théologiens de la confession d'Augsbourg, il s'élèvera quelque nouveau Chemnice ou quelque nouveau Calixte ; comme il y a lieu de juger que des Usserius ou des Daillé revivront parmi les réformés, et que tous travailleront de plus en plus à lever les mésentendus dont cette matière est chargée. Au reste, je serais bien aise que ceux qui voudront l'éplucher lisent les objections mises en forme, avec les réponses que j'y ai données, dans le petit écrit que j'ai mis à la fin de l'ouvrage, pour en faire comme le sommaire. J'y ai tâché de prévenir quelques nouvelles objections : ayant expliqué, par exemple, pourquoi j'ai pris la volonté antécédente et conséquente pour préalable et finale, à l'exemple de Thomas, de Scot et d'autres ; comment il est possible qu'il y ait incomparablement plus de bien dans la gloire de tous les sauvés qu'il n'y a de mal dans la misère de tous les damnés, quoiqu'il y en ait plus des derniers ; comment, en disant que le mal a été permis comme une condition sine qua non du bien, je l'entends non pas suivant le principe du nécessaire, mais suivant les principes du convenable ; comment la prédétermination

que j'admets est toujours inclinante et jamais nécessitante ; comment Dieu ne refusera pas les lumières nécessaires nouvelles à ceux qui ont bien usé de celles qu'ils avaient ; sans parler d'autres éclaircissements que j'ai tâché de donner sur quelques difficultés qui m'ont été faites depuis peu. Et j'ai suivi encore le conseil de quelques amis, qui ont cru à propos que j'ajoutasse deux appendices : l'un sur la controverse agitée entre M. Hobbes et l'évêque Bramhall, touchant le libre et le nécessaire ; l'autre sur le savant ouvrage de l'Origine du mal, publié depuis peu en Angleterre.

Enfin j'ai tâché de tout rapporter à l'édification ; et si j'ai donné quelque chose à la curiosité, c'est que j'ai cru qu'il fallait égayer une matière dont le sérieux peut rebuter. C'est dans cette vue que j'ai fait entrer dans ce discours la chimère plaisante d'une certaine théologie astronomique, n'ayant point sujet d'appréhender qu'elle séduise personne, et jugeant que la réciter et la réfuter est la même chose. Fiction pour fiction, au lieu de s'imaginer que les planètes ont été des soleils, on pourrait concevoir qu'elles ont été des masses fondues dans le soleil et jetées dehors, ce qui détruirait le fondement de cette théologie hypothétique. L'ancienne erreur des deux principes, que les Orientaux distinguaient par les noms d'Oromasdes et d'Arimanius, m'a fait éclaircir une conjecture sur l'histoire reculée des peuples, y ayant de l'apparence que c'étaient les noms de deux grands princes contemporains : l'un, monarque d'une partie de la Haute-Asie, où il y en a eu depuis d'autres de ce nom ; l'autre, roi des Celto-Scythes, faisant irruption dans les états du premier, et connu d'ailleurs parmi les divinités de la Germanie. Il semble en effet que Zoroastre a employé les noms de ces princes comme des symboles des puissances invisibles, auxquelles leurs exploits les faisaient ressembler dans l'opinion des Asiatiques. Quoique d'ailleurs il paraisse par les rapports des auteurs arabes, qui pourraient être mieux informés que les Grecs de quelques particularités de l'ancienne histoire orientale, que ce Zerdust ou Zoroastre, qu'ils font contemporain du grand Darius, n'a point considéré ces deux principes comme tout à fait primitifs et indépendants, mais comme dépendants d'un principe unique suprême ; et qu'il a cru, conformément à la cosmogonie de Moïse, que Dieu, qui est sans pair, a créé tout et a séparé la lumière des ténèbres ; que la lumière a été conforme à son dessein original, mais que les ténèbres sont venues par conséquence comme l'ombre suit le corps, et que ce n'est autre chose que la privation. Ce qui exempterait cet ancien auteur des erreurs que les Grecs lui attribuent. Son grand savoir a fait que les Orientaux l'ont comparé avec le Mercure ou Hermès des Égyptiens et des Grecs ; tout comme les Septentrionaux ont comparé leur Wodan ou Odin avec ce même Mercure. C'est pourquoi le mercredi, ou le jour de Mercure, a été appelé Wodansdag par les Septentrionaux, mais jour de Zerdust par les Asiatiques, puis qu'il est nommé Zarschamba ou Dsearschambe par les Turcs et par les Persans, Zerda par les Hongrois venus de l'Orient septentrional, et Sreda par les Esclavons, depuis le fond de la grande Russie jusqu'aux Wendes du pays de Lunebourg ; les Esclavons l'ayant appris aussi des Orientaux. Ces remarques ne déplairont peut-être pas aux curieux ; et je me flatte que le petit dialogue, qui finit les Essais opposés à M. Bayle, donnera quelque contentement à ceux qui sont bien aises de voir des vérités difficiles, mais importantes, exposées d'une manière aisée et familière. On a écrit dans une langue étrangère, au hasard d'y faire bien des fautes, parce que cette matière y a été traitée depuis peu par d'autres, et y est lue davantage par ceux à qui on voudrait être utile par ce petit travail. On espère que les fautes du langage qui viennent non seulement de l'impression et du copiste, mais aussi de la précipitation de l'auteur, qui a été assez distrait, seront pardonnées ; et si quelque erreur s'est glissée dans les sentiments, l'auteur sera des premiers à les corriger, après avoir été mieux informé : ayant donné ailleurs de telles marques de son amour de la vérité, qu'il espère qu'on ne prendra pas cette déclaration pour un compliment.

ABRÉGÉ DE LA CONTROVERSE, RÉDUITE A DES ARGUMENTS EN FORME.

Quelques personnes intelligentes ont souhaité qu'on fit cette addition, et l'on a déferé d'autant plus facilement à leur avis, qu'on a eu occasion par là de satisfaire encore à quelques difficultés, et de faire quelques remarques qui n'avaient pas encore été assez touchées dans l'ouvrage.

I. Objection. Quiconque ne prend point le meilleur parti, manque de puissance, ou de connaissance, ou de bonté.

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

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

Réponse. On nie la mineure, c'est-à-dire la seconde prémisse de ce syllogisme ; et l'adversaire la prouve par ce prosyllogisme. Quiconque fait des choses où il y a du mal, qui pouvaient être faites sans aucun mal, ou dont la production pouvait être omise, ne prend point le meilleur parti.

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

Donc Dieu n'a point pris le meilleur parti.

Réponse. On accorde la mineure de ce prosyllogisme ; car il faut avouer qu'il y a du mal dans le monde que Dieu a fait, et qu'il était possible de faire un monde sans mal, ou même de ne point créer de monde, puisque sa création a dépendu de la volonté libre de Dieu : mais on nie la majeure, c'est-à-dire la première des deux prémisses du prosyllogisme, et on se pourrait contenter d'en demander la preuve ; mais pour donner plus d'éclaircissement à la matière, on a voulu justifier cette négation, en faisant remarquer que le meilleur parti n'est pas toujours celui qui tend à éviter le mal, puisqu'il se peut que le mal soit accompagné d'un plus grand bien. Par exemple, un général d'armée aimera mieux une grande victoire avec une légère blessure, qu'un état sans blessure et sans victoire. On a montré cela plus amplement dans cet ouvrage, en faisant même voir par des instances prises des mathématiques, et d'ailleurs, qu'une imperfection dans la partie peut être requise à une plus grande perfection dans le tout. On a suivi en cela le sentiment de saint Augustin, qui a dit cent fois que Dieu a permis le mal pour en tirer un bien, c'est-à-dire un plus grand bien ; et celui de Thomas d'Aquin (in libr. 2 sent., dist. 32, qu. I, art. 1), que la permission du mal tend au bien de l'univers. On a fait voir que chez les anciens la chute d'Adam a été appelée *Felix culpa*, un péché heureux, parce qu'il avait été réparé avec un avantage immense par l'incarnation du Fils de Dieu, qui a donné à l'univers quelque chose de plus noble que tout ce qu'il y aurait eu sans cela parmi les créatures. Et pour plus d'intelligence, on a ajouté, après plusieurs bons auteurs, qu'il était de l'ordre et du bien général que Dieu laissât à certaines créatures l'occasion d'exercer leur liberté, lors même qu'il a prévu qu'elles se tourneraient au mal, mais qu'il pouvait si bien redresser ; parce qu'il ne convenait pas que pour empêcher le péché, Dieu agît toujours d'une manière extraordinaire. Il suffit donc pour anéantir l'objection, de faire voir qu'un monde avec le mal pouvait être meilleur qu'un monde sans mal : mais on est encore allé plus avant dans l'ouvrage, et l'on a même montré que cet univers doit être effectivement meilleur que tout autre univers possible.

II. 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.

Réponse. On nie la majeure et la mineure de ce syllogisme conditionnel. Quant à la majeure, on ne l'accorde point, parce que cette prétendue conséquence de la partie au tout, des créatures intelligentes à toutes les créatures, suppose, tacitement et sans preuve, que les créatures destituées de raison ne peuvent point entrer en comparaison et en ligne de compte avec celles qui en ont. Mais pourquoi ne se pourrait-il pas que le surplus du bien dans les créatures non intelligentes, qui remplissent le monde, récompensât et surpassât même incomparablement le surplus du mal dans les créatures raisonnables ? Il est vrai que le prix des dernières est plus grand ; mais, en récompense, les autres sont en plus grand nombre sans comparaison ; et il se peut que la proportion du nombre et de la quantité surpasse celle du prix et de la qualité.

Quant à la mineure, on ne la doit point accorder non plus, c'est-à-dire on ne doit point accorder qu'il y a plus de mal que de bien dans les créatures intelligentes. On n'a pas même besoin de convenir qu'il y a plus de mal que de bien dans le genre humain, parce qu'il se peut, et il est même fort raisonnable, que la gloire et la perfection des bienheureux soit incomparablement plus grande que la misère et l'imperfection des damnés, et qu'ici l'excellence du bien total, dans le plus petit nombre, prévaille au mal total dans le nombre plus grand. Les bienheureux approchent de la divinité par le moyen du divin Médiateur, autant qu'il peut convenir à ces créatures, et font des progrès dans le bien qu'il est impossible que les damnés fassent dans le mal, quand ils approcheraient le plus près qu'il se peut de la nature des démons. Dieu est infini, et le démon est borné ; le bien peut aller et va à l'infini, au lieu que le mal a ses bornes. Il se peut donc, et il est à croire qu'il arrive, dans la comparaison des bienheureux et des damnés, le contraire de ce que nous avons dit pouvoir arriver dans la comparaison des créatures intelligentes et non intelligentes, c'est-à-dire il se peut que, dans la comparaison des heureux et des malheureux, la proportion des degrés surpasse celle des nombres, et que, dans la comparaison des créatures intelligentes et non intelligentes, la proportion des nombres soit plus grande que celle des prix. On est en droit de supposer qu'une chose se peut, tant qu'on ne prouve point qu'elle est impossible ; et même ce qu'on avance ici passe la supposition.

Mais en second lieu, quand on accorderait qu'il y a plus de mal que de bien dans le genre humain, on a encore tout sujet de ne point accorder qu'il y a plus de mal que de bien dans toutes les créatures intelligentes ; car il y a un nombre inconcevable de génies, et peut être encore d'autres créatures raisonnables ; et un adversaire ne saurait prouver que, dans toute la cité de Dieu, composée tant de génies que d'animaux raisonnables sans nombre et d'une infinité d'espèces, le mal surpasse le bien ; et, quoiqu'on n'ait 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 états ou gouvernements possibles, et que, par conséquent, le peu de mal qu'il y a soit requis pour le comble du bien immense qui s'y trouve.

III. Objection. S'il est toujours impossible de ne point pécher, il est toujours injuste de punir.

Or il est toujours impossible de ne point pécher ; ou bien, tout péché est nécessaire.

Donc il est toujours injuste de punir.

On en prouve la mineure.

I. Prosylogisme. Tout prédéterminé est nécessaire.

Tout événement est prédéterminé.

Donc tout événement (et par conséquent le péché aussi) est nécessaire.

On prouve encore ainsi cette seconde mineure.

2. Prosylogisme. 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.

Réponse. 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 pécher, par exemple, ou par l'impossibilité de ne point pécher, ou de ne point faire quelque action, la nécessité dont il s'agit ici, c'est-à-dire celle qui est essentielle et absolue, et qui détruit la moralité de l'action et la justice des châtimens ; car, si quelqu'un entendait une autre nécessité ou impossibilité, c'est-à-dire une nécessité qui ne fût que morale ou qui ne fût qu'hypothétique (qu'on expliquera tantôt), il est manifeste qu'on lui nierait la majeure de l'objection même. On se pourrait contenter de cette réponse, et demander la preuve de la proposition niée ; mais on a bien voulu encore rendre raison de son procédé dans cet ouvrage, pour mieux éclaircir la chose, et pour donner plus de jour à toute cette matière, en expliquant la nécessité qui doit être rejetée, et la détermination qui doit avoir lieu. C'est que la nécessité, contraire à la moralité, qui doit être évitée, et qui ferait que le châtiment serait injuste, est une nécessité insurmontable qui rendrait toute opposition inutile, quand même on voudrait de tout son coeur éviter l'action nécessaire, et quand on ferait tous les efforts possibles pour cela. Or il est manifeste que cela n'est point applicable aux actions volontaires ; puisqu'on ne les ferait point si on ne le voulait bien. Aussi leur prévision et prédétermination n'est point absolue, mais elle suppose la volonté : s'il est sûr qu'on les fera, il n'est pas moins sûr qu'on les voudra faire. Ces actions volontaires, et leurs suites, n'arriveront point quoi qu'on fasse, ou soit qu'on les veuille ou non, mais parce qu'on fera et parce qu'on voudra faire ce qui y conduit. Et cela est contenu dans la prévision et dans la prédétermination, et en fait même la raison. Et la nécessité de tels événements est appelée conditionnelle ou hypothétique, ou bien nécessité de conséquence, parce qu'elle suppose la volonté et les autres réquisits ; au lieu que la nécessité qui détruit la moralité, et qui rend le châtiment injuste et la récompense inutile, est dans les choses qui seront quoi qu'on fasse et quoi qu'on veuille faire, et, en un mot, dans ce qui est essentiel ; et c'est ce qu'on appelle une nécessité absolue. Aussi ne sert-il de rien, à l'égard de ce qui est nécessaire absolument, de faire des défenses ou des commandemens, de proposer des peines ou des prix, de blâmer ou de louer ; il n'en sera ni plus, ni moins. Au lieu que, dans les actions volontaires et dans ce qui en dépend, les préceptes, armés du pouvoir de punir et de récompenser, servent très souvent, et sont compris dans l'ordre des causes qui font exister l'action ; et c'est par cette raison que non seulement les soins et les travaux, mais encore les prières sont utiles ; Dieu ayant encore eu ces prières en vue avant qu'il ait réglé les choses, et y ayant eu l'égard qui était convenable. C'est pourquoi le précepte qui dit : Ora et labora (Priez et travaillez), subsiste tout entier ; et non seulement ceux qui prétendent, sous le vain prétexte de la nécessité des événements, qu'on peut négliger les soins que les affaires demandent, mais encore ceux qui raisonnent contre les prières tombent dans ce que les anciens appelaient déjà le sophisme paresseux. Ainsi la prédétermination des événements par les causes est justement ce qui contribue à la moralité au lieu de ! a détruire, et les causes inclinent la volonté, sans la nécessiter. C'est pourquoi la détermination dont il s'agit n'est point une nécessitation : il est certain (à celui qui sait tout) que l'effet suivra cette inclination ; mais cet effet n'en suit point par une conséquence nécessaire, c'est-à-dire dont le contraire implique contradiction ; et c'est aussi par une telle inclination interne que la volonté se détermine, sans qu'il y ait de la nécessité. Supposez qu'on ait la plus grande passion du monde (par exemple, une grande soif), vous m'avouerez que l'âme peut trouver quelque raison pour y résister, quand ce ne serait que celle de montrer son pouvoir. Ainsi quoiqu'on ne soit jamais dans une parfaite indifférence d'équilibre, et qu'il y ait toujours une prévalence d'inclination pour le parti qu'on prend, elle ne rend pourtant jamais la résolution qu'on prend absolument nécessaire.

IV. Objection. Quiconque peut empêcher le péché d'autrui et ne le fait pas, mais y contribue plutôt, quoi qu'il en soit bien informé, en est complice.

Dieu peut empêcher le péché des créatures intelligentes ; mais il ne le fait pas, et il y contribue plutôt par son concours et par les occasions qu'il fait naître, quoi qu'il en ait une parfaite connaissance.

Donc, etc.

Réponse. On nie la majeure de ce syllogisme ; car il se peut qu'on puisse empêcher le péché, mais qu'on ne doive point le faire, parce qu'on ne le pourrait sans commettre soi-même un péché ou (quand il s'agit de Dieu) sans faire une action déraisonnable. On en a donné des instances, et on en a fait l'application à

Dieu lui même. Il se peut aussi qu'on contribue au mal, et qu'on lui ouvre même le chemin quelquefois en faisant des choses qu'on est obligé de faire ; et quand on fait son devoir, ou (en parlant de Dieu) quand, tout bien considéré, on fait ce que la raison demande, on n'est point responsable des événements, lors même qu'on les prévoit. On ne veut pas ces maux, mais on les veut permettre pour un plus grand bien, qu'on ne saurait se dispenser raisonnablement de préférer à d'autres considérations ; et c'est une volonté conséquente qui résulte des volontés antécédentes, par lesquelles on veut le bien. Je sais que quelques-uns, en parlant de la volonté de Dieu antécédente et conséquente, ont entendu par l'antécédente, celle qui veut que tous les hommes soient sauvés ; et par la conséquente, celle qui veut, en conséquence du péché persévérant, qu'il y en ait de damnés. Mais ce ne sont que des exemples d'une notion plus générale, et on peut dire, par la même raison, que Dieu veut par sa volonté antécédente que les hommes ne pèchent point, et que, par sa volonté conséquente ou finale et décrétoire (qui a toujours son effet), il veut permettre qu'ils pèchent ; cette permission étant une suite des raisons supérieures ; et on a sujet de dire généralement que la volonté antécédente de Dieu va à la production du bien et à l'empêchement du mal, chacun pris en soi et comme détaché (particulariter et secundum quid, Thom. I, qu. 19, art. 6), suivant la mesure du degré de chaque bien ou de chaque mal ; mais que la volonté divine conséquente, ou finale et totale, va à la production d'autant de biens qu'on en peut mettre ensemble, dont la combinaison devient par là déterminée, et comprend aussi la permission de quelques maux et l'exclusion de quelques biens, comme le meilleur plan possible de l'univers le demande. Arminius, dans son Antiperkinsus, a fort bien expliqué que la volonté de Dieu peut être appelée conséquente, non seulement par rapport à l'action de la créature considérée auparavant dans l'entendement divin, mais encore par rapport à d'autres volontés divines antérieures. Mais il suffit de considérer le passage cité de Thomas d'Aquin, et celui de Scot (I. dist. 46, qu. XI), pour voir qu'ils prennent cette distinction comme on l'a prise ici. Cependant si quelqu'un ne veut point souffrir cet usage des termes, qu'il mette volonté préalable, au lieu d'antécédente, et volonté finale ou décrétoire, au lieu de conséquente ; car on ne veut point disputer des mots.

V. Objection. 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.

Réponse. On pourrait se contenter de nier la majeure ou la mineure, parce que le terme de réel reçoit des interprétations qui peuvent rendre ces propositions fausses. Mais pour se mieux expliquer on distinguera. Réel signifie ou ce qui est positif seulement, ou bien il comprend encore les êtres privatifs ; au premier cas, on nie la majeure, et on accorde la mineure ; au second cas, on fait le contraire. On aurait pu se borner à cela ; mais on a bien voulu aller encore plus loin, pour rendre raison de cette distinction. On a donc été bien aise de faire considérer que toute réalité purement positive, ou absolue, est une perfection ; et que l'imperfection vient de la limitation, c'est-à-dire du privatif : car limiter, est refuser le progrès, ou le plus outre. Or Dieu est la cause de toutes les perfections, et par conséquent de toutes les réalités, lorsqu'on les considère comme purement positives. Mais les limitations ou les privations résultent de l'imperfection originale des créatures, qui borne leur réceptivité. Et il en est comme d'un bateau chargé, que la rivière fait aller plus ou moins lentement, à mesure du poids qu'il porte ; ainsi sa vitesse vient de la rivière ; mais le retardement qui borne cette vitesse vient de la charge. Aussi a-t-on fait voir dans cet ouvrage comment la créature, en causant le péché, est une cause déficiente ; comment les erreurs et les mauvaises inclinations naissent de la privation ; et comment la privation est efficace par accident ; et on a justifié le sentiment de saint Augustin (lib. I, ad Simpl. q. 2) qui explique, par exemple, comment Dieu enduret, non pas en donnant quelque chose de mauvais à l'âme, mais parce que l'effet de sa bonne impression est borné par la résistance de l'âme, et par les circonstances qui contribuent à cette résistance ; en sorte qu'il ne lui donne pas tout le bien qui surmonterait son mal. Nec, inquit, ab illo erogatur aliquid quo homo fit deterior, sed tantum quo fit melior none rogatur. Mais si Dieu y avait voulu faire davantage, il aurait fallu faire ou d'autres natures des créatures ou d'autres miracles pour changer leurs natures, que le meilleur plan n'a pu admettre. C'est comme il faudrait

que le courant de la rivière fût plus rapide que sa pente ne permet ou que les bateaux fussent moins chargés, s'il devait faire aller ces bateaux avec plus de vitesse. Et la limitation ou l'imperfection originale des créatures fait que même le meilleur plan de l'univers ne saurait être exempté de certains maux, mais qui y doivent tourner à un plus grand bien. Ce sont quelques désordres dans les parties, qui relèvent merveilleusement la beauté du tout ; comme certaines dissonances, employées comme il faut, rendent l'harmonie plus belle. Mais cela dépend de ce qu'on a déjà répondu à la première objection.

VI. Objection. Quiconque punit ceux qui ont fait aussi bien qu'il était en leur pouvoir de faire, est injuste.

Dieu le fait.

Donc, etc.

Réponse. On nie la mineure de cet argument. Et l'on croit que Dieu donne toujours les aides et les grâces qui suffiraient à ceux qui auraient une bonne volonté, c'est-à-dire qui ne rejetteraient pas ces grâces par un nouveau péché. Ainsi, on n'accorde point la damnation des enfants morts sans baptême ou hors de l'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 avait, il en recevra indubitablement de plus grandes dont il a besoin, comme feu M. Hulseman, théologien célèbre et profond à Leipzig, a remarqué quelque part ; et si un tel homme en avait manqué pendant sa vie, il les recevrait au moins à l'article de la mort.

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

Dieu le fait.

Donc, etc.

Réponse. On en nie la majeure. Il est vrai que Dieu pourrait surmonter la plus grande résistance du coeur humain ; et il le fait aussi quelquefois, soit par une grâce interne, soit par les circonstances externes qui peuvent beaucoup sur les âmes ; mais il ne le fait point toujours. D'où vient cette distinction, dira-t-on, et pourquoi sa bonté paraît-elle bornée ? C'est qu'il n'aurait point été dans l'ordre d'agir toujours extraordinairement, et de renverser la liaison des choses, comme on a déjà remarqué en répondant à la première objection. Les raisons de cette liaison, par laquelle l'un est placé dans des circonstances plus favorables que l'autre, sont cachées dans la profondeur de la sagesse de Dieu : elles dépendent de l'harmonie universelle. Le meilleur plan de l'univers, que Dieu ne pouvait point manquer de choisir, le portait ainsi. On le juge par l'événement même ; puisque Dieu l'a fait, il n'était point possible de mieux faire. Bien loin que cette conduite soit contraire à la bonté, c'est la suprême bonté qui l'y a porté. Cette objection avec sa solution pouvait être tirée de ce qui a été dit à l'égard de la première objection ; mais il a paru utile de la toucher à part.

VIII. Objection. 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.

Réponse. On nie la majeure de cet argument : c'est plutôt la vraie liberté, et la plus parfaite, de pouvoir user le mieux de son franc arbitre, et d'exercer toujours ce pouvoir, sans en être détourné, ni par la force externe, ni par les passions internes, dont l'une fait l'esclavage des corps, et les autres celui des âmes. Il n'y a rien de moins servile que d'être toujours mené au bien, et toujours par sa propre inclination, sans aucune

contrainte, et sans aucun déplaisir. Et d'objecter que Dieu avait donc besoin des choses externes, ce n'est qu'un sophisme. Il les 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. Appeler cela besoin, c'est prendre le terme dans un sens non ordinaire qui le purge de toute imperfection, à peu près comme l'on fait quand on parle de la colère de Dieu.

Sénèque dit quelque part que Dieu n'a commandé qu'une fois, mais qu'il obéit toujours, parce qu'il obéit aux lois qu'il a voulu se prescrire : *semel jussit, semper parat*. Mais il aurait mieux dit que Dieu commande toujours, et qu'il est toujours obéi ; car en voulant, il suit toujours le penchant de sa propre nature, et tout le reste des choses suit toujours sa volonté. Et comme cette volonté est toujours la même, on ne peut point dire qu'il n'obéit qu'à celle qu'il avait autrefois. Cependant, quoique sa volonté soit toujours inmanquable, et aille toujours au meilleur, le mal, ou le moindre bien qu'il rebute, ne laisse pas d'être possible en soi ; autrement la nécessité du bien serait géométrique, pour dire ainsi, ou métaphysique, et tout à fait absolue ; la contingence des choses serait détruite, et il n'y aurait point de choix. Mais cette manière de nécessité, qui ne détruit point la possibilité du contraire, n'a ce nom que par analogie ; elle devient effective, non pas par la seule essence des choses, mais par ce qui est hors d'elles et au-dessus d'elles, savoir par la volonté de Dieu. Cette nécessité est appelée morale, parce que chez le sage, nécessaire et du sont des choses équivalentes ; et quand elle a toujours son effet, comme elle l'a véritablement dans le sage parfait, c'est-à-dire en Dieu, on peut dire que c'est une nécessité heureuse. Plus les créatures en approchent, plus elles approchent de la félicité parfaite. Aussi, cette manière de nécessité n'est elle pas celle qu'on tâche d'éviter, et qui détruit la moralité, les récompenses, les louanges. Car ce qu'elle porte n'arrive pas quoi qu'on fasse, et quoi qu'on veuille, mais parce qu'on le veut bien. Et une volonté à laquelle il est naturel de bien choisir, mérite le plus d'être louée : aussi porte-t-elle sa récompense avec elle, qui est le souverain bonheur. Et comme cette constitution de la nature divine donne une satisfaction entière à celui qui la possède, elle est aussi la meilleure et la plus souhaitable pour les créatures, qui dépendent toutes de Dieu. Si la volonté de Dieu n'avait point pour règle le principe du meilleur, elle irait au mal, ce qui serait le pis ; ou bien elle serait indifférente en quelque façon au bien et au mal, et guidée par le hasard ; mais une volonté qui se laisserait toujours aller au hasard ne vaudrait guère mieux pour le gouvernement de l'univers que le concours fortuit des corpuscules, sans qu'il y eût aucune divinité. Et quand même Dieu ne s'abandonnerait au hasard qu'en quelques cas et en quelque manière (comme il ferait s'il n'allait pas toujours entièrement au meilleur et s'il était capable de préférer un moindre bien à un bien plus grand, c'est-à-dire un mal à un bien, puisque ce qui empêche un plus grand bien est un mal) il serait imparfait, aussi bien que l'objet de son choix ; il ne mériterait point une confiance entière ; il agirait sans raison dans un tel cas, et le gouvernement de l'univers serait comme certains jeux mi partis entre la raison et la fortune. Et tout cela fait voir que cette objection, qu'on fait contre le choix du meilleur, pervertit les notions du libre et du nécessaire, et nous représente le meilleur même comme mauvais ; ce qui est malin, ou ridicule.

LETTRES ET TEXTES DIVERS

TABLE

[1\) Sur le livre d'un antitrinitaire anglais](#)

[2\) Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps.](#)

[3\) Lettre à M. Arnauld, docteur en sorbonne, où il lui expose ses sentiments particuliers sur la métaphysique et la physique](#)

[4\) Extrait d'une lettre pour soutenir ce qu'il y a de lui dans le journal des savants du 18 juin 1691.](#)

[5\) Lettre sur la question si l'essence du corps consiste dans l'étendue](#)



SUR LE LIVRE D'UN ANTITRINITAIRE ANGLAIS,

Qui contient des considérations sur plusieurs explications de la Trinité ; Publié l'an 1693–4.

Premièrement je demeure d'accord que le commandement du culte suprême d'un seul Dieu est le plus important de temps, et doit être considéré comme le plus inviolable. C'est pourquoi je ne crois pas qu'on doive admettre trois substances absolues, dont chacune soit infinie, toute– puissante, éternelle, souverainement parfaite. Il paraît aussi que c'est une chose très dangereuse pour le moins de concevoir le Verbe et le Saint–Esprit comme deux substances intellectuelles inférieures au grand Dieu, et néanmoins dignes d'un culte qui approche du culte que les païens rendaient à leurs dieux, ou qui le surpasse plutôt. Ainsi je crois qu'on ne doit rendre des honneurs divins qu'à une seule substance individuelle, absolue, souveraine et infinie.

Cependant l'opinion Sabellienne, qui ne considère le Père, le Fils et le Saint–Esprit, que comme trois noms, comme trois regards d'un même être, ne saurait s'accorder avec les passages de la sainte Écriture, sans les violenter d'une étrange manière. Aussi faut–il avouer que de même les explications que les Sociniens donnent aux passages, sont très violentes. Quant à nous, lorsqu'on dit : Le Père est Dieu, le Fils est Dieu, et le Saint–Esprit est Dieu, et l'un de ces trois n'est pas l'autre, et avec tout cela, il n'y a pas trois dieux, mais un seul ; cela pourrait paraître une contradiction manifeste ; car c'est juste ment en cela que consiste la notion de la pluralité. Si A est C, et B est C, et si A n'est pas B, ni B n'est pas A, il faut dire qu'il y a deux C, c'est–à–dire : si Jean est homme et si Pierre est homme, et Jean n'est pas Pierre, et Pierre n'est pas Jean, il y Jura deux hommes, ou bien il faut avouer que nous ne savons pas ce que c'est que deux. Ainsi, si dans le Symbole attribué à S. Athanase, ou il est dit que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu, et que le Saint–Esprit est Dieu, et que cependant il n'y a qu'un Dieu, le mot ou terme de Dieu était toujours pris au même sens, tant en en nommant trois dont chacun est Dieu, qu'en disant qu'il n'y a qu'un Dieu ; ce serait une contradiction insoutenable. Il faut donc dire que dans le premier cas il est pris pour une personne de la Divinité, dont il y en a trois, et dans le second pour une substance absolue, qui est unique. Je sais qu'il y a des auteurs scolastiques qui croient que ce principe de logique ou de métaphysique : Qua a sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se, n'a point de lieu dans la Trinité. Mais je crois que ce serait donner cause gagnée aux Sociniens en renversant un des premiers principes du raisonnement humain, sans lequel on ne saurait plus raisonner sur rien, ni assurer aucune chose. C'est pourquoi j'ai été fort surpris de voir que des habiles gens parmi les théologiens scolastiques ont avoué que ce qu'on dit de la Trinité serait une contradiction formelle dans les créatures. Car je crois que ce qui est contradiction dans les termes, l'est partout. (on pourrait sans doute se contenter d'en demeurer là, et de dire seulement qu'on ne reconnaît et n'adore qu'un seul et unique Dieu tout–puissant, et que dans l'essence unique de Dieu il y a trois personnes, le Père, le Fils ou Verbe, et le Saint Esprit ; que ces trois personnes ont cette relation entre elles, que le Père est le principe des deux autres ; que la production éternelle du Fils est appelée naissance dans l'Écriture, et celle du Saint–Esprit est appelée procession ; mais que leurs actions extérieures sont communes, excepté la fonction de l'incarnation avec ce qui en dépend, qui est propre au Fils, et celle de la sanctification, qui est propre au Saint–Esprit d'une manière toute particulière.

Cependant les objections des adversaires ont fait qu'on est allé plus avant, et qu'on a voulu expliquer ce que c'est que personne. En quoi il a été d'autant plus difficile de réussir, que les explications dépendent des définitions. Or ceux qui nous donnent des sciences ont coutume aussi de nous donner aussi des définitions ; mais il n'en est pas ainsi des législateurs, et encore moins de la Religion. Ainsi la sainte Écriture aussi bien que la tradition nous fournissant certains termes, et ne nous en donnant pas en même temps les définitions précises, cela fait qu'en voulant expliquer les choses, nous sommes réduits à faire des hypothèses possibles, à peu près comme on en fait dans l'astronomie. Et souvent les jurisconsultes sont obligés d'en faire autant, cherchant à donner au mot un sens qui puisse satisfaire en même temps à tous les passages et à la raison. La différence est que l'explication des mystères de la Religion n'est point nécessaire, au lieu que celle des lois est nécessaire pour juger les différents. Ainsi en matière de mystère, le meilleur serait de s'en tenir précisément aux ; termes révélés, autant qu'on peut. Je ne sais pas assez comment s'expliquent MM. Cudworth et

Sherlock ; mais leur érudition, qui est si connue, fait que je ne doute point qu'ils n'aient donné un bon sens à ce qu'ils ont avancé. Cependant j'oserais bien dire que trois esprits infinis, étant posés, comme des substances absolues, ce seraient trois dieux, nonobstant la parfaite intelligence, qui ferait que l'on entendrait tout ce qui se passe dans l'autre. Il faut quelque chose de plus pour une unité numérique ; autrement Dieu, qui entend parfaitement nos pensées, serait aussi uni essentiellement avec nous, jusqu'à faire un même individu. De plus ce serait une union de plusieurs natures, si chaque personne a la sienne, savoir, si elle a sa propre infinité, sa science, sa toute-puissance : et ce ne serait nullement l'union de trois personnes qui ont une même nature individuelle, ce qui devrait pourtant être.

Je n'ai point vu non plus ce que M. Wallis et le docteur S-ht, qui ont été cités ici, ont écrit sur ce sujet, et je ne doute point qu'ils ne se soient expliqués d'une manière conforme à l'orthodoxie ; car je connais la pénétration de M. Wallis, qui est un des plus grands géomètres du siècle, et qui ne se démentira jamais, de quelque côté que son esprit se puisse tourner, outre que l'auteur de ce livre avoue que l'explication de M. Wallis a eu l'approbation publique. Cependant j'ose dire qu'une personnalité semblable à celle dont Cicéron a parlé, quand il a dit : Tres personas unus sustineo, ne suffit pas. Ainsi suis-je comme assuré que M. Wallis aura encore ajouté autre chose. Il ne suffit pas non plus de dire que le Père, le Fils et le Saint-Esprit diffèrent par des relations semblables aux modes, tels que sont les postures, les présences ou les absences. Ces sortes de rapports attribués à une même substance ne feront jamais trois personnes diverses existantes en même temps. Ainsi je m'imagine que ce M. S-ht, quel qu'il puisse être, ne se sera point contenté de cela. Il faut donc dire qu'il y a des relations dans la substance divine, qui distinguent les personnes, puisque ces personnes ne sauraient être des substances absolues. Mais il faut dire aussi que ces relations doivent être substantielles, qui ne s'expliquent pas assez par de simples modalités. De plus il faut dire que les personnes divines ne sont pas le même concret sous différentes dénominations ou relations, comme serait un même homme, qui est poète et orateur, mais trois différents concrets respectifs dans un seul concret absolu. Il faut dire aussi que les trois personnes ne sont pas des substances aussi absolues que le tout.

Il faut avouer qu'il n'y a aucun exemple dans la nature, qui réponde assez à cette notion des personnes divines. Mais il n'est point nécessaire qu'on en puisse trouver, et il suffit que ce qu'on en vient de dire n'implique aucune contradiction ni absurdité. La substance divine a sans doute des privilèges qui passent toutes les autres substances. Cependant, comme nous ne connaissons pas assez toute la nature, nous ne pouvons pas assurer non plus qu'il n'y a, et qu'il n'y peut avoir aucune substance absolue, qui en contienne plusieurs respectives.

Cependant, pour rendre ces notions plus aisées par quelque chose d'approchant, je ne trouve rien dans les créatures de plus propre à illustrer ce sujet, que la réflexion des esprits, lorsqu'un même esprit est son propre objet immédiat et agit sur soi-même, en pensant à soi-même et à ce qu'il fait. Car le redoublement donne une image ou ombre de deux substances respectives dans une même substance absolue, savoir de celle qui entend, et de celle qui est entendue ; L'un et l'autre de ces êtres est substantiel, L'un et l'autre est un concret individu, et ils diffèrent par des relations mutuelles, mais ils ne font qu'une seule et même substance individuelle absolue. Je n'ose pour tant pas porter la comparaison assez loin, et je n'entreprends point d'avancer que la différence qui est entre les trois personnes divines, n'est plus grande que celle qui est entre ce qui entend et ce qui est entendu, lorsqu'un esprit fini pense à soi, d'autant plus que ce qui est modal, accidentel, imparfait, et mutable en nous, est réel, essentiel, achevé et immuable en Dieu. C'est assez que ce redoublement est comme une trace des personnalités divines. Ce pendant la S. Écriture, appelant le Fils, Verbe ou Logos, c'est-à-dire verbe mental, paraît nous donner à entendre que rien n'est plus propre à nous éclaircir ces choses, que l'analogie des opérations mentales. C'est aussi pour cela que les Pères ont rapporté sa volonté au Saint Esprit, comme ils ont rapporté l'entendement au Fils, et la puissance au Père, en distinguant le pouvoir, le savoir et le vouloir, ou bien le Père, le Verbe et l'Amour.

[Retour à la table](#)

SYSTÈME NOUVEAU DE LA NATURE ET DE LA COMMUNICATION DES SUBSTANCES AUSSI BIEN QUE DE L'UNION QU'IL Y A ENTRE L'ÂME ET LE CORPS.

1. Il y a plusieurs années que j'ai conçu ce système, et que j'en ai communiqué avec des savants hommes, et surtout avec un des plus grands Théologiens et Philosophes de notre temps, qui ayant appris quelques-uns de mes sentiments par une personne de la plus haute qualité, les avait trouvés fort paradoxaux. Mais ayant reçu mes éclaircissements, il se rétracta de la manière la plus généreuse et la plus édifiante du monde, et ayant approuvé une partie de mes propositions, il fit cesser sa censure à l'égard des autres dont il ne demeurerait pas encore d'accord. Depuis ce temps-là j'ai continué mes méditations selon les occasions, pour ne donner au public que des opinions bien examinées : et j'ai tâché aussi de satisfaire aux objections faites contre mes essais de Dynamique qui ont de la liaison avec ceci. Enfin des personnes considérables ayant désiré de voir mes sentiments plus éclaircis, j'ai hasardé ces méditations, quoiqu'elles ne soient nullement populaires, ni propres à être goûtées de toute sorte d'esprits. Je m'y suis porté principalement pour profiter des jugements de ceux qui sont éclairés en ces matières, puisqu'il serait trop embarrassant de chercher et de sommer en particulier ceux qui seraient disposés à me donner des instructions, que je serai toujours bien aise de recevoir, pourvu que l'amour de la vérité y paraisse plutôt que la passion pour les opinions dont on est prévenu.

2. Quoique je sois un de ceux qui ont fort travaillé sur les Mathématiques, je n'ai pas laissé de méditer sur la philosophie dès ma jeunesse, car il me paraissait toujours qu'il y avait moyen d'y établir quelque chose de solide par des démonstrations claires. J'avais pénétré bien avant dans le pays des scolastiques, lorsque les Mathématiques et les Auteurs modernes m'en firent sortir encore bien jeune. Leurs belles manières d'expliquer la nature mécaniquement me charmèrent, et je méprisais avec raison la méthode de ceux qui n'emploient que des formes ou des facultés dont on n'apprend rien. Mais depuis, ayant tâché d'approfondir les principes mêmes de la Mécanique, pour rendre raison des lois de la nature que l'expérience faisait connaître, je m'aperçus que la seule considération d'une masse étendue ne suffisait pas, et qu'il fallait employer encore la notion de la force, qui est très intelligible, quoiqu'elle soit du ressort de la Métaphysique. Il me paraissait aussi, que l'opinion de ceux qui transforment ou dégradent les bêtes en pures machines, quoiqu'elle semble possible, est hors d'apparence, et même contre l'ordre des choses.

3. Au commencement, lorsque je m'étais affranchi du joug d'Aristote, j'avais donné dans le vide et dans les Atomes, car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination. Mais en étant revenu, après bien des méditations, je m'aperçus qu'il est impossible de trouver les principes d'une véritable Unité dans la matière seule ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n'y est que collection ou amas de parties jusqu'à l'infini. Or la multitude ne pouvant avoir sa réalité que des unités véritables qui viennent d'ailleurs et sont tout autre chose que les points dont il est constant que le continu ne saurait être composé ; donc pour trouver ces unités réelles, je fus contraint de recourir à un atome formel, puisqu'un être matériel ne saurait être en même temps matériel et parfaitement indivisible, ou doué d'une véritable unité. Il fallut donc rappeler et comme réhabiliter les formes substantielles, si décriées aujourd'hui, mais d'une manière qui les rendît intelligibles et qui séparât l'usage qu'on en doit faire de l'abus qu'on en a fait. Je trouvai donc que leur nature consiste dans la force et que de cela s'ensuit quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appétit ; et qu'ainsi il fallait les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des âmes. Mais comme l'âme ne doit pas être employée pour rendre raison du détail de l'économie du corps de l'animal, je jugeai de même qu'il ne fallait pas employer ces formes pour expliquer les problèmes particuliers de la nature, quoiqu'elles soient nécessaires pour établir des vrais principes généraux. Aristote les appelle entéléchies premières, je les appelle peut-être plus intelligiblement forces primitives, qui ne contiennent pas seulement l'acte ou le complément de la possibilité, mais encore une activité originale.

4. Je voyais que ces formes et ces âmes devaient être indivisibles, aussi bien que notre Esprit, comme en effet je me souvenais que c'était le sentiment de saint Thomas à l'égard des âmes des bêtes. Mais cette vérité

renouvelait les grandes difficultés de l'origine et de la durée des âmes et des formes. Car toute substance simple qui a une véritable unité, ne pouvant avoir son commencement ni sa fin que par miracle, il s'ensuit qu'elles ne sauraient commencer que par création ni finir que par annihilation. Ainsi (excepté les Âmes que Dieu veut encore créer exprès) j'étais obligé de reconnaître qu'il faut que les formes constitutives des substances aient été créées avec le monde, et qu'elles subsistent toujours. Aussi quelques Scolastiques, comme Albert le Grand et Jean Bachon, avaient entrevu une partie de la vérité sur leur origine. Et la chose ne doit point paraître extraordinaire, puisqu'on ne donne aux formes que la durée, que les Gassendistes accordent à leurs Atomes.

5. Je jugeais pourtant qu'il n'y fallait point mêler indifféremment ou confondre avec les autres formes ou âmes les Esprits ni l'âme raisonnable, qui sont d'un ordre supérieur, et ont incomparablement plus de perfection que ces formes enfoncées dans la matière qui se trouvent partout à mon avis, étant comme des petits Dieux au prix d'elles, faits à l'image de Dieu, et ayant en eux quelque rayon des lumières de la Divinité. C'est pourquoi Dieu gouverne les Esprits, comme un Prince gouverne ses sujets, et même comme un père a soin de ses enfants ; au lieu qu'il dispose des autres substances, comme un Ingénieur manie ses machines. Ainsi les esprits ont des lois particulières, qui les mettent au dessus des révolutions de la matière par l'ordre même que Dieu y a mis, et on peut dire que tout le reste n'est fait que pour eux, ces révolutions mêmes étant accommodées à la félicité des bons, et au châtement des méchants.

6. Cependant, pour revenir aux formes ordinaires, ou aux Âmes brutes, cette durée qu'il leur faut attribuer, à la place de celle qu'on avait attribuée aux atomes, pourrait faire douter si elles ne vont pas de corps en corps, ce qui serait la Métempsycose, à peu près comme quelques Philosophes ont cru la transmission du mouvement et celle des espèces. Mais cette imagination est bien éloignée de la nature des choses. Il n'y a point de tel passage, et c'est ici où les transformations de Messieurs Swammerdam, Malpighi et Leewenhoeck, qui sont des plus excellents observateurs de notre temps, sont venues à mon secours, et m'ont fait admettre plus aisément, que l'animal et toute autre substance organisée ne commence point, lorsque nous le croyons, et que sa génération apparente n'est qu'un développement, et une espèce d'augmentation. Aussi ai-je remarqué que l'Auteur de La Recherche de la Vérité, M. Regis, M. Hartsoeker et d'autres habiles hommes n'ont pas été fort éloignés de ce sentiment.

7. Mais il restait encore la plus grande question de ce que ces âmes ou ces formes deviennent par la mort de l'animal, ou par la destruction de l'individu de la substance organisée. Et c'est ce qui embarrasse le plus, d'autant qu'il paraît peu raisonnable que les âmes restent inutilement dans un chaos de matière confuse. Cela m'a fait juger enfin qu'il n'y avait qu'un seul parti raisonnable à prendre ; et c'est celui de la conservation non seulement de l'âme, mais encore de l'animal même et de sa machine organique ; quoique la destruction des parties grossières l'ait réduit à une petitesse qui n'échappe pas moins à nos sens que celle où il était avant que de naître. Aussi n'y a-t-il personne qui puisse bien marquer le véritable temps de la mort, laquelle peut passer longtemps pour une simple suspension des actions notables, et dans le fond n'est jamais autre chose dans les simples animaux : témoin les ressuscitations des mouches noyées et puis ensevelies sous de la craie pulvérisée, et plusieurs exemples semblables qui font assez connaître qu'il y aurait bien d'autres ressuscitations, et de bien plus loin, si les hommes étaient en état de remettre la machine. Et il y a de l'apparence que c'est de quelque chose d'approchant que le grand Démocrite a parlé, tout Atomiste qu'il était, quoique Pline s'en moque. Il est donc naturel que l'animal ayant toujours été vivant et organisé (comme des per sonnes de grande pénétration commencent à le reconnaître) il le demeure aussi toujours. Et puisque ainsi il n'y a point de première naissance ni de génération entièrement nouvelle de l'animal, il s'ensuit qu'il n'y en aura point d'extinction finale, ni de mort entière prise à la rigueur métaphysique ; et que par conséquent au lieu de la transmigration des âmes, il n'y qu'une transformation d'un même animal, selon que les organes sont pliés différemment, et plus ou moins développés.

8. Cependant les Âmes raisonnables suivent des lois bien plus relevées, et sont exemptes de tout ce qui leur pourrait faire perdre la qualité de citoyens de la société des esprits, Dieu y ayant si bien pourvu, que tous les

changements de la matière ne leur sauraient faire perdre les qualités morales de leur personnalité. Et on peut dire que tout tend à la perfection non seulement de l'Univers en général, mais encore de ces créatures en particulier, qui sont destinées à un tel degré de bon heur, que l'Univers s'y trouve intéressé en vertu de la bonté divine qui se communique à un chacun autant que la souveraine Sagesse le peut permettre.

9. Pour ce qui est du corps ordinaire des animaux et d'autres substances corporelles, dont on a cru jusqu'ici l'extinction entière et dont les changements dépendent plutôt des règles mécaniques que des lois morales, je remarquai avec plaisir que l'ancien auteur du livre de la Diète qu'on attribue à Hippocrate, avait entrevu quel que chose de la vérité, lorsqu'il a dit en termes exprès, que les animaux ne naissent et ne meurent point, et que les choses qu'on croit commencer et périr, ne font que paraître et disparaître. C'était aussi le sentiment de Parménide et de Mélisse chez Aristote. Car ces anciens étaient plus solides qu'on ne croit.

10. Je suis le mieux disposé du monde à rendre justice aux modernes ; cependant je trouve qu'ils ont porté la réforme trop loin, entre autres en confondant les choses naturelles avec les artificielles, pour n'avoir pas eu assez grandes Idées de la majesté de la nature. Ils conçoivent que la différence qu'il y a entre ses machines et les nôtres, n'est que du grand au petit. Ce qui a fait dire depuis peu à un très habile homme, qu'en regardant la nature de près, on la trouve moins admirable qu'on n'avait cru, n'étant que comme la boutique d'un ouvrier. Je crois que ce n'est pas en donner une idée assez juste ni assez digne d'elle, et il n'y a que notre système qui fasse connaître enfin la véritable et immense distance qu'il y a entre les moindres productions et mécanismes de la sagesse divine, et entre les plus grands chefs-d'oeuvre de l'art d'un esprit borné ; cette différence ne consistant pas seulement dans le degré, mais dans le genre même. Il faut donc savoir que les Machines de la nature ont un nombre d'organes véritablement infini, et sont si bien munies et à l'épreuve de tous les accidents, qu'il n'est pas possible de les détruire. Une machine naturelle demeure encore machine dans ses moindres parties, et qui plus est, elle demeure toujours cette même machine qu'elle a été, n'étant que transformée par des différents plis qu'elle reçoit, et tantôt étendue, tantôt resserrée et comme concentrée lorsqu'on croit qu'elle est perdue.

11. De plus, par le moyen de l'âme ou forme, il y a une véritable unité qui répond à ce qu'on appelle moi en nous ; ce qui ne saurait avoir lieu ni dans les machines de l'art, ni dans la simple masse de la matière, quelque organisée qu'elle puisse être ; qu'on ne peut considérer que comme une armée ou un troupeau, ou comme un étang plein de poissons, ou comme une montre composée de ressorts et de roues. Cependant s'il n'y avait point de véritables unités substantielles, il n'y aurait rien de substantiel ni de réel dans la collection. C'était ce qui avait forcé M. Cordemoy à abandonner Descartes, en embrassant la doctrine des Atomes de Démocrite, pour trouver une véritable unité. Mais les Atomes de matière sont contraires à la raison : outre qu'ils sont encore composés de parties, puisque l'attachement invincible d'une partie à l'autre (quand on le pourrait concevoir ou supposer avec raison) ne détruirait point leur diversité. Il n'y a que les Atomes de substance, c'est-à-dire les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions, et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers éléments de l'analyse des choses substantielles. On les pourrait appeler points métaphysiques : ils ont quelque chose de vital et une espèce de perception, et les points mathématiques sont leurs points de vue, pour exprimer l'univers. Mais quand les substances corporelles sont resserrées, tous leurs organes ensemble ne font qu'un point physique à notre égard. Ainsi les points physiques ne sont indivisibles qu'en apparence : les points mathématiques sont exacts, mais ce ne sont que des modalités : il n'y a que les points métaphysiques ou de substance (constitués par les formes ou âmes) qui soient exacts et réels, et sans eux il n'y aurait rien de réel, puisque sans les véritables unités il n'y aurait point de multitude.

12. Après avoir établi ces choses, je croyais entrer dans le port ; mais lorsque je me mis à méditer sur l'union de l'âme avec le corps, je fus comme rejeté en pleine mer. Car je ne trouvais aucun moyen d'expliquer comment le corps fait passer quelque chose dans l'âme ou vice versa, ni comment une substance peut communiquer avec une autre substance créée. M. Descartes avait quitté la partie là-dessus, autant qu'on le peut connaître par ses écrits : mais ses disciples voyant que l'opinion commune est inconcevable, jugèrent

que nous sentons les qualités des corps, parce que Dieu fait naître des pensées dans l'âme à l'occasion des mouvements de la matière ; et lorsque notre âme veut remuer le corps à son tour, ils jugèrent que c'est Dieu qui le remue pour elle. Et comme la communication des mouvements leur paraissait encore inconcevable, ils ont cru que Dieu donne du mouvement à un corps à l'occasion du mouvement d'un autre corps. C'est ce qu'ils appellent le Système des Causes occasionnelles, qui a été fort mis en vogue par les belles réflexions de l'Auteur de La Recherche de la Vérité.

13. Il faut avouer qu'on a bien pénétré dans la difficulté, en disant ce qui ne se peut point ; mais il ne paraît pas qu'on l'ait levée en expliquant ce qui se fait effective ment. Il est bien vrai qu'il n'y a point d'influence réelle d'une substance créée sur l'autre, en parlant selon la rigueur métaphysique, et que toutes les choses, avec toutes leurs réalités, sont continuellement produites par la vertu de Dieu : mais pour résoudre des problèmes, il n'est pas assez d'employer la cause générale, et de faire venir ce qu'on appelle Deum ex machina. Car lorsque cela se fait sans qu'il y ait autre explication qui se puisse tirer de l'ordre des causes secondes, c'est proprement recourir au miracle. En Philosophie il faut tâcher de rendre raison, en faisant connaître de quelle façon les choses s'exécutent par la sagesse divine, conformément à la notion du sujet dont il s'agit.

14. Étant donc obligé d'accorder qu'il n'est pas possible que l'âme ou quelque autre véritable substance puisse recevoir quelque chose par dehors, si ce n'est pas la toute-puissance divine, je fus conduit insensiblement à un sentiment qui me surprit, mais qui paraît inévitable, et qui en effet a des avantages très grands et des beautés bien considérables. C'est qu'il faut donc dire que Dieu a créé d'abord l'âme, ou toute autre unité réelle de telle sorte, que tout lui doit naître de son propre fonds, par une parfaite spontanéité à l'égard d'elle-même, et pour tant avec une parfaite conformité aux choses de dehors. Et qu'ainsi nos sentiments intérieurs (c'est-à-dire, qui sont dans l'âme même, et non pas dans le cerveau, ni dans les parties subtiles du corps) n'étant que des phénomènes suivis sur les êtres externes, ou bien des apparences véritables, et comme des songes bien réglés, il faut que ces perceptions internes dans l'âme même lui arrivent par sa propre constitution originale, c'est-à-dire par la nature représentative (capable d'exprimer les êtres hors d'elle par rapport à ses organes) qui lui a été donnée dès sa création, et qui fait son caractère individuel. Et c'est ce qui fait que chacune de ces substances, représentant exactement tout l'univers à sa manière et suivant un certain point de vue, et les perceptions ou expressions des choses externes arrivant à l'âme à point nommé, en vertu de ses propres lois, comme dans un monde à part, et comme s'il n'existait rien que Dieu et elle (pour me servir de la manière de parler d'une certaine personne d'une grande élévation d'esprit, dont la sainteté est célébrée), il y aura un parfait accord entre toutes ces substances, qui fait le même effet qu'on remarquerait si elles communiquaient ensemble par une transmission des espèces, ou des qualités que le vulgaire des Philosophes s'imagine. De plus, la masse organisée, dans laquelle est le point de vue de l'âme, étant exprimée plus prochainement par elle, et se trouvant réciproque ment prête à agir d'elle-même, suivant les lois de la machine corporelle, dans le moment que l'âme le veut, sans que l'un trouble les lois de l'autre, les esprits et le sang ayant justement alors les mouvements qu'il leur faut pour répondre aux passions et aux perceptions de l'âme, c'est ce rapport mutuel réglé par avance dans chaque substance de l'univers, qui produit ce que nous appelons leur communication, et qui fait uniquement l'union de l'âme et du corps. Et l'on peut entendre par là comment l'âme a son siège dans le corps par une présence immédiate, qui ne saurait être plus grande, puisqu'elle y est comme l'unité est dans le résultat des unités qui est la multitude.

15. Cette hypothèse est très possible. Car pourquoi Dieu ne pourrait-il pas donner d'abord à la substance une nature ou force interne qui lui puisse produire par ordre (comme dans un Automate spirituel ou formel, mais libre en celle qui a la raison en partage) tout ce qui lui arrivera, c'est-à-dire, toutes les apparences ou expressions qu'elle aura, et cela sans le secours d'aucune créature ? D'autant plus que la nature de la substance demande nécessairement et enveloppe essentiellement un progrès ou un changement, sans lequel elle n'aurait point de force d'agir. Et cette nature de l'âme étant représentative de l'univers d'une manière très exacte (quoique plus ou moins distincte), la suite des représentations que l'âme se produit, répondra naturellement à la suite des changements de l'univers même : comme en échange le corps a aussi été

accommodé à l'âme, pour les rencontres où elle est conçue comme agissante au-dehors : ce qui est d'autant plus raisonnable, que les corps ne sont faits que pour les esprits seuls capables d'entrer en société avec Dieu, et de célébrer sa gloire. Ainsi dès qu'on voit la possibilité de cette Hypothèse des accords, on voit aussi qu'elle est la plus raisonnable, et qu'elle donne une merveilleuse idée de l'harmonie de l'univers et de la perfection des ouvrages de Dieu.

16. Il s'y trouve aussi ce grand avantage, qu'au lieu de dire, que nous ne sommes libres qu'en apparence et d'une manière suffisante à la pratique, comme plu sieurs personnes d'esprit ont cru, il faut dire plutôt que nous ne sommes entraînés qu'en apparence, et que dans la rigueur des expressions métaphysiques, nous sommes dans une parfaite indépendance à l'égard de l'influence de toutes les autres créatures. Ce qui met encore dans un jour merveilleux l'immortalité de notre âme, et la conservation toujours uniforme de notre individu, parfaitement bien réglée par sa propre nature, à l'abri de tous les accidents de dehors, quelque apparence qu'il y ait du contraire. Jamais système n'a mis notre élévation dans une plus grande évidence. Tout Esprit étant comme un Monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'univers, il est aussi durable, aussi subsistant, et aussi absolu que l'univers lui-même des créatures. Ainsi on doit juger qu'il y doit toujours faire figure de la manière la plus propre à contribuer à la perfection de la société de tous les esprits, qui fait leur union morale dans la Cité de Dieu. On y trouve aussi une nouvelle preuve de l'existence de Dieu, qui est d'une clarté surprenante. Car ce parfait accord de tant de substances qui n'ont point de communication ensemble, ne saurait venir que de la cause commune.

17. Outre tous ces avantages qui rendent cette Hypothèse recommandable, on peut dire que c'est quelque chose de plus qu'une Hypothèse, puisqu'il ne paraît guère possible d'expliquer les choses d'une autre manière intelligible, et que plusieurs grandes difficultés qui ont jusqu'ici exercé les esprits, semblent disparaître d'elles-mêmes quand on l'a bien comprise. Les manières de parler ordinaires se sauvent encore très bien. Car on peut dire que la substance dont la disposition rend raison du changement, d'une manière intelligible, en sorte qu'on peut juger que c'est à elle que les autres ont été accommodées en ce point dès le commencement, selon l'ordre des décrets de Dieu, est celle qu'on doit concevoir en cela, comme agissante ensuite sur les autres. Aussi l'action d'une substance sur l'autre n'est pas une émission ni une transplantation d'une entité, comme le vulgaire le conçoit, et ne saurait être prise raisonnablement que de la manière que je viens de dire. Il est vrai qu'on conçoit fort bien dans la matière et des émissions et des réceptions des parties, par les quelles on a raison d'expliquer mécaniquement tous les phénomènes de Physique ; mais comme la masse matérielle n'est pas une substance, il est visible que l'action à l'égard de la substance même ne saurait être que ce que je viens de dire.

18. Ces considérations, quelque métaphysiques qu'elles paraissent, ont encore un merveilleux usage dans la Physique pour établir les lois du mouvement, comme nos Dynamiques le pourront faire connaître. Car on peut dire que dans le choc des corps chacun ne souffre que par son propre ressort, cause du mouvement qui est déjà en lui. Et quant au mouvement absolu, rien ne peut le déterminer mathématiquement, puisque tout se termine en rapports : ce qui fait qu'il y a toujours une parfaite équivalence des Hypothèses, comme dans l'Astronomie, en sorte que quelque nombre de corps qu'on prenne, il est arbitraire d'assigner le repos ou bien un tel degré de vitesse à celui qu'on en voudra choisir, sans que les phénomènes du mouvement droit, circulaire, ou composé, le puissent réfuter. Cependant il est raisonnable d'attribuer aux corps des véritables mouvements, suivant la supposition qui rend raison des phénomènes, de la manière la plus intelligible, cette dénomination étant conforme à la notion de l'Action, que nous venons d'établir.

[Retour à la table](#)

LETTRE À M. ARNAULD, DOCTEUR EN SORBONNE, OÙ IL LUI EXPOSE SES SENTIMENTS PARTICULIERS SUR LA MÉTAPHYSIQUE ET LA PHYSIQUE

Monsieur,

Je suis maintenant sur le point de retourner chez moi après un grand voyage entrepris par ordre de mon prince, servant pour des recherches historiques où j'ai trouvé des diplômes, titres et preuves indubitables, propres à justifier la commune origine des sérénissimes maisons de Brunswick et d'Este que MM. Justel, du Cange et autres avaient grande raison de révoquer en doute, parce qu'il y avait des contradictions et faussetés dans les historiens d'Este à cet égard avec une entière confusion des temps et des personnes. A présent, je pense à me remettre et à reprendre le premier train ; et vous ayant écrit il y a deux ans, un peu avant mon départ, je prends cette même liberté pour m'informer de votre santé et pour vous faire connaître combien les idées de votre mérite éminent me sont toujours présentes dans l'esprit. Quand j'étais à Rome, je vis la dénonciation d'une nouvelle lettre qu'on attribuait à vous ou à vos amis. Et depuis, je vis la lettre du R. P. Mabillon à un de mes amis, où il y avait que l'Apologie du R. P. Le Tellier pour les missionnaires contre La Morale Pratique des Jésuites avait donné à plusieurs des impressions favorables à ces Pères, mais qu'il avait entendu que vous y aviez répliqué, et qu'on disait que vous y aviez annihilé géométriquement les raisons de ce Père. Tout cela m'a fait juger que vous êtes encore en état de rendre service au public, et je prie Dieu que ce soit pour longtemps. Il est vrai qu'il y va de mon intérêt ; mais c'est un intérêt louable, qui me peut donner moyen d'apprendre, soit en commun avec tous les autres qui liront vos ouvrages, soit en particulier, lorsque vos jugements m'instruiront, si le peu de loisir que vous avez me permet d'espérer encore quelquefois cet avantage.

Comme ce voyage a servi en partie à me délasser l'esprit des occupations ordinaires, j'ai eu la satisfaction de converser avec plusieurs habiles gens, en matière de sciences et d'érudition et j'ai communiqué, à quelques-uns mes pensées particulières, que vous savez, pour profiter de leurs doutes et difficultés ; et il y en a eu qui, n'étant pas satisfaits des doctrines communes, ont trouvé une satisfaction extraordinaire dans quelques-uns de mes sentiments ; ce qui m'a porté à les coucher par écrit, afin qu'on les puisse communiquer plus aisément ; et peut-être en ferai-je imprimer un jour quelques exemplaires sans mon nom, pour en faire part à des amis seulement, afin d'en avoir leur jugement. Je voudrais que vous les puissiez examiner premièrement, et c'est pour cela que j'en ai fait l'abrégé que voici.

Le corps est un agrégé de substances, et ce n'est pas une substance à proprement parler. Il faut, par conséquent, que partout dans le corps il se trouve des substances indivisibles, ingénérables et incorruptibles, ayant quelque chose de répondant aux âmes. Que toutes ces substances ont toujours été et seront toujours unies à des corps organiques diversement transformables. Que chacune de ces substances contient dans sa nature *legem continuationis seriei suarum operationum* et tout ce qui lui est arrivé et arrivera. Que toutes ses actions viennent de son propre fond, excepté la dépendance de Dieu. Que chaque substance exprime l'univers tout entier, mais l'une plus distincte ment que l'autre, surtout chacune à l'égard de certaines choses et selon son point de vue. Que l'union de l'âme avec le corps, et même l'opération d'une substance sur l'autre, ne consiste que dans ce parfait accord mutuel établi exprès par l'ordre de la première création, en vertu duquel chaque substance, suivant ses propres lois, se rencontre dans ce que demandent les autres ; et les opérations de l'une suivent ou accompagnent ainsi l'opération ou le changement de l'autre. Que les intelligences ou âmes capables de réflexion et de la connaissance des vérités éternelles et de Dieu ont bien des privilèges qui les exemptent des révolutions des corps. Que pour elles il faut joindre les lois morales aux physiques. Que toutes les choses sont faites pour elles principalement. Qu'elles forment ensemble la république de l'univers, dont Dieu est le monarque. Qu'il y a une parfaite justice et police observée dans cette cité de Dieu, et qu'il n'y a point de mauvaise action sans châtement, ni de bonne sans une récompense proportionnée. Que plus on connaîtra les choses, plus on les trouvera belles et conformes aux souhaits qu'un sage pourrait former. Qu'il faut toujours être content de l'ordre du passé, parce qu'il est conforme à la volonté de Dieu absolue, qu'on

La Monadologie et autres textes

connaît par l'événement ; mais qu'il faut tâcher de rendre l'avenir, autant qu'il dépend de nous, conforme à la volonté de Dieu présomptive ou à ses commandements, orner notre Sparte et travailler à faire du bien, sans se chagriner pourtant lorsque le succès y manque, dans la ferme créance que Dieu saura trouver le temps le plus propre aux changements en mieux. Que ceux qui ne sont pas contents de l'ordre des choses ne sauraient se vanter d'aimer Dieu comme il faut. Que la justice n'est autre chose que la charité du sage. Que la charité est une bienveillance universelle, dont le sage dispense l'exécution conformément aux mesures de la raison, afin d'obtenir le plus grand bien. Et que la sagesse est la science de la félicité ou des moyens de parvenir au contentement durable, qui consiste dans un acheminement continu à une plus grande perfection, ou au moins dans la variation d'un même degré de perfection.

A l'égard de la physique, il faut entendre la nature de la force toute différente du mouvement, qui est quelque chose de plus relatif. Qu'il faut mesurer cette force par la quantité de l'effet. Qu'il y a une force absolue, une force directive et une force respectueuse. Que chacune de ces forces se conserve dans le même degré dans l'univers ou dans chaque machine non communicante avec les autres et que les deux dernières forces, prises ensemble, composent la première ou l'absolue. Mais qu'il ne se conserve pas la même quantité de mouvement, puisque je montre qu'autrement le mouvement perpétuel serait tout trouvé, et que l'effet serait plus puissant que sa cause.

Il y a déjà quelque temps que j'ai publié dans les Actes de Leipsig un Essai physique, pour trouver les causes physiques des mouvements des astres. Je pose pour fondement que tout mouvement d'un solide dans le fluide, qui se fait en ligne courbe, ou dont la vélocité est continuellement difforme, vient du mouvement du fluide même. D'où je tire cette conséquence que les astres ont des orbites déformées, mais fluides. J'ai démontré une proposition importante générale que tout corps qui se meut d'une circulation harmonique (c'est-à-dire en sorte que les distances du centre étant en progression arithmétique, les vélocités soient en progression harmonique, ou réciproques aux distances), et qui a de plus un mouvement paracentrique, c'est-à-dire de gravité ou de légèreté à l'égard du même centre (quelque loi que garde cette attraction ou répulsion), a les aires nécessairement comme les temps, de la manière que Képler l'a observée dans les planètes. Puis considérant, ex observationibus, que ce mouvement est elliptique, je trouve que la loi du mouvement paracentrique, lequel, joint à la circulation harmonique, décrit des ellipses, doit être telle que les gravitations soient réciproquement comme les carrés des distances, c'est-à-dire comme les illuminations ex sole.

Je ne vous dirai rien de mon calcul des incréments ou différences, par lequel je donne les touchantes sans lever les irrationalités et fractions, lors même que l'inconnue y est enveloppée, et j'assujettis les quadratures et problèmes transcendents à l'analyse. Et je ne parlerai pas non plus d'une analyse toute nouvelle, propre à la géométrie, et différente entièrement de l'algèbre ; et moins encore de quelques autres choses, dont je n'ai pas encore eu le temps de donner des essais, que je souhaiterais de pouvoir toutes expliquer en peu de mots, pour en avoir votre sentiment, qui me servirait infiniment, si vous aviez autant de loisir que j'ai de déférence pour votre jugement. Mais votre temps est trop précieux, et ma lettre est déjà assez proluxe.

C'est pourquoi je finis ici, et je suis avec passion,

Monsieur,

Votre très humble et très obéissant serviteur,

Leibniz.

À Venise, ce 23 mars 1690

[Retour à la table](#)

EXTRAIT D'UNE LETTRE POUR SOUTENIR CE QU'IL Y A DE LUI DANS LE JOURNAL DES SAVANTS DU 18 JUIN 1691.

Pour prouver que la nature du corps ne consiste pas dans l'étendue, je m'étais servi d'un argument expliqué dans le Journal des Savants du 18 juin 1691, dont le fondement est, qu'on ne saurait rendre raison par la seule étendue de l'inertie naturelle des corps, c'est-à-dire de ce qui fait que la matière résiste au mouvement, ou bien de ce qui fait qu'un corps qui se meut déjà, ne saurait emporter avec soi un autre qui repose, sans en être retardé. Car l'étendue en elle-même étant indifférente au mouvement et au repos, rien ne devrait empêcher les deux corps d'aller de compagnie, avec toute la vitesse du premier, qu'il tâche d'imprimer au second. A cela on répond dans le Journal du 16 juillet de la même année (comme je n'ai appris que depuis peu) qu'effectivement le corps doit être indifférent au mouvement et au repos, supposé que son essence consiste à être seulement étendu mais que néanmoins un corps qui va pousser un autre corps, en doit être retardé (non pas à cause de l'étendue, mais à cause de la force), parce que la même force qui était appliquée à un des corps, est maintenant appliquée à tous les deux. Or la force qui meut un des corps avec une certaine vitesse, doit mouvoir les deux ensembles avec moins de vitesse. C'est comme si on disait en d'autres termes, que le corps, s'il consiste dans l'étendue, doit être indifférent au mouvement, mais qu'effectivement n'y étant pas indifférent (puisqu'il résiste à ce qui lui en doit donner), il faut outre la notion de l'étendue, employer celle de la force. Ainsi cette réponse m'accorde justement ce que je veux. Et en effet ceux qui sont pour le système des causes occasionnelles, se sont déjà fort bien aperçus que la force et les lois du mouvement qui en dépendent, ne peuvent être tirées de la seule étendue, et comme ils ont pris pour accordé qu'il n'y a que de l'étendue dans la matière, ils ont été obligés de lui refuser la force et l'action, et d'avoir recours à la seule cause générale, qui est la pure volonté et action de Dieu. En quoi on peut dire qu'ils ont très bien raisonné ex hypothesi. Mais l'hypothèse n'a pas encore été démontrée, et comme la conclusion paraît peu convenable en Physique, il y a plus d'apparence de dire qu'il y a du défaut dans l'Hypothèse (qui d'ailleurs souffre bien d'autres difficultés) et qu'on doit reconnaître dans la matière quelque chose de plus que ce qui consiste dans le seul rapport à l'étendue, laquelle (tout comme l'espace) est incapable d'action et de résistance, qui n'appartient qu'aux substances. Ceux qui veulent que l'étendue même est une substance, renversent l'ordre des paroles aussi bien que des pensées. Outre l'étendue il faut avoir un sujet, qui soit étendu, c'est-à-dire une substance à laquelle il appartienne d'être répétée ou continuée. Car l'étendue ne signifie qu'une répétition ou multiplicité continuée de ce qui est répandu, une pluralité, continuité et coexistence des parties ; et par conséquent elle ne suffit point pour expliquer la nature même de la substance répandue ou répétée, dont la notion est antérieure à celle de sa répétition.

[Retour à la table](#)

LETTRE SUR LA QUESTION SI L'ESSENCE DU CORPS CONSISTE DANS L'ÉTENDUE

Vous me demandez, Monsieur, les raisons que j'ai de croire que l'Idée du Corps ou de la matière est autre que celle de l'étendue. Il est vrai, comme vous dites que bien d'habiles gens sont prévenus aujourd'hui de ce sentiment, que l'essence du corps consiste dans la longueur, largeur et profondeur. Cependant il y en a encore, qu'on ne peut pas accuser de trop d'attachement à la scolastique, qui n'en sont pas contents.

M. Nicole dans un endroit de ses essais témoigne d'être de ce nombre, et il lui semble qu'il y a plus de prévention que de lumière dans ceux qui ne paraissent pas effrayés des difficultés, qui s'y trouvent.

Il faudrait un discours fort ample pour expliquer bien distinctement ce que je pense là-dessus ; cependant voici quelques considérations que je sou mets à votre jugement dont je vous supplie de me faire part.

Si l'essence du corps consistait dans l'étendue, cette étendue seule devait suffire pour rendre raison de toutes les affections du corps : mais cela n'est point. Nous remarquons dans la matière une qualité, que quelques-uns ont appelée l'inertie Naturelle, par laquelle le corps résiste en quelque façon au mouvement, en sorte qu'il faut employer quelque force pour l'y mettre (faisant même abstraction de la pesanteur) et qu'un grand corps est plus difficilement ébranlé qu'un petit corps. Par exemple fig. 1 :

[La figure mise ici représente un cercle, indexé de la lettre A et un carré indexé de la lettre B]

Si le corps A en mouvement rencontre le corps B en repos, il est clair que si le corps B était indifférent au mouvement ou au repos, il se laisserait pousser par le corps A, sans lui résister et sans diminuer la vitesse ou changer la direction du corps A ; et après le concours, A continuerait son chemin et B irait avec lui de compagnie, en le devançant. Mais il n'en est pas ainsi dans la nature ; plus le corps B est grand, plus diminuera-t-il la vitesse, avec laquelle vient le corps A, jusqu'à l'obliger même de réfléchir si B est plus grand que A. Or s'il n'y avait dans les corps que l'étendue, ou la situation, c'est-à-dire que ce que les Géomètres y connaissent ; joint à la seule notion du changement, cette étendue serait entièrement indifférente à l'égard de ce changement, et les résultats du concours des corps s'expliqueraient par la seule composition Géométrique des mouvements, c'est-à-dire le corps après le concours irait toujours d'un mouvement composé de l'impression qu'il avait avant le choc et de celle qu'il recevrait du corps concourant, pour ne le pas empêcher, c'est-à-dire, en ce cas de rencontre, il irait avec la différence des deux vitesses et du côté de la direction.

[Il y a ici dans l'édition d'A. Jacques, une coupure]

Lorsque le plus prompt atteindrait un plus lent, qui le devance, le plus lent recevrait la vitesse de l'autre, et généralement ; ils iraient toujours de compagnie après le concours, et particulière ment (comme j'ai dit au commencement) celui qui est en mouvement emporterait avec lui celui qui est en repos, sans recevoir aucune diminution de sa vitesse, et sans qu'en tout ceci la grandeur, égalité ou inégalité des deux corps puisse rien changer ; ce qui est entièrement irréconciliable avec les expériences. Et quand on supposerait que la grandeur doit faire un changement au mouvement, on n'aurait point de principe pour déterminer le moyen de l'estimer en détail, et pour savoir la direction et la vitesse résultante. En tout cas on penche rait à l'opinion de la conservation du mouvement, au lieu que je crois avoir démontré, que la même force se conserve, et que sa quantité est différente de la quantité du mouvement.

Tout cela fait connaître, qu'il y a dans la nature quelque autre chose que ce qui est purement Géométrique, c'est-à-dire que l'étendue et son changement tout nu. Et à le bien considérer, on s'aperçoit qu'il

y faut joindre quelque notion supérieure ou métaphysique, savoir celle de la substance, action et force ; et ces notions portent que tout ce qui pâtit, doit agir réciproquement, et que tout ce qui agit, doit pâtir quelque réaction, et par conséquent qu'un corps en repos ne doit être emporté par un autre en mouvement sans changer quelque chose de la direction et de la vitesse de l'agent.

Je demeure d'accord que naturelle ment tout corps est étendu, et qu'il n'y a point d'étendue sans corps ; il ne faut pas néanmoins confondre les notions du lieu, de l'espace ou de l'étendue toute pure avec la notion de la substance, qui outre l'étendue renferme aussi la résistance, c'est-à-dire l'action et passion.

Cette considération me paraît importante non seulement pour connaître la nature de la substance étendue, mais aussi pour ne pas mépriser dans la Physique les Principes supérieurs et immatériels, au préjudice de la piété. Car quoique je sois persuadé que tout se fait mécaniquement dans la nature corporelle, je ne laisse pas de croire aussi, que les Principes mêmes de la Mécanique, c'est-à-dire les premières lois du mouvement, ont une origine plus sublime que celle que les pures Mathématiques peuvent fournir. Et je m'imagine que si cela était plus connu, ou mieux considéré, bien des personnes de piété n'auraient pas si mauvaise opinion de la Philosophie corpusculaire, et les Philosophes modernes joindraient mieux la connaissance de la nature avec celle de son Auteur.

Je ne m'étends pas sur d'autres raisons touchant la nature du corps, car cela me mènerait trop loin.

[Retour à la table](#)



éditions eBooksFrance

www.ebooksfrance.com

Veuillez écrire à
livres@ebooksfrance.com
pour faire part à l'éditeur de vos remarques
ou suggestions concernant la présente édition.

Juin 2000

©eBooksFrance