Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guide per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

+ *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.

+ *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.

+ *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.

+ *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertati di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

Informazioni su Google Ricerca Libri

La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da `http://books.google.com`

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

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

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

Usage guidelines

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

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

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

Digitized by Google

Digitized by Google

DE

L'ACTION DE DIEU SUR LES CREATURES:

TRAITÉ

DANS LEQUEL ON PROUVE LA PREMOTION PHYSIQUE PAR LE RAISONNEMENT.

Et où l'on examine plusieurs questions, qui ont rapport à la nature des esprits & à la Grace.

TOME I.

Contenant les cinq premieres Sections.

Imprimé à Lille, & se vend

A PARIS,

Chez FRANÇOIS BABUTY, ruë S. Jacques, audessus de la ruë des Mathurins, à saint Chrisostome.

M. DCCXIII.

Avec Approbation & Privilege du Roy.

Digitized by Google

Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem Cœli & terræ. n. XXIV.

NEc verò ita Deum creatorem atque effectorem omnium credere oportet, ut exiſtimemus; perfecto abſolutoque opere, ea quæ ab ipſo effecta ſunt deinceps ſine infinitâ ejus virtute conſtare potuiſſe. Non quemadmodum omnia ut eſſent, creatoris ſummâ poteſtate, ſapientiâ & bonitate effectum eſt; ita etiam, niſi conditis rebus perpetua ejus providentia adeſſet, atque eâ, dem vi quâ ab initio conſtitutæ ſunt, illas conſervaret, ſtatim ad nihilum reciderent. Atque id Scriptura declarat, cùm inquit: *Quomodo poſſet aliquid permanere, niſi tu voluiſſes, aut quod à te vocatum non eſſet conſervaretur?* Non ſolùm autem Deus univerſa quæ ſunt providentiâ ſuâ tuetur atque adminiſtrat; verùm etiam quæ moventur & agunt aliquid, intimâ virtute ad motum atque actionem ita impellit, ut quamvis ſecundarum cauſarum ſufficientiam non impediat, præveniat tamen; cùm ejus occultiſſima vis ad ſingula pertineat; &, quemadmodum Sapiens teſtatur, *Attingat à fine uſque ad finem fortiter, & diſponat omnia ſuaviter.* Quare ab Apoſtolo dictum eſt, cùm apud Athenienſes annuntiaret Deum quem ignorantes colebant: *Non longè eſt ab unoquoque noſtrûm; in ipſo enim vivimus & movemur & ſumus.*

Digitized by Google

PREFACE.

COmme il y a peu de verités qui ſoient plus oppoſées aux préjugés de la raiſon humaine que celle de la grace efficace, il y en a peu auſſi contre leſquelles elle ſe ſoit élevée avec plus de force. Il n'eſt preſque point de voie qu'elle n'ait tentée pour s'en écarter, ni de moien qu'elle n'ait mis en œuvre pour la combattre.

Mais, au milieu de ces combats & de ces oppoſitions, nous n'avons pas beſoin de chercher une reſſource dans cette raiſon même qui les ſuſcite, aiant pour appui & pour conſolation les livres ſaints & les écrits des Docteurs de l'Egliſe.

Comme l'efficace de la grace de Jeſus-Chriſt y eſt exprimée ſous une infinité de formes, & marquée par les traits les plus magnifiques, il n'eſt pas néceſſaire qu'une philoſophie toute humaine vienne encore ici donner ſon ſuffrage, & ratifier par des découvertes purement naturelles cette haute & divine théologie que nous avons reçue du Verbe éternel. Quelque effort même que faſſe l'eſprit humain qui eſt plein de ténebres, jamais il ne ſera capable d'éteindre une lumiere qui nous vient d'enhaut, ni de donner atteinte à une vérité qui eſt établie ſur ces fondemens inébranlables.

Auſſi nous ſuffit-il de ſavoir que la doctrine de la grace efficace eſt celle de l'Ecriture & de la Tradition; que c'eſt elle en particulier que S. Auguſtin a enſeignée d'une maniere ſi admirable, auſſi bien que S. Thomas ſon diſciple; & que les Conciles, les Peres, & les ſouverains Pontifes nous addreſſent à ces ſources, pour y puiſer les eaux pures d'une ſageſſe ſalutaire.

Inſtruits par une telle autorité, nous n'attendons pas, pour y déferer, que nous aions encore une aſſurance du côté de la raiſon; & nous ne demandons pas à voir de nos yeux ce que nous entendons les SS. Docteurs enſeigner avec tant de force.

Il eſt vrai que non ſeulement ces Saints nous apprennent cette doctrine en qualité d'interpretes des Ecritures, mais que remplis d'une abondance de lumiere, ils l'appuient encore ſur des principes qui la ſoutiennent & la défendent par eux-mêmes. Et c'eſt un ſurcroit de conſolation pour ceux qui écoutent avec une ſimplicité d'enfant la doctrine des SS. Peres, de retrouver dans leurs ouvrages des lumieres bien ſuperieures à celles qu'ils leur avoient ſoumiſes. Car ces principes qu'ils

Digitized by Google

établiſſent ſont ſi riches & ſi féconds, que, pour peu qu'on le pénetre, l'on y découvre de grands treſors, & l'on y apperçoit une force & une lumiere qui fait diſparoître les foibles raiſonnemens d'une ſuperficielle philoſophie.

Par ce moien les défenſeurs de la grace efficace trouvent de quoi repouſſer ceux qui les attaquent, je ne dis pas par les mêmes armes, mais par des armes bien plus puiſſantes, puiſque ce ſont les SS. Docteurs qui les leur mettent en main. La Providence a voulu que tout conſpirât à établir cette verité importante, & que non ſeulement elle eût pour ſoi le poids de l'autorité, mais qu'elle eût même un aveu de la part de la raiſon. Je parle d'une raiſon rectifiée ſur la doctrine des Peres, & délivrée de ſes préjugés.

C'eſt pourquoi, aux preuves tirées de l'Ecriture & de la Tradition, les Theologiens en ont joint de cette eſpece, perſuadés qu'ils ne doivent pas negliger un moien que nous offre la Providence de défendre cette verité.

Il eſt vrai que pour réfuter ceux qui cherchent à ramener la doctrine de S. Auguſtin à ce qu'ils s'imaginent être plus conforme à la raiſon, ou ceux même qui oſent combattre de front une ſi reſpectable autorité, le grand moien eſt de les renvoier à ce S. Docteur même, en faiſant ſentir aux uns, que ſa doctrine eſt trop claire pour que la raiſon puiſſe l'éluder; & aux autres, que ſon autorité eſt trop forte & trop appuiée, pour qu'elle puiſſe y prévaloir.

Mais à ce moien il y en a un autre ſubordonné, qui conſiſte à développer les principes de ce Pere & de ſaint Thomas ſon diſciple, & à mettre en œuvres les propres raiſonnemens de ces ſaints Docteurs. Or quoique de ces deux moiens le premier ſoit pleinement ſuffiſant, le ſecond ne laiſſe pas d'avoir certains avantages, & en particulier celui de confondre une raiſon qui ſe livre trop à ſes préventions, & de faire voir combien les ſyſtemes qu'elle invente ſont foibles, dans le point même où on les croit ſi forts; & combien au contraire la doctrine de la grace efficace eſt forte, juſques dans le point qu'on regarde comme ſon foible. C'eſt dans cette vue qu'on a cru qu'il ſeroit utile de raſſembler certains raiſonnemens ſur cette matiere, & de découvrir ſon union & ſes rapports, ſoit avec differentes vérités philoſophiques, ſoit avec pluſieurs points importans & capitaux de la religion.

On ne s'étendra point ici à rendre raiſon pourquoi on fait maintenant paroître cet ouvrage; la circonſtance du temps & la ſituation des

Digitized by Google

affaires parlent sur cela assez hautement. Mais on ne doit point manquer d'avertir qu'on ne l'a entrepris que par obéissance & par soumission, ni passer sous silence les précautions avec lesquelles on y est entré.

1. Si l'on emploie le raisonnement sur cette matiere, ce n'est pas pour inventer de nouveaux systemes de theologie, ni se frayer des routes differentes de celles de nos Peres. Marcher sans guide dans des voies si difficiles, ou s'écarter de ceux que l'Eglise nous a donnés, ce seroit s'exposer à toutes sortes de périls. La fonction qui convient à la raison, lorsqu'elle est appellée à un si noble usage, est de se prêter à l'autorité, & non point d'en disposer; de se former sur cette regle, & non point la courber selon ses caprices; de faire servir en sa faveur tout ce qu'elle a de forces & d'instrumens, & non point dominer sur l'autorité même. Car si Dieu veut quelquefois emploier au combat *les serviteurs des Princes*, il ne veut pas qu'ils oublient ni leur dépendance ni leur foiblesse. 3. Reg. 20. 14.

2. Non seulement on emploie la voie du raisonnement pour défendre une doctrine qui est celle des Peres, mais pour la défendre par leurs principes mêmes. Dans presque tous les chefs d'argumens qu'on va proposer, on marquera quelqu'un de leurs passages qui en établit le fondement, ou qui en contient le précis. Souvent, il faut l'avouer, un de ces passages exprimé en peu de paroles ouvre un champ assez vaste, & donne occasion à diverses recherches de métaphysique: mais c'est ce qui marque la profondeur de leur doctrine, qui découvriroit de merveilleuses richesses à quiconque seroit assez heureux pour en concevoir & l'enchaînement & l'étendue.

Après tout, sans ce secours jamais auroit-on fait de semblables découvertes? La nature, à la verité, presente certains traits: mais notre raison, foible & aveugle comme elle est, jamais par elle-même auroit-elle eu assez de force pour surmonter cette foule de préjugés qu'il faut combattre, & assez de pénétration pour former un corps de doctrine sur des vérités si sublimes? Au reste, si les raisonnemens qui établissent la grace efficace & la prémotion physique, doivent leur invention à l'autorité, ils ont par eux-mêmes leur fermeté & leur certitude, qu'on ne laisseroit pas d'appercevoir, quand même on les sépareroit de tout autre appui.

3. A Dieu ne plaise que la raison employée à cet usage veuille pénétrer jusques dans le sanctuaire, lever le voile, découvrir des mysteres cachés, & sonder des voies incomprehensibles. Il y a dans les vérités de la grace un secret impénétrable; & la raison même, si on l'écoute fidelement, nous force de reconnoître ce que les Ecritures & les Peres nous enseignent, que nous devons sur ces matieres faire un sacrifice de notre raison.

Digitized by Google

Peut-être trouvera-t-on que dans cet ouvrage l'on embraſſe trop de matieres, & qu'on fait entrer une trop grande multitude de queſtions, pour les rapporter à ce point unique. Mais, outre qu'on y a été engagé par le fil imperceptible des matieres, il faut conſiderer encore que la queſtion de la grace efficace & de la prémotion phyſique ne doit point être miſe au rang de ces queſtions legeres & ſans ſuite, qui ſont renfermées dans une étroite circonference. Ici tous les êtres du monde ſe preſentent pour dépoſer en faveur de leur Auteur, pour annoncer les œuvres de ſes mains toutes-puiſſantes; & plus on les examine par parties & ſous differentes faces, plus auſſi l'on y découvre d'une part le caractere d'une dépendance univerſelle, & de l'autre des marques évidentes d'une Providence qui diſpoſe, qui gouverne & qui détermine.

On ne doit pas diſſimuler que la méthode qu'on a été engagé de ſuivre, eſt peu propre à faire ſentir cette onction qu'on apperçoit, lorſqu'on lit S. Auguſtin ſur cette matiere. Ses écrits, ſi recommandables par toutes ſortes endroits, le ſont encore infiniment par celui-ci. Ce ne ſont point des ornemens étrangers qu'on y voit régner, ni des figures affectées, mais une noble ſimplicité qui touche le cœur, un goût de religion qui l'intéreſſe, & une ſainte ardeur qui accompagne par tout la lumiere.

Certainement il faut reconnoître que l'étude de ſes ouvrages eſt bien préférable aux méditations de l'eſprit humain, & tout autrement utile & conſolante que les recherches de métaphyſique. Dieu, qui l'a ſuſcité pour défendre ces grandes vérités, a réuni en lui les qualités les plus éminentes pour nous le faire paroître grand & eſtimable dans tous les genres; grand dans les dons de la nature, par l'eſprit le plus ſublime & le plus capable de ſyſtême qu'il y ait eu au monde; grand par la plus parfaite humilité & la ſoumiſſion la plus profonde à la parole de Dieu, ſoumiſſion qui l'a diſpoſé à une ſi haute intelligence; grand par une effuſion ſurnaturelle de lumieres, & par une abondante communication des dons de Dieu; grand enfin par l'autorité que l'Egliſe lui a donnée en conſidérant ſa doctrine comme un dépôt prétieux, en la tranſmettant de ſiecle en ſiecle comme un bien héréditaire, & en nous renvoiant à ſes ouvrages, pour nous inſtruire de ce qu'elle ſuit & de ce qu'elle tient ſur ces matieres. * C'eſt auſſi dans les ouvrages de ce Pere

* *Clement VIII.* Cùm multi Pontifices & prædeceſſores noſtri doctrinæ S. Auguſtini tam acres fuerint aſſertores ac vindices, ut quaſi hæreditario jure eam in Eccleſia relinqui voluerint, æquum non eſt ut patiar illam hâc hæreditate privari.

Horſmidas Epiſt. ad Poſſeſſorem. De arbitrio tamen libero & gratiâ Dei, quid Romana, hoc eſt, Catholica ſequatur & aſſeveret Eccleſia licet in variis libris Beati Auguſtini, & maximè ad Hilarium & Proſperum, poſſit cognoſci; ta nen in ſcriniis Eccleſiaſticis expreſſa capitula continentur.

Digitized by Google

qu'a puisé S. Thomas, qui est lui-même une si grande lumiere ; & notre consolation, aussi bien que notre sureté, est d'avoir ces deux Saints pour conducteurs & pour arbitres de nos difficultés.

Comme l'on a mis la main à cet ouvrage dans la vue de soutenir la verité, l'on espere s'y conduire dans un esprit de charité ; & l'on a cette confiance que la grace toute-puissante, en l'honneur de laquelle on a eu dessein de travailler, gardera notre cœur & notre esprit en Jesus-Christ notre Seigneur.

Digitized by Google

TABLE DES CHAPITRES.

DISCOURS PRE'LIMINAIRE.

§. I. *Etat de la question.* 1
§. II. *Préjugés à éviter.* 4
§. III. *Plan de l'Ouvrage.* 7

SECTION PREMIERE.

La Prémotion Physique touchant les actions humaines en général, considérée selon leur être Physique.

CHAP. I. *Preuves de la Prémotion physique tirées des actions des corps.* 8
CHAP. II. *L'essence des actions & des modalités spirituelles comparée avec celle des actions & des modalitez corporelles.* 12
CHAP. III. *De la Prémotion physique dans la production des actions spirituelles, considérées en general, selon leur être physique.* 18
CHAP. IV. *Continuation de la même matiere, touchant la production des actions spirituelles.* 24
CHAP. V. *La Prémotion physique démontrée par la conservation.* 30
CHAP. VI. *La Prémotion physique démontrée par le concours.* 36

SECTION SECONDE.

PREMIERE PARTIE.

La Prémotion physique touchant les actions humaines en general, considérées selon leur être moral.

CHAP. I. *Où l'on considere cette question du côté de notre intérêt.* 40
CHAP. II. *De la perfection de l'homme.* 44
CHAP. III. *De la foi.* 46
CHAP IV. *De l'Esperance.* 51
CHAP. V. *De l'amour de Dieu.* 57
CHAP. VI. *De l'adoration.* 59
CHAP. VII. *De la priere.* 61
CHAP. VIII. *De l'action de grace.* 70
CHAP. IX. *De la crainte & de la vigilance.* 73
CHAP. X. *De quelques autres devoirs.* 75
CHAP. XI. *De l'humilité.* 77

SECONDE SECTION.

SECONDE PARTIE.

On continue de prouver la Prémotion physique par des preuves morales.

CHAP. I. *Des paroles échapées.* 81
CHAP. II. *De la foiblesse humaine.* 82
CHAP. III. *De l'histoire du genre humain en general.* 85
CHAP. IV. *De Jesus-Christ.* 94
CHAP. V. *De la conversion du cœur.* 95
CHAP. VI. *Des operations extraordinaires.* 97
CHAP. VII. *Réfutation de quelques objections qui ont rapport à trois grandes plaies de la morale chrétienne.* 99

SECTION TROISIE'ME.

La Prémotion physique touchant les actions de l'esprit en particulier.

CHAP. I. *De la connoissance en general.* 103
CHAP. II. *De la connoissance par rapport à son objet en general.* 107
CHAP. III. *De la connoissance de Dieu, c'est-à-dire, de l'être infiniment parfait.* 110
CHAP. IV. *De l'être même des perceptions.* 115
CHAP. V. *De la connoissance des autres objets, & premierement de la connoissance des corps.* 122
CHAP. VI. *De la connoissance des êtres distingués de nous.* 129
CHAP. VII. *De la connoissance que nous avons de notre intelligence.* 132
CHAP. VIII. *Des sensations.* 138
CHAP. IX. *De la réunion de nos connoissances.* 146

QUATRIE'ME SECTION.

La Prémotion physique touchant les actions de la volonté en particulier.

CHAP. I. *De l'amour en general.* 155
CHAP. II. *Suite de la même matiere de l'amour en general.* 158
CHAP. III. *Des degrez d'amour.* 169
CHAP. IV. *De l'amour de la fin & des moiens.* 173
CHAP. V. *Des vertus.* 185
CHAP. VI. *Des passions.* 197
CHAP. VII. *De la nature de l'amour.* 206
CHAP VIII. *De l'amour pur.* 210
CHAP IX. *Du plaisir.* 229
CHAP. X. *De l'être de l'amour.* 239

CINQUIE'ME SECTION.

La Prémotion physique, par raport à la dépravation & au rétablissement de l'entendement & de la volonté.

CHAP I. *De l'ignorance.* 249
CHAP. II. *De la concupiscence.* 260
ART. I. *De la concupiscence en general.* 261
ART. II. *Des plaisirs sensibles.* 267
ART III. *De la nature de la concupiscence.* 281
CHAP III. *De la grace habituelle.* 291
CHAP. IV. *De la grace actuelle & de la difference des deux états.*
ART. I. *Remarques generales sur la ressemblance & la difference des deux états.* 308
ART II. *La maniere dont l'homme agit dans l'état present.* 310
ART. III. *La maniere dont l'homme faisoit des actions saintes dans l'état d'innocence, comparée avec celle de cet état-ci.* 318
ART. IV. *La maniere dont l'homme a peché dans l'état d'innocence.* 326
ART. V. *Où l'on examine le sentiment de S. Augustin sur la grace des deux états.* 335
ART. VI. *Où l'on continue d'examiner le sentiment de S. Augustin, sur la difference des deux états.* 347
CHAP. V *Des causes & occasions de la grace.* 380
NOTE *Pour le premier chapitre de la seconde partie de la deuxiéme section.* 1
ADDITION *Au chap. 2. de la 1. section.* 13

LA

Digitized by Google

LA PRÉMOTION PHYSIQUE PROUVÉE PAR LE RAISONNEMENT.

DISCOURS PRELIMINAIRE.

§. I.

Etat de la queſtion.

LORSQU'ON entreprend d'examiner les matieres de la Grace, dès les premieres démarches d'une recherche exacte & ſérieuſe, l'on ſe trouve embarraſſé par une multitude de ſentimens differens, & l'on eſt étonné de voir que l'hiſtoire ſeule de ces opinions, ſi l'on veut s'en inſtruire à fond & remonter de ſiecle en ſiecle, eſt une ſcience aſſez vaſte & une étude aſſez pénible.

Il ſemble même que cette diverſité de ſentimens répande des obſcuritez ſur cette matiere, & la rende d'un plus difficile accès. Plus on apperçoit d'opinions, au travers deſquelles il faut ſe faire jour, moins on ſe croit à portée de pénétrer juſqu'à la verité ; & c'eſt-là un des mauvais effets que produit la licence qu'on s'eſt donnée de s'écarter de l'ancienne doctrine, pour ſe livrer ſans retenuë aux inventions de l'eſprit humain.

Le partage d'opinions, ſi grand qu'il puiſſe être, n'eſt point ſurprenant ſur une queſtion de cette nature. L'intereſt qu'il eſt naturel de prendre à une matiere qui nous touche de ſi près, & qui entraîne après elle de ſi importantes conſéquences ; des préjugez ſans nombre & de toute eſpece ; les differentes faces ſous leſquelles on peut l'enviſager, ſoit du côté de Dieu, de ſon pouvoir ſouverain, de ſa ſcience, de ſa juſtice ; ſoit du côté de l'homme, de ſa dépendance, de ſa foibleſſe, de ſa liberté ; pluſieurs raiſons en un mot ont conſpiré à diviſer les eſprits, & à leur faire prendre tant de routes differentes.

Quiconque ſe propoſe de traiter cette matiere dans toute ſon étendue, ne peut ſe diſpenſer d'entrer dans la diſcution hiſtorique de ces diverſes opinions. Pour moi je n'ai point deſſein d'embraſſer un ſi grand projet.

Seulement, pour me mettre au fait de la queſtion, il me ſuffira de faire, en moins de mots qu'il me ſera poſſible, une analyſe de tous ces ſyſtemes. Et au fond je ne ſai ſi de faire cette énumeration abregée des ſentimens qu'il eſt poſſible d'embraſſer ſur cette matiere, ce n'eſt point faire en quelque ſorte le recit de ceux qu'on a effectivement embraſſez ; car on n'en peut preſque point imaginer, ſi déraiſonnables & ſi pernicieux qu'ils puiſſent être, qui n'aient trouvé leurs auteurs & leurs partiſans.

Digitized by Google

Mais afin d'être en état de voir d'un coup d'œil toutes ces opinions differentes, je vais les ranger dans une espece de table. C'est un moien qui me paroît propre pour donner à mes idées plus de justesse & de précision.

I.

Ou Dieu agit sur le libre arbitre ; ou il n'y agit point.

II.

Si Dieu agit sur le libre arbitre, ou il le fait par des secours exterieurs qui sont la loi & la doctrine ; ou il le fait par des secours interieurs.

III.

Si Dieu agit par des secours interieurs sur le libre arbitre, ou ces secours ne s'étendent qu'à certaines facultés, par exemple, à l'entendement & non pas à la volonté ; & à une certaine maniere d'operations, par exemple, à la perfection des bonnes œuvres, & non pas au commencement ; ou ces secours sont necessaires pour toutes les facultez, & pour toutes les bonnes actions.

IV.

Si les secours interieurs de Dieu sont necessaires pour toutes les bonnes actions, ou ces secours sont habituels ; ou il sont actuels.

V.

Si les secours interieurs & actuels sont necessaires pour toutes les bonnes actions, ou ces secours agissent moralement ; ou ils agissent physiquement.

VI.

Si ces secours agissent moralement ; ou ils ont la force par eux-mêmes de faire que le libre arbitre se détermine de telle maniere plûtôt que de telle autre ; ou ils n'en ont pas la force. Des secours qui n'ont pas la force de faire par eux-mêmes que la volonté se détermine de telle maniere, ne sont point efficaces par eux-mêmes. Posé ces secours, il n'y a point d'inconvenient de leur part, qu'il arrive que la volonté se détermine actuellement ou à faire l'action à quoi ils tendent, ou à en faire une toute opposée. Dieu de toute éternité sait ce qui en arrivera ; & lorsqu'il prévoit que ces secours seront suivis de leur effet, c'est que d'un côté il prévoit que la volonté voudra bien y consentir, s'ils lui sont donnés dans telles circonstances, & que d'un autre côté il se propose de les lui donner dans ces circonstances. C'est en quoi consiste l'infaillibilité des évenemens futurs, posé les secours de ce genre.

Ces secours sont des attraits qui excitent la volonté à se déterminer ; & quand elle se détermine, Dieu lui donne un concours physique concomitant. C'est-là ce qu'on appelle le Congruisme.

Des secours qui ont la force par eux-mêmes de faire que la volonté se détermine de telle ou telle maniere, sont efficaces par leur nature. Ces secours consistent dans un saint attrait & une délectation celeste, qui par sa propre force fait que la volonté se détermine infailliblement à y consentir, lorsque cette sainte délectation est superieure à l'attrait de la concupiscence ; c'est une des manieres d'expliquer ce qu'on appelle la délectation victorieuse.

VII.

Si les secours agissent physiquement, ou ils ne sont point cause que la volonté créée se détermine à telle action en particulier, plutôt qu'à telle autre ; ou ils en sont cause.

On peut concevoir en deux manieres que

que des secours physiques ne soient pas cause que la volonté se détermine à telle action, plûtôt qu'à telle autre. La premiere est que ces secours précedent la détermination de la volonté; en sorte neanmoins que Dieu ne détermine la volonté qu'à l'action en general, sans la déterminer à une action d'une espece ou d'une autre.

La seconde est que ces secours ne précedent pas l'action de la volonté, mais l'accompagnent; en sorte que, quand l'homme se détermine à agir, Dieu dans le même instant influë dans son action, & c'est ce qu'on appelle concours concomitant.

VIII.

Si les secours physiques sont cause que la volonté se détermine à telle ou telle action en particulier, ou cette détermination est telle que la volonté ne se détermine point librement, mais necessairement; ou cette détermination est telle que la volonté poussée par ses secours se détermine sans contrainte & sans necessité, mais avec liberté d'indifference. Un secours de cette derniere espece s'appelle prémotion physique, c'est-à-dire, un secours physique qui précede la détermination de la volonté, & qui fait qu'elle se détermine librement & avec indifference.

C'est ce dernier sentiment qu'on va tâcher d'établir par des raisonnemens de toutes sortes de genres. On ne s'arrêtera à traiter des autres sentimens en particulier qu'autant que cela paroîtra indispensablement necessaire. Il suffit, pour dissiper les ténebres, de presenter la lumiere; & pour nous garantir des fausses opinions, de nous mettre dans la voye de la verité.

On va donc prouver le besoin que nous avons d'un secours interieur, actuel, prédeterminant sur notre ame, qui fait qu'elle se détermine à chaque bonne action en particulier, sans blesser neanmoins la liberté d'indifference. Tel est le systeme de ceux qu'on appelle Thomistes. L'autorité de l'Ecriture & de la Tradition a porté ces Theologiens à admettre, dans l'état où nous sommes, une grace efficace & prédeterminante; & les lumieres du raisonnemant leur ont aussi fait reconnoître dans l'état d'innocence une prémotion, c'est-à-dire, un secours physique & une operation prédeterminante. Ils ont admis l'une, à cause de la foiblesse de l'homme corrompu; & l'autre, à cause de la dépendance de la creature dans toutes sortes d'états. Ils reconnoissent neanmoins que, quoique l'homme en tout état ait besoin d'un secours physique & prédeterminant, toutefois les secours qui lui sont accordez pour le relever après sa chute, doivent être plus puissans & plus forts, differens par consequent de ceux qui servoient à le maintenir dans son innocence.

Ces mêmes Theologiens ont étendu si loin la doctrine de la prémotion, qu'ils l'admettent non seulement pour les actions saintes & meritoires de toutes sortes d'états, mais encore pour les actions mauvaises & criminelles; non seulement pour les actions des esprits, mais pour celles des corps. On espere que les raisonnemens qu'on apportera dans la suite, montreront combien ce systeme est vrai dans toutes ses parties; combien il est suivi & soutenu; combien même il est capable d'inspirer de nobles & de magnifiques idées de la majesté suprême, & de nous faire sentir d'une maniere vive & profonde, la foiblesse de la nature corrompue, la bassesse de la creature, & l'étendue de ses obligations.

Digitized by Google

§. II.

Préjugez à éviter.

DAns cette discution plus que dans toute autre, les préjugez se presentent en foule, & ils y ont plus de force & plus d'artifice. La complaisance, la crainte, l'exemple, certaines préventions qui sont comme naturalisées dans nôtre ame, plusieurs autres motifs sont capables de nous détourner de la verité : & à la faveur d'une maniere interessante & profonde, ces préjugez ont plus d'ascendant pour nous séduire.

Mais outre ces préjugez communs à tous les systemes qu'on peut embrasser sur la grace, il y en a de plus forts & de plus cachez, qui touchent particulierement la doctrine que je soutiens, & qui se prennent de son propre caractere, ou plûtôt du fond même de notre corruption, & de l'opposition qui se trouve entre cette doctrine & la situation presente de notre esprit & de notre cœur.

Quand je parle de la situation de notre esprit, ce n'est pas simplement de sa foiblesse que je veux parler. S'il n'alleguoit contre cette doctrine que son peu de force & son peu de lumiere ; s'il se contentoit de dire que ses efforts sont trop languissans pour saisir des veritez si fortes, ses vûës trop courtes & trop basses pour atteindre à un point si élevé ; si, dis-je, il ne formoit que de semblables oppositions, il n'en seroit que plus propre pour entrer dans cette sublime doctrine.

L'aveu de notre foiblesse differe peu de la profession ouverte du besoin que nous avons d'une grace toute puissante : & plus nous nous sentons vuides & dépourvus de tout, plus nous sommes disposés à nous appuier sur d'autres forces que les nôtres.

Ce qui nous indispose contre cette doctrine, c'est moins notre ignorance, que notre présomption ; c'est moins foiblesse que fierté.

Notre esprit qui rampe par terre, & qui n'a formé son goût que pour les objets sensibles, prétend neanmoins se rendre maître, lorsqu'il s'agit de veritez spirituelles & relevées ; il refuse de se contraindre à leur forme, & veut les plier à la sienne ; il ose même rejetter comme des chimeres celles qui lui paroissent abstraites & métaphysiques, & qui se montrent à lui sans être teintes de quelques couleurs sensibles, & accompagnées de quelques secousses qui l'ébranlent.

Il y a plus, non seulement nous sommes portés à méconnoître la main invisible qui agit sur nous, préciſément parce qu'elle est invisible & qu'elle n'imprime point en nous un sentiment distinct de son action ; mais encore parce que nous éprouvons que c'est nous mêmes qui agissons sur nous mêmes, & que nous avons un sentiment très-profond & très-interieur de notre liberté & de notre pouvoir.

Au reste ce sentiment nous avertit que c'est nous mêmes qui agissons ; mais il n'exclut point l'action de Dieu qui nous fait agir. Il nous avertit que nous nous déterminons ; mais il ne nous dit point que c'est indépendemment d'un secours prédéterminant. En nous annonçant même ce que nous pouvons & ce que nous faisons, il nous annonce ce que Dieu nous a donné dès notre naissance, & ce qu'il continue de nous donner dans la suite. Mais notre cupidité abuse d'un sentiment si naturel & si legitime : elle le travestit en ce qu'il n'est pas : elle lui impute un langage different du sien ; & au lieu qu'il nous instruit des prérogatives d'une nature maîtresse de ses actions, mais dépendante d'un maître supérieur, elle nous porte à croire qu'il parle en faveur d'un

cœur

cœur orgueilleux, qui voudroit ne reconnoître que lui-même pour arbitre de lui-même.

Il est difficile de comprendre jusqu'à quel point nous sommes jaloux de nos propres droits, & combien nous sommes portés à les étendre. Moins nous en trouvons en nous, plus il semble que nous aions d'attention & d'avidité à les augmenter. L'orgueil, c'est-à-dire, l'amour déreglé de notre excellence est de toutes nos plaies la plus vive & la plus dangereuse. Nous aspirons à croître à nos propres yeux, & à nous mettre au dessus de tout. Avec une telle disposition de quel œil ne sommes-nous pas tentés de regarder le sentiment de notre pouvoir; pouvoir d'ailleurs si considerable, qui nous fait commander à nos propres actions; pouvoir d'agir ou de ne pas agir, de nous déterminer d'une maniere ou d'une autre? L'impression que nous sentons de ce pouvoir, est une impression forte, assurée, indubitable. Plus nous concevons ce pouvoir indépendant, plus il semble avoir de relief & de grandeur. Une pensée si flateuse s'insinue doucement dans notre ame: elle se presente avec tant d'agrément, qu'il est difficile de nous refuser à son attrait.

L'autre au contraire, je veux dire, la doctrine des secours efficaces & prédeterminans, porte un caractere de dureté, de rigueur & de gêne. Notre orgueil souffre impatiemment la dépendance & la servitude; il aime à secouer le joug, à s'affranchir, à se mettre au large. Lui qui voudroit dominer sur toute la nature, est bien éloigné de se laisser dominer lui-même, & de reconnoître au fond de notre être un Souverain qui y exerce un empire invisible.

Pour peu que cette doctrine puisse être contestée, on comprend combien il est facile de se ranger pour le parti qui semble nous favoriser; & comment ne trouveroit-on pas de quoi la contester? Le prétexte du libre arbitre détruit par un secours efficace ne se presente-il pas d'abord? Ne voit-on pas qu'en parlant à notre ame d'une maniere qui semble la rehausser, il n'est pas difficile de se faire écouter; & qu'à l'abri de certains droits incontestables, on pourra travailler impunément pour d'autres qui nous interessent.

Il n'est point de séduction plus puissante, que celle qui nous est preparée par l'orgueil. Que ne peut-il pas, pour peu qu'il se voie secondé; & manque-t-il de l'être dans une matiere si susceptible de différens tours?

Il est donc necessaire, avant que d'entrer dans cette matiere, de se précautionner contre ces préjugez; & premierement, de réprimer les révoltes de notre cœur contre une doctrine qui l'humilie; secondement, de corriger le deffaut d'un esprit qui se livre trop à l'imagination & au sensible, quoi qu'après tout, comme on le verra dans la suite, cette doctrine ne soit pas entierement destituée de preuve de cette nature. Rien n'est plus important que de nous tenir en garde contre ces préjugez; car lorsqu'on s'y abandonne, on peut en venir jusqu'à d'étranges extrémités.

Il est vrai que souvent des lumieres superieures nous empêchent de porter si loin nos égaremens, & qu'elles nous apprennent que Dieu opere dans notre ame, sans nous donner le sentiment distinct de son operation, & sans nous ôter la liberté sur les notres. Mais il est vrai aussi que nous devons craindre d'allier ensemble la verité avec le mensonge, en voulant faire un mélange de nos préjugez avec ces lumieres.

Car il est surprenant combien ces préjugez ont de forces secretes & de retours presque imperceptibles. Quelquefois on se croit attaché par des raisonnemens soli-

des à un système qui étend le pouvoir de l'homme au delà des bornes, tandis que ce sont des préjugez qui agissent au fond du cœur, & qui étant ingenieux à nous séduire, se couvrent de raisons apparentes pour donner un air de vérité aux prétentions les plus insoutenables.

Après tout, si la doctrine de la grace efficace & de la prémotion est en butte à tant de préjugés; préjugez communs aux autres sentimens; préjugez propres & qui attaquent en particulier celui-ci; préjugez de l'esprit; préjugez du cœur; si de tous les sentimens sur la grace c'est celui qui a le plus à combattre contre les préjugez, on ne doit point en être ébranlé; & il me semble au contraire que c'est ce qui doit prévenir en faveur de cette doctrine. Car à suivre les principes de logique, l'on doit conclurre que plus un sentiment combat nos préjugez, plus il fortifie notre raison, & fait triompher la verité.

Ce qui donne encore plus de poids à cette reflexion, c'est de voir le consentement presque universel, avec lequel cette doctrine a été soutenue malgré l'effort de tant de préjugez.

Pour envisager ceci dans son point de vue, il faudroit remonter environ un siecle, & se placer au moment précis qui a précedé la naissance des dernieres disputes. Dans cette situation, qu'on porte les yeux sur toutes les parties de l'Eglise; qu'on rassemble les docteurs qui vivoient dans ce temps; qu'on parcoure les autres siecles; qu'on réunisse les auteurs qui se sont expliquez sur cet article, qui peut douter que le nombre de ceux qui tenoient pour la grace efficace par elle même, ne fût incomparablement plus grand que celui des Theologiens qui ne la tenoient pas; que ce ne fût le sentiment reçu, le sentiment general? Quel crédit même & quelle autorité n'avoit pas le système de la prémotion, quoi que cette question, quand on la distingue de l'autre, soit moins importante par rapport à nous.

Ici je mets à part l'autorité des saints docteurs & les lumieres surnaturelles qui les éclairent; car ce n'est pas le lieu de montrer que la Tradition dépose pour cette doctrine. Je demande seulement s'il est naturel de s'imaginer que tant de personnes si habiles & si respectables se fussent écartées des préjugez les plus forts, pour donner dans d'autres beaucoup plus foibles; & s'il est croyable que ces personnes eussent surmonté des difficultez aussi grandes que celles qui se rencontrent dans la doctrine de la grace efficace, si elles n'avoient eu des motifs pour le faire, encore plus considerables.

Lorsqu'un sentiment conforme à nos préjugez est soutenu par un nombre de deffenseurs, il n'y a pas lieu d'en être surpris: car le regne des préjugez est un regne bien étendu. Mais lorsqu'un sentiment est en même temps & le plus opposé à nos préjugez, & le plus universellement soutenu, c'est une marque qu'il est appuyé sur des fondemens bien solides & bien inconteſtables.

On ne peut être attaché à un sentiment ou que par des raisons & des motifs legitimes, ou par des préjugez. Des préjugez, il n'y en a que de deux sortes: de generaux, qui naissent d'une disposition commune à tous les hommes; de particuliers, qui naissent de differentes causes & de diverses occasions particulieres. Certainement, ce ne sont point des préjugez generaux qui ont attaché à la doctrine de la grace efficace une telle multitude de deffenseurs: ce sentiment au contraire est celui de tous qui est le plus combattu par ces sortes de préjugez. Ce ne sont point non plus des préjugez particuliers: le nombre & l'autorité de ceux qui ont deffendu cette doctrine dans une infinité de circonstances & de situations differentes, font qu'il

Digitized by Google

qu'il n'eſt pas poſſible que des préjugés particuliers ſe ſoient réunis pour les ſéduire.

§. III.

Plan de l'ouvrage.

LEs recherches que l'on peut faire touchant la queſtion préſente, ſe réduiſent toutes à ce point unique, de former en nous une juſte idée du rapport qu'il y a entre Dieu & la créature. Auſſi le fruit de cette conſideration doit-il être, comme on le verra dans la ſuite, d'apprendre à la créature à ſe tenir dans ſes bornes, & à donner à Dieu le rang qui lui convient, d'abbaiſſer le libre arbitre au pied de la grandeur divine, de confondre & d'anéantir l'orgueil de l'homme, de tirer de lui un aveu de ſa baſſeſſe & de ſa miſére, afin que, humilié & convaincu de ſes beſoins, il rende à Dieu ſeul l'honneur qui lui eſt dû, & que toute chair ceſſe enfin de ſe glorifier en preſence de la majeſté ſouveraine.

Mais comme ce point unique, qui eſt la fin & le terme de cette queſtion, tient à une infinité d'autres points, ou, pour mieux dire, qu'il tient à tout; de crainte de broüiller nos idées par une multitude confuſe, & de nous répandre éperdûment en conſidérations & en recherches; il faut donner à cette matiere un ordre & une meſure, & la diſtribuer ſelon les differentes faces qu'elle préſente d'abord à l'eſprit.

On peut enviſager les actions humaines, ou par rapport à ce qu'elles ſont dans l'homme, ou par rapport à ce qu'elles ſont à l'égard de Dieu.

Les actions humaines, entant qu'elles ſont dans l'homme, peuvent être conſidérées, ou en général, ou en particulier.

Si on les conſidere en général, on peut les regarder ou dans le genre phyſique, c'eſt-à-dire, comme des modalités, des operations, des êtres qui ſont dans l'ame; ou dans le genre moral, c'eſt-à-dire, comme des actions, par leſquelles nous rendons à Dieu les devoirs de la religion.

Si on les conſidere en particulier, on peut les regarder, ou comme actions de l'eſprit, c'eſt-à-dire, connoiſſances, perceptions, penſées, ou comme actions de la volonté, c'eſt-à-dire, amour, choix, conſentement.

Les actions humaines, par rapport à ce qu'elles ſont à l'égard de Dieu, peuvent être conſiderées ſous les rapports différens qu'elles ont avec ſa ſcience, ſa toute-puiſſance, ſa providence dans le bien & dans le mal, ſon *aſéité*, c'eſt-à-dire, ce fonds d'eſſence, par lequel Dieu eſt l'être des êtres & le principe de tout ce qui éxiſte.

La prémiere ſection de cet Ouvrage ſera emploiée à conſidérer les actions de l'homme en général, ſelon leur être phyſique. Dans la ſeconde ſection, on conſidérera les actions humaines en général, ſelon leur être moral. Dans la troiſieme, on conſidérera en particulier les actions de l'eſprit. Dans la quatriéme, celles de la volonté. Il faudra en ajoûter une cinquiéme, pour conſiderer la chûte & la dépravation de l'eſprit & de la volonté par le péché d'Adam, & en même temps leur rétabliſſement par Jeſus-Chriſt. Cette conſidération eſt abſolument néceſſaire pour l'éclairciſſement de cette matiere. Dans la ſixiéme ſection, on conſidérera les actions humaines par rapport aux perfections de Dieu. Une ſeptiéme enfin ſervira à développer les principales difficultez.

Ces différens rapports des actions humaines ſont autant de chefs qui fourniſſent des preuves en faveur du ſentiment des ſecours efficaces & prédéterminans. Car telle eſt la dépendance de la créature, que, de quelque côté qu'on l'enviſage, on reconnoît toujours qu'elle eſt marquée au coin de ſon auteur, & que toutes ſes opérations portent le caractere de la main toute-puiſſante qui aide à les former.

SECTION.

Digitized by Google

SECTION PREMIERE.

La Prémotion physique touchant les actions humaines en général, considérées selon leur être physique.

CHAPITRE PREMIER.

Preuve de la prémotion physique tirées des actions des corps.

LE système de la prémotion s'étend aux actions des corps, aussi bien qu'à celles des esprits. Arrêtons-nous un moment sur ces sortes d'actions. Cette considération nous applanira le chemin pour passer à une discussion plus importante.

Tout ce qu'ont dit les Thomistes sur ce point est si solide, que les plus exactes recherches des nouveaux Philosophes, ne font que le mettre dans un plus grand jour. Les Thomistes conduits par des raisons théologiques, soûtiennent que Dieu par sa prémotion produit & détermine toutes les actions des êtres qui composent l'univers. Les nouveaux Philosophes éclairés par les lumieres de la raison & de l'expérience, ont considéré les corps par d'autres vues, & ont montré que toutes leurs actions consistent dans le mouvement, dont Dieu seul est la cause physique, réelle, & immédiate. Les anciens Philosophes, à travers les ténèbres de la nature, avoient apperçu quelque chose de semblable, & qui ne favorise pas moins la prémotion. C'est que Dieu est le premier moteur, & la cause primitive de tous les mouvemens qui sont dans le monde.

Or y a-t-il une marque plus certaine, & un caractere plus évident de vérité, que de la retrouver toûjours la même dans tous les temps, dans tous les systemes, de toutes les manieres qu'on la considere, & de voir que les recherches les plus curieuses, les découvertes les plus nouvelles, bien loin d'y donner atteinte, ne font au contraire que l'appuyer davantage & y enchérir? il suffira de rapprocher ici le sentiment des Thomistes de celui des Philosophes, de réunir les vérités qui ont été trouvées par les uns & par les autres, pour en faire un système concerté & suivi.

I. PROPOSITION.

La prémotion physique, selon les Thomistes, est l'action de Dieu qui produit & qui détermine les actions des créatures.

II. PROPOSITION.

Toutes les actions corporelles consistent dans le mouvement local, selon les nouveaux Philosophes.

La lumiere du soleil & des étoiles, la chaleur du feu, la chûte & la pesanteur des corps graves, le pouvoir des forces mouvantes, les phénomenes les plus surprenans du ciel & de la terre, les merveilles qui s'operent dans la production, dans l'accroissement, dans la conservation des plantes & des animaux; en un mot, toutes les opérations de la nature corporelle se réduisent aux differentes températures du mouvement, & toutes les modalités des corps, toutes les qualités occultes s'expliquent d'une maniere très-belle & très-lumineuse par les arrangemens différens des parties qui sont l'effet du mouvement & du repos.

La seule idée de la matiere bien approfondie suffit pour convaincre de cette vérité les esprits accoûtumés au raisonnement: mais les experiences qu'on a faites depuis

Digitized by Google

puis un certain temps, & qu'on perfectionne encore tous les jours, la font toucher au doigt par les moins éclairés.

III. Proposition.

Dieu est la cause qui produit physiquement les mouvemens.

La matiere de soi est indifférente au mouvement & au repos. C'est l'idée que nous en avons. Ce n'est donc point elle qui se donne le mouvement. Si elle se le donnoit, elle se le donneroit par sa nature, elle se le donneroit nécessairement, & par conséquent elle ne seroit plus également susceptible de mouvement & de repos. Or comme elle est également susceptible de l'un & de l'autre, & que d'elle-même elle est indifférente à tous les deux, les mouvemens que nous appercevons en elle, il faut les rapporter au principe supérieur ; il faut remonter à la source, & reconnoître qu'elle a un prémier moteur ; & ce prémier moteur ne peut être autre que l'arbitre souverain de l'univers.

C'est ainsi qu'ont raisonné les anciens Philosophes. Leur raisonnement suffit pour montrer la vérité de la proposition avancée, & par conséquent celle de la prémotion physique. Mais les modernes, sans détruire les vérités que les anciens avoient découvertes, ont pénétré plus avant dans le secret de la nature.

Non seulement ils croient que Dieu, au commencement du monde, a donné une impression générale qui a mis toute la matiere en branle, & qui ensuite, par les combinaisons différentes des loix du mouvement, a formé tous les mouvemens particuliers ; mais ils sont persuadés de plus, que, lorsqu'en particulier le mouvement se communique d'un corps à un autre corps, ou bien lorsque l'homme excite quelque mouvement nouveau dans son corps, c'est Dieu seul qui en est la cause physique, réelle, immédiate, & que le choc des corps, ou la volonté de l'homme, n'en est que la cause occasionnelle. Car, selon eux, c'est une chimere de concevoir le mouvement, comme un petit être qui est ajoûté à un corps ; de s'imaginer que dans la communication du mouvement ce petit être se détache de son sujet ; que par conséquent il subsiste un moment sans tenir rien, qu'après cet instant de passage, où il a été comme suspendu en l'air, sans être appuié ni sur le corps qu'il abandonne, ni sur celui où il entre, il vient ensuite s'introduire & se loger dans un autre corps, comme dans une place toute nouvelle. Ils sont persuadés d'ailleurs qu'on ne peut assigner aucune nature, ni apporter rien de solide, ni même de spécieux touchant l'essence de ce petit être, dans lequel on feroit consister le mouvement ; qu'on ne peut pas dire qu'il soit un & indivisible, puisqu'il subsiste dans toutes les parties d'un corps, qui sont autant de petits êtres divisibles ; ni qu'il soit divisible à l'infini, aussi bien que les parties de la matiere, dans lesquelles il subsiste ; puisque si toutes ces parties de la matiere avoient chacune leur mouvement distingué, comme elles sont elles-mêmes distinguées, le moindre choc les briseroit en parties infiniment petites, à peu prés comme le choc de deux boules de sable qui viennent se heurter, réduit ces boules en poussiere : ainsi il seroit impossible de trouver de la solidité & de la dureté dans les corps.

Ces mêmes Philosophes soutiennent que l'ame n'est point non plus la cause physique, réelle, & immédiate, mais seulement occasionnelle du mouvement. En effet elle ne pourroit l'être, ou qu'en communiquant au corps quelque chose qui fût en elle ; ou par sa seule volonté, sans y rien mettre du sien. On ne peut pas dire que ce soit par sa seule volonté,

Sect. I. & ſans communiquer rien de ce qui eſt en elle : elle n'auroit donc qu'à ordonner, pour qu'auſſitôt les corps les plus grands auſſi bien que les plus petits, les plus éloignés auſſi bien que les plus proches, ſe miſſent en mouvement. Car ſi c'étoit la volonté qui, en voulant, devînt la cauſe phyſique du mouvement des corps, comme cette volonté peut ſe porter vers les corps éloignés, auſſi bien que vers ceux qui ne le ſont point, vers les corps d'une grandeur immenſe, auſſi bien que vers les plus petits ; que la diſtance des lieux & la groſſeur de la maſſe n'eſt point un obſtacle à notre vouloir, la volonté remueroit ces corps avec autant de facilité que nous remuons la main ; elle ſe joueroit de l'univers entier, puiſqu'il ne lui en couteroit qu'un vouloir ; elle donneroit au corps, quand elle le voudroit, le mouvement le plus rapide, le plus violent, le plus impétueux qu'il eſt poſſible de concevoir, puiſqu'il ſeroit toujours proportionné à ſes deſirs.

On ne peut donc point ſoutenir que la volonté, ſi elle étoit la cauſe phyſique & immédiate du mouvement, le fût uniquement par ſes deſirs, & ſans y rien mettre du ſien. Comment donc remueroit-elle les corps ? Eſt-ce qu'elle iroit elle-même ſe heurter contre eux ; que tantôt elle ſe rendoit dure, maſſive, impénétrable, pour être propre à un choc ; tantôt coulante & fluide, pour ſe laiſſer imbiber par les corps, & ſe gliſſer mollement & paiſiblement dans l'interieur de leur être ? Laiſſons-là ces chimeres.

Si le mouvement eſt un être & une réalité, l'ame ne pourroit le communiquer au corps ſans leur donner cet être ; & où le prendroit-elle, cet être, ſinon dans ſon propre fond ? Il n'appartient qu'à Dieu de créer & de mouvoir les êtres, ſans rien détacher de ſon être. Auſſi en produit-il tant qu'il veut, & comme il veut, parce qu'il les produit de rien. Mais pour l'ame, jamais elle ne pourroit phyſiquement & immédiatement produire le mouvement, ſans communiquer quelque choſe de ce qui eſt en elle. Or entre elle & les corps il n'y a point de qualités communes qu'elle puiſſe tranſmettre de l'un à l'autre. Etant ſimple comme elle eſt, il n'eſt pas poſſible qu'elle détache d'elle-même une portion de ſon être, pour la placer dans un corps qui eſt diviſible.

N'entrons point plus avant dans cette matiere ; je la trouve ſi bien traittée & avec tant de netteté & de lumiere par d'illuſtres Auteurs, qu'il eſt plus à propos de me réſerver à y recourir dans le beſoin, que de la traiter dans ſon étendue. Il ſuffit d'expliquer ici le ſyſteme de ces Auteurs ; cette explication même en fait la preuve la plus déciſive.

Dieu qui a créé la matiere, la conſerve encore à chaque moment par une production continue ; c'eſt une vérité aſſez reconnue, dont on pourra dans la ſuite donner quelque preuve. Suppoſons que Dieu conſerve, ou pour mieux dire, produiſe une boule dans le même eſpace, pendant pluſieurs momens ; on conçoit que pendant tout ce temps-là cette boule eſt en repos. Suppoſons enſuite que Dieu conſerve, c'eſt-à-dire, qu'il produiſe cette boule au prémier moment dans l'eſpace A. au ſecond dans l'eſpace B. au troiſiéme dans l'eſpace C. & de même dans les momens ſuivans ; on conçoit que cette boule eſt en mouvement. Donc la ſeule production ſucceſſive d'un corps dans les parties différentes de l'eſpace, ſuffit pour donner l'idée du mouvement. Et de là je conclus demonſtrativement que, puiſque cette production continuée en divers eſpaces ſuffit pour remplir l'idée du mouvement, elle ſuffit auſſi pour conſtituer ſa nature & ſon eſſence.

Bien plus, ce petit être ajouté à la matiere,

Digitized by Google

tiere ; cette force que l'on croit attachée aux corps pour les transporter, est une pure chimere, & nullement la nature du mouvement. Car anéantissez-le, ce petit être, ôtez tant qu'il vous plaira cette qualité, cette force, cet accident, accordez-moi seulement que Dieu produise successivement un corps en différentes parties de l'espace, je vous garantis que vous m'avez donné un véritable mouvement ; & par conséquent l'essence & la nature du mouvement ne consistent pas dans cet accident, & ce petit être ajoutée, puisque l'essence d'une chose est ce sans quoi cette chose ne peut ni éxister, ni être conçue.

Il n'y auroit qu'à donner la forme à cette preuve pour en faire une démonstration. N'allons donc pas nous alambiquer l'esprit, & nous jetter dans des questions inexplicables sur la nature du mouvement ; revenons-en à la simplicité de nos idées ; mettons à part les préjugés, & nous verrons tomber plusieurs difficultés considérables.

Par cela même on conçoit aisément la dureté des solides & la fluidité des liqueurs, qualitez inexplicables dans l'autre système. Le mouvement & le repos dépendent de la volonté de Dieu qui veut produire continuement un corps dans le même voisinage des autres corps, ou dans d'autres voisinages. On peut donc supposer que Dieu, pour former l'univers tel qu'il est, ait voulu qu'il y eût de certaines molécules de matiere, dont les parties demeurassent toujours l'une proche de l'autre, & qui ne fussent point brisées & séparées, quand même on les frapperoit. Dés-là ces petites parties sont des parties dures. De ces parties, il peut y en avoir de rondes, de plates, de crochuës, de rameuses. Il n'en faut pas davantage pour fournir ces prémiers matériaux qui ont servi à la structure si admirable & si variée du monde corporel.

Mais revenons. De tout ceci je conclus que si le mouvement n'est que la conservation, ou plutôt que la production successive d'un corps dans les différentes parties de l'espace, il est évident que Dieu est la cause qui produit physiquement & immédiatement chaque mouvement en particulier ; & c'est ce que je voulois montrer. CHAP. I.

IV. PROPOSITION.

Dieu est non seulement la cause qui produit les mouvemens, mais il est encore celle qui les détermine.

Pour ce qui est des mouvemens des astres, des élemens, & des autres portions de la matiere qui ne sont point unies à des intelligences, ces mouvemens particuliers sont des suites nécessaires de certaines loix que Dieu a établies pour les régler. Lorsqu'on parle des loix du mouvement, il ne faut pas s'imaginer que c'est la nature qui les impose, & que Dieu les suit servilement ; Dieu est le maître souverain, & ne reçoit la loi de personne. Dieu a voulu mettre dans ce qu'il opere un certain ordre, afin de donner à la nature un cours suivi & réglé, tel qu'il lui a plû. Il a voulu que ce fût à l'occasion de tels & tels chocs que tels corps fussent placés dans les espaces. C'est cet ordre que nous voyons dans la nature, que nous appellons les loix du mouvement. Or il paroît clairement par là, que c'est Dieu qui a déterminé les mouvemens de tous les corps qui ne sont point animés d'une ame raisonnable.

Pour ce qui est des mouvemens du corps humain, Dieu en est la cause physique immédiate, comme on l'a montré. Mais afin d'établir une correspondance entre le corps & l'ame, il a voulu mettre certaines parties du corps en mouvement, à l'occasion de certaines volontés de l'ame. Or si l'on montre dans la suite, que

Digitized by Google

Dieu est la cause déterminante des volontés, il sera clair aussi que Dieu est la cause qui détermine au moins médiatement les mouvemens du corps humain.

Rassemblons ces propositions pour en former un raisonnement.

La prémotion physique est une action de Dieu qui produit & qui détermine les actions des créatures. Or l'action de Dieu est la cause qui produit & qui détermine les actions purement corporelles. Car toutes ces actions consistent dans le mouvement, selon la seconde proposition. Or Dieu est la cause qui produit & qui détermine tous les mouvemens, selon la troisiéme & quatriéme proposition. Donc Dieu est la cause qui produit & qui détermine les actions purement corporelles. Donc il faut admettre pour ces actions une prémotion physique. C'est ce qui étoit à prouver.

Qu'il est consolant de voir que ce que la religion nous oblige de croire à l'aveugle, que c'est en Dieu que nous vivons, que nous nous remuons, que nous sommes, la raison même, de concert avec les expériences, conspire à nous le mettre sous les yeux. Concevons donc que l'univers entier est dans les mains d'une providence supérieure; que les agitations étonnantes de la mer, les révolutions de ces astres qui roulent si majestueusement sur nos têtes, ce branle universel dans toutes les parties du monde visible, les mouvemens de cette multitude infinie de ressorts, qui se tiennent & qui se correspondent depuis le plus petit atome de la terre, jusqu'au sommet de la voute du ciel, toutes les opérations de la nature, ne sont que l'impression que le Créateur donne continuellement à la matiere; & qu'au milieu de cette vaste machine, de ces espaces immenses, de ces tourbillons épouventables, il y a un bras invisible qui, jettant à droit & à gauche une vile poussiere, fait produire dans le sein du monde des effets si merveilleux.

Mais seroit-il possible que cet être tout-puissant, qui opere de si grandes choses dans les corps, qui ne se contente pas de les avoir créés une fois, mais qui les soutient, & qui les détermine, en fit moins dans le monde spirituel? N'est-il donc pas le Dieu des esprits, comme il est du ciel, de la terre? Et son empire s'étend-il moins sur les cœurs, que sur les créatures inanimées?

CHAPITRE II.

L'essence des actions & des modalités spirituelles comparée avec celle des actions & des modalités corporelles.

MAis, dira-t-on, la différence est entiere. Les corps sont par eux-mêmes sans mouvement, sans force, sans action, au lieu que l'esprit est plein d'activité & de puissance. Les corps ne sont que des causes occasionnelles; les esprits produisent réellement leurs actions. Il est vrai: mais quelque actif que soit l'esprit, on soutient que jamais il ne produira son action, si Dieu ne la lui fait produire; & c'est ce qu'il est aisé de prouver, en considérant la différence même qui se trouve entre les actions & les modalités des corps & celles des esprits. Examinons avec soin cette matiere; elle est capitale, & elle servira de fondement à quelques démonstrations.

I.

Pour donner à la matiere de nouvelles modalités, il n'est pas nécessaire d'y ajouter de nouveaux degrés d'être; mais il suffit de ranger différemment ses parties. Je prens dans ma main un nombre de jettons, je les arrange sur une table, j'en fais un quarré, ensuite un triangle, un hexagone.

gone. Ce sont toujours les mêmes jettons ; & pour former ces diverses figures, il ne faut que ranger différemment ces jettons. Il en est de même des parties de la matiere. Est-il croyable que la figure triangulaire, ou que la quadrature soit un être différent de ces jettons arrangés en triangle & en quarré, & que, quand je brouille mes jettons arrangés en quarré, un petit être nommé quadrature s'envole sur le champ ; & que sitôt que je les arrange de nouveau, il sort de nouveau du sein du néant, & qu'il va se loger sur cet arrangement qui vient d'être formé ?

Mais encore, par qui cette petite entité seroit-elle formée ? L'admirable fécondité, si, en répandant des jettons sur une table, j'avois le pouvoir de verser de nouveaux êtres à pleine main !

Non, dira-t-on, c'est Dieu qui crée cette entitatule. Mais si j'avois arrangé mes jettons en quarré, je conçois & je soutiens que mon quarré seroit très-réellement quarré, quand-même l'entitatule de quadrature n'y seroit point introduite. D'ailleurs si la quadrature est un être ajouté au quarré, pourquoi la configuration de cette quadrature ne sera-t-elle point encore un être ajouté à la quadrature, & la configuration de cette configuration jusqu'à l'infini ?

Revenons au vrai, & retranchons les entitatules inutiles. Pour faire des quarrés, des triangles, des cercles, en un mot des figures avec de la matiere, il ne faut que ranger différemment ses parties, les mettre au centre, à la circonférence, dans un angle, dans un plein, à droite, à gauche ; voilà des figures faites, au rebais de toutes les entitatules. En sont-elles moins réelles, quoiqu'on ne fasse point consister leur réalité dans des êtres surajoutés, mais dans les parties réelles de la matiere, qui se trouvent réellement placées tantôt d'une maniere, tantôt de l'autre, tantôt la partie A proche la partie B, tantôt loin, tantôt dans un tel voisinage, tantôt dans un autre ? On le conçoit nettement de cette maniere. CHAP. II.

Or si les essences des figures étoient autre chose que cet arrangement, il est sûr qu'on ne concevroit point de figures faites par le seul arrangement, & sans entitatules surajoutées ; car on ne sçauroit concevoir une chose sans son essence. Cette raison me paroît décisive.

Bien loin même qu'on ait besoin d'ajoûter un être nouveau pour faire une nouvelle figure, il y a une infinité de figures que l'on fait par le seul retranchement. La plus merveilleuse découpure, vous la détachez d'une feuille de vélin toute nuë. Séparez ces morceaux superflus, ôtez avec une main habile ces parties qui obscurcissent, faites certaines entailles délicates ; en tout cela je ne vois que des retranchemens & des coupures ; & je me passe fort bien du nouvel être qu'on m'offrira d'y ajouter.

Ce qu'on prouve d'une de ces modalités, il faut l'étendre à toutes celles qui sont de la même nature.

Je vais plus loin, & je l'applique à certaines qualités extérieures, qui peuvent même regarder les esprits, la ressemblance, le rapport, la proportion. Ce sont choses réelles, mais qui ne sont que les êtres mêmes ressemblans. Il y a vingt ans que personne au monde n'avoit un front, des yeux, une physionomie semblable à la mienne. Depuis ce tems-là, il est né au Pérou un homme qui me ressemble. Dira-t-on qu'une petite entité, nommée ressemblance, est partie du Pérou, a traversé les mers, est venue me choisir au milieu de tous les peuples de l'Europe, pour se planter sur mon visage ? Si l'on me répond qu'elle est restée au Pérou, & qu'il n'y a que mon confrere Américain qui ait par devers lui cet

Sect. I. être de ressemblance, j'aurai lieu de me plaindre de ce qu'on le fait plus riche que moi. Car je prétens que la similitude doit être égale pour les deux termes, qu'elle est dans l'un aussi bien que dans l'autre, & que je ne suis pas moins semblable à lui qu'il l'est à moi. Je veux donc avoir ma part à cet être nouveau ; & s'il naît un million d'hommes semblables à moi, j'aurai aussi l'avantage de me voir grossi d'un million d'êtres tout nouveaux.

Mais ne parlons point de ce genre de qualités extérieures qui ne nous importe point maintenant ; je me retranche à soutenir que pour donner à la matiere des modalités réellement différentes, il n'est pas nécessaire d'y introduire un être nouveau, mais qu'il suffit de ranger différemment ses différentes parties.

Le mouvement de la matiere semblera peut-être mériter quelque chose de plus ; mais on vient de montrer dans le chapitre précédent, que le mouvement n'est que la production successive d'un corps en différentes parties de l'espace ; comme le repos est la production continue d'un corps dans la même partie, & il est constant que, pour être produit tantôt dans un lieu, & tantôt dans un autre, un corps n'a pas un degré d'être de plus, ni de moins. Or c'est dans le mouvement que consistent les actions des corps ; c'est par le mouvement & le repos que se font les différentes configurations. Ainsi je conclus, qu'on a beau donner à un corps différentes actions & différentes modalités, on ne lui ajoûtera point de nouveaux degrés d'être.

II.

Il n'en est pas de même des actions & des modalités intérieures de notre ame. Elle est simple, elle n'a point de parties ; ce n'est donc pas l'arrangement différent de ses parties qui fait ses modalités & ses actions différentes, comme il fait les modalités différentes des corps. En quoi donc consisteront elles ? Car il est certain, & nous l'éprouvons tous les jours, que notre ame a différentes modalités. Nos connoissances, nos sentimens, nos amours changent presque continuellement, & un même instant en voit souvent naître & cesser plusieurs.

D'ailleurs ces modalités sont réelles ; & l'on ne persuadera jamais à un homme sensé qu'une connoissance & un plaisir soient un néant. C'est assez même qu'elles soient intelligibles, pour nous assurer qu'elles ne sont pas un rien. Or je ne conçois des modalités réellement différentes dans un même être qu'en deux manieres, ou parce que ce sont des arrangemens réellement différens d'un être qui a des parties réellement distinguées, ou parce que ce sont differens degrés d'être. On ne peut point dire le prémier touchant les modalités de nôtre ame, puisque l'ame n'a point de parties réellement distinguées. Disons donc que les modalités différentes de notre ame sont différens degrés d'être ; c'est-à-dire, que Dieu, qui la produit à tout moment par une conservation continuelle, la produit tantôt avec un certain degré d'être, & tantôt avec un autre ; & que lorsque, sans dépouiller l'ame de ce qu'elle avoit, il lui ajoute de nouvelles modalités, ce sont de nouveaux degrés d'être qu'il lui ajoute. Donnons un autre tour à ce raisonnement.

III.

Il y a certaines qualités qui ne changent point réellement l'ame ; la ressemblance par éxemple. L'ame de Pierre devient semblable à l'ame de Paul ; pendant ce temps-là, l'ame de Paul demeure toujours la même ; c'est Pierre qui change pour arriver au point où est arrivé Paul ; mais Paul ne change point, & il ne

Digitized by Google

ne lui vient aucun être nouveau, pour cette ressemblance nouvelle. Maintenant je n'ai pas dessein de parler de ce genre de qualités, ou, pour parler plus juste, de ces relations, de ces rapports qu'on peut appeller extérieurs : je parle des qualités qui changent réellement & intérieurement une ame.

Lorsqu'on passe d'une moindre connoissance à une connoissance plus étendue, de la douleur au plaisir, de l'indifférence à l'amour, certainement on ne demeure pas le même, on ne passe point du néant au néant, & le changement qui se fait alors, est aussi réel qu'il est intérieur. Or en quoi consiste un tel changement ?

Je comprens aisément qu'il se fait un changement réel dans la matiere, sans qu'on y introduise aucun être nouveau. La matiere a des parties réellement distinguées. On n'a qu'à arranger différemment ces parties. L'être de la matiere demeurera toujours le même ; ses arrangemens seront réellement différens. Mais pour l'ame, ce n'est plus la même chose. L'ame est un être un & simple, elle n'a point de parties, & n'est point capable de recevoir par cet endroit aucun changement. S'il se fait donc en elle un changement réel, il faut que ce soit dans son être même qu'il se fasse.

Son être qui est un & simple, ne changera jamais réellement, s'il n'acquiert une réalité, c'est-à-dire, quelque degré d'être nouveau, ou s'il ne perd quelque degré d'être ancien. Car si cet être n'acquiert rien, & s'il ne perd rien de ce qu'il avoit, je soutiens qu'il demeure le même, & qu'il ne s'y fait aucun changement réel.

Si donc l'ame n'est point immuable, & si au contraire la raison & l'expérience nous apprennent que l'ame est susceptible de changemens réels, il faut convenir que ce changement se fait par quelque degré d'être qui est ajoûté à l'ame, ou dont elle est privée ; & la différence qu'il y a sur ce point entre l'ame & la matiere, c'est que la matiere ayant plusieurs parties, est susceptible d'arrangemens réellement différens, & par conséquent de changemens réels, qui tombent sur ces différens arrangemens, & ne touchent pas le fonds de son être : au lieu que l'esprit étant un, le changement réel qui se peut faire en lui, tombe sur son être même, & que cet être ne peut changer que par quelque addition, soustraction ou substitution de degrés d'être. CHAP. II.

IV.

Voici encore quelques preuves de la même vérité. Qu'on prenne une masse de cire de vingt livres, on la trouvera toujours terminée par quelque figure, soit ronde, soit cubique &c. Mais si elle a une figure ronde, elle n'aura point la cubique ; elle ne peut pas avoir en même temps deux figures qui environnent chacune toute sa surface. On ne la fera devenir ronde qu'en lui faisant perdre la figure cubique. Comme cette matiere n'acquiert une modalité qu'en perdant une autre modalité égale, elle n'aura jamais ni plus, ni moins de modalités, quand même on l'en feroit changer à tout moment.

A l'égard de notre ame, il faut raisonner différemment, il n'est pas nécessaire qu'elle perde pour acquérir ; & pour y introduire une modalité nouvelle, il n'est point nécessaire de détruire une modalité anciennement acquise.

En effet, quelle seroit cette modalité qu'une connoissance nouvelle, par exemple, viendroit nécessairement détruire ? Seroit-ce une connoissance, ou une non-connoissance ? Il seroit ridicule de dire que c'est une non-connoissance. Car la non-connoissance est un néant de connoissance

Sect. I. sance & de réalité actuelle ; ce n'est donc point une modalité réelle. Il ne seroit pas moins ridicule de dire que cette connoissance nouvelle détruit necessairement une connoissance anciennement acquise. Nos connoissances, bien loin de se détruire, se soutiennent & se fortifient ; & c'est par l'union réciproque des connoissances nouvelles avec les anciennes que notre esprit s'étend & croît en lumiere. Notre ame n'est donc pas comme ce morceau de matiere, elle augmente en modalités réelles, elle a plus de connoissance, plus de plaisir, plus d'amour dans un temps que dans un autre. Elle augmente donc en réalités, elle augmente donc en degrés d'être.

V.

Quoique cette masse de matiere qu'on suppose avoir une figure ronde, n'ait pas en même temps la figure cubique, elle en contient néanmoins toute la réalité. Car pour faire une figure nouvelle avec de la cire, il ne faut que ranger différemment ses différentes parties. Ce morceau de cire a une infinité de parties différentes, qui peuvent être rangées en rond, en quarré, en triangle ; il a donc tout ce qu'il faut pour faire une figure cubique ; quoiqu'il n'ait point actuellement cette figure cubique, il a toutes les piéces nécessaires pour la composer ; il la contient équivalemment ; il n'est point nécessaire pour la former, d'y introduire aucun être nouveau. Par conséquent quoique ce morceau de cire n'ait point encore la figure cubique, il en contient toute la réalité.

Non seulement le morceau de cire contient toute la réalité de la figure cubique qu'il n'a pas, mais il contient même, pour le dire en passant, il contient, dis-je, dans son sein une infinité de figures plus petites que cette grande figure dont il est terminé & environné.

Car n'est-il pas vrai qu'au milieu de ce morceau de cire, ou d'une autre matiere brute & mal figurée, un Sculpteur habile a l'art de trouver une statue plus belle que celle de Jupiter Olympien de Phidias ? Pour travailler cette statue, le Sculpteur y met-il quelque chose du sien ? Y fait-il entrer quelque être nouveau ? Elle y est cette statue, & pour l'y découvrir on ne fait qu'enlever certaines parties de matiere dont elle étoit cachée.

Bien plus, sans emploier la force & le ciseau, si Dieu le vouloit ainsi, ne pourroit-il pas nous l'y faire appercevoir ? S'il faisoit percer notre veue jusques dans le sein obscur de cette masse, s'il déroboit à nos yeux tout ce que le Sculpteur devroit en retrancher, s'il ne ne nous montroit que ce que le Sculpteur devroit épargner & mettre à découvert, ne verrions-nous pas une statue toute formée ; & ne la verrions-nous pas incomparablement plus belle que si elle avoit été fabriquée par la main d'un homme, toujours peu habile, & avec des instrumens grossiers & défectueux ?

Que dis-je une statue ? Par le même moien si Dieu vouloit nous faire envisager tantôt certaines parties de cette matiere, & tantôt nous en cacher d'autres, ou s'il nous faisoit distinguer par nos yeux ce que le Sculpteur sépare avec le ciseau, ne nous y feroit-il pas appercevoir des pyramides, des cubes, des obélisques, des colomnes, plusieurs colomnes mêmes, un ordre entier d'Architecture, tous les ordres que la Grece & l'Italie ont jamais inventés, & encore beaucoup d'autres, avec leurs ornemens différens, & une infinité d'autres configurations, combinaisons, arrangemens ? En sorte que si Dieu vouloit nous découvrir successivement toutes les merveilles qui sont cachées dans la plus petite partie de la matiere, il lui faudroit une éternité pour les épuiser, parce

Digitized by Google

ce que la matiere étant divisible à l'infini, elle offre une infinité de faces, sous lesquelles elle peut être apperçûë.

La plus petite portion de matiere & la plus mépriſable en apparence contient donc des merveilles capables de ſurprendre & de ravir les plus grands eſprits. Je dis plus, & c'eſt ce que j'ai maintenant en vûe ; elle contient tout ſon être, & la réalité dont elle eſt ſuſceptible, ſuivant le cours de la nature. Car cette portion de matiere ne peut avoir que de deux ſortes de figures (je dis la même choſe de ſes autres qualités qui dépendent de la diſpoſition des parties) ou des figures qui terminent & environnent toute ſa ſurface, ou des figures plus petites, & que l'on peut faire en la taillant & l'inciſant. A l'égard de ces dernieres, on vient de montrer qu'elle les contient toutes ; à l'égard de la grande figure qui environne toute la maſſe & la termine, il ne peut y en avoir qu'une à la fois. Mais quoique cette portion de matiere n'ait point actuellement d'autre figure que celle-là, on a montré qu'elle avoit toute la réalité des autres figures, & qu'afin qu'elle reçût une figure nouvelle, il ne falloit ajoûter aucun être nouveau : & de-là je conclus que chaque portion de matiere contient de tout tems toute ſa réalité. Il n'en eſt pas de même de nos ames.

Si Dieu a voulu donner à la matiere le caractere d'un être qui a reçû tout d'un coup toute ſa réalité, il a voulu donner à l'ame celui d'un être qui peut croître ou décroître en être, & qui doit n'acquerir ſa plenitude qu'avec ſucceſſion & par degrez.

VI.

C'eſt une choſe inconteſtable que nos ames augmentent en degrés d'être ; & à qui voudra en douter, je lui demanderai s'il poſſede autant de bonheur maintenant qu'il eſpere en poſſeder dans le ciel ; ou s'il croit que le bonhur qu'il recevra dans le ciel, eſt un néant, ou un être. Nous ſentons que nos penſées varient, nos plaiſirs, nos amours ; & la foi nous apprend que l'amour de Dieu s'enflamme & ſe fortifie dans le cœur. CHA. II.

Or ces nouvelles penſées, ces nouveaux degrez d'amour étoient-ils auparavant dans l'ame, ou n'y étoient-ils pas ? On ne dira pas qu'ils y étoient, puiſqu'on ſuppoſe qu'on vient de les y mettre. Tout ce qu'on pourroit dire, c'eſt qu'ils y étoient équivalemment. Mais ce ſeroit une penſée abſurde & intolerable.

Un homme privé de l'amour de Dieu auroit donc un être équivalent, c'eſt-à-dire, un être auſſi bon & auſſi parfait (car le mot d'équivalent ſignifie cela) qu'un juſte qui a la charité répandue dans le cœur par l'operation du S. Eſprit. Un juſte qui auroit un degré inferieur & de juſtice & de lumiere, auroit donc dans l'ame quelque choſe d'égal à ce haut degré de perfection, où ſont arrivez les Saints les plus diſtinguez. Enfin un bienheureux dans le ciel n'auroit aucun avantage ſur un homme qui habite cette terre de malediction & de tenebres, puiſque celui-ci auroit un ame, dont l'être vaudroit tout autant, qui ſeroit par conſequent auſſi eſtimable, auſſi bienheureuſe, auſſi parfaite, que celle du Bienheureux.

Puis donc qu'un homme qui acquiert l'amour de Dieu, ou qui l'acquiert dans un degré plus éminent, n'avoit point auparavant cet amour, puiſqu'il n'avoit pas même un être équivalent, il s'enſuit qu'il augmente en être, & que ſon être par conſequent acquiert de nouveaux degrez ; & c'eſt là tout ce que je prétens ici montrer, que pour acquerir ces ſortes de modalitez dans l'ame, il faut acquerir de nouveaux degrez d'être.

Digitized by Google

Sect. V. Au reste si quelqu'un, suivant les principes d'une autre Philosophie, prétendoit la même chose touchant les corps c'est-à-dire, que les corps ne peuvent non plus acquérir de nouvelles modalités, sans acquérir de nouveaux degrés d'être, des qualités, des entités nouvelles; je ne croirois pas ce sentiment conforme à la raison, mais je le croirois très-favorable à ce que je viens d'avancer touchant les modalités spirituelles. Car si l'on dit que les corps n'aquierent des modalités nouvelles qu'en acquérant de nouvelles réalités, de nouveaux degrés d'être, pourquoi à plus forte raison ne diroit-on pas la même chose de notre ame? Je ne crains donc rien de la part de ceux qui soutiendroient cette opinion.

Il y a plus à craindre de la part de ceux qui croient que les corps acquierent de nouvelles modalités, sans acquérir de nouveaux degrés d'être, & qui voudroient en conclure la même chose à l'égard de l'ame. C'est pour réfuter cette consequence que j'ai crû devoir m'étendre, pour examiner la différence de l'un & de l'autre. Cette matiere reviendra en plus d'un endroit; &, à force de l'éxaminer, peut être réussira-t-on à la mettre dans son jour.

CHAPITRE III.

De la Prémotion physique dans la production des actions spirituelles considerées en général selon leur être physique.

LE principe que je viens de déduire dans le chapitre précédent, me paroit assez solide, pour pouvoir entrer dans quelques démonstrations, auxquelles je vais donner la forme suivante.

DEMANDE.

Je suposeune intelligence créée, qui, outre ce qu'elle avoit, acquiert encore une modalité de plus; une intelligence qui n'avoit que la puissance d'aimer Dieu, & qui forme un acte de cet amour: une intelligence qui n'avoit qu'un amour de Dieu fort foible, & qui en forme un acte plus fort & plus élevé.

LEMME.

Cette intelligence qui, selon la suposition, acquiert une modalité de plus, acquiert un nouveau degré d'être; elle augmente en être; elle en a plus depuis qu'elle a cette modalité, que lorsqu'elle ne l'avoit pas. Dans le moment A. elle n'avoit simplement que le pouvoir d'aimer Dieu; dans le moment B. elle forme un acte de cet amour. Dans le moment B. elle n'avoit qu'un amour encore fort petit & fort foible; dans le moment C. elle forme un acte d'amour plus grand & plus fort.

Or il est certain que c'est quelque chose de plus d'aimer Dieu actuellement, que de pouvoir l'aimer simplement; que c'est quelque chose de plus de l'aimer plus fortement, que de l'aimer plus foiblement. Ce quelque chose n'est pas par conséquent un néant, un rien, une chimere; mais un être, une réalité; & par consequent cette intelligence a dans ce moment une réalité & un être de plus qu'elle n'avoit le moment d'auparavant; elle est augmentée en être, elle en a plus. Il n'est pas nécessaire d'insister plus long-temps sur ce lemme, tout le chapitre précédent en fait la preuve.

PRINCIPE.

On ne donne point ce qu'on n'a point.

COROLLAIRE.

Par conséquent on ne donne point plus que l'on n'a.

Au

Autre Corollaire.

Si un être créé augmentoit tout seul son être, il se donneroit plus qu'il n'a.

Pour augmenter tout seul son être, il faudroit que n'aiant eu, par exemple, que quatre degrés d'être dans le moment A, il fît en sorte tout seul d'en avoir cinq dans le moment B. Or si cela étoit, il se donneroit plus qu'il n'a; car il se donneroit un degré d'être plus qu'il n'avoit. Par conséquent jamais cet être n'augmentera tout seul son être.

Theoreme I.

Jamais une intelligence ne se donnera toute seule une modalité, telle qu'on la suppose dans la demande.

Demonstration.

Jamais un être créé n'augmentera tout seul son être, comme on vient de le montrer. Or si une intelligence créée, qui n'a simplement que la puissance d'aimer Dieu dans le moment A, formoit de plus toute seule un acte de cet amour dans le moment B. ou si, n'aiant qu'un amour foible, elle en formoit toute seule un plus fort, elle augmenteroit son être toute seule, comme il est visible par le lemme. Par conséquent jamais une intelligence ne se donnera toute seule une modalité, telle qu'on l'a supposée dans la demande.

Mais ne pourroit-on point conclure de cette démonstration, que même avec le secours de Dieu, l'ame ne produira point une telle action? Car, dira-t-on, c'est Dieu qui ajoûtera ce nouveau degré d'être à l'ame, & qui l'opérera en elle, & ce ne sera point elle qui opérera. Cette conséquence n'est pas juste, & ne suit point de ce qu'on vient d'avancer.

Il ne faut pas s'imaginer que, lorsque Dieu fait agir notre ame qui a la puissance simple d'agir, il mette simplement en elle cette action, comme il a mis la puissance; en sorte que la puissance & l'action soient deux êtres à part, deux êtres isolés, pour ainsi dire, & indépendans l'un de l'autre. Ce seroit une étrange illusion de le concevoir ainsi; l'ame ne seroit plus active, & il n'y auroit plus entre elle & les êtres inanimés cette étonnante difference que la foi & la raison nous obligent d'y reconnoître. CHAP III.

Lors donc que Dieu opere une action dans l'ame, c'est par la même, c'est par notre puissance qu'il la fait opérer. Dés notre naissance, Dieu a mis dans nôtre ame certains degrés, & lorsqu'il veut nous faire agir de nouveau, ce sont ces degrés d'être mêmes qu'il met en œuvre, qu'il dévelope, qu'il étend, auxquels il supplée & ajoute ce qu'il lui plaît; mais en sorte toujours que c'est par eux & en eux qu'il opere ce qu'il opere en nous, que ces degrés contribuent du leur, qu'en un mot il fait que c'est notre ame même qui agit, qui opere réellement & physiquement; mais ce n'est pas le lieu de parler plus au long de l'activité de l'ame, il faudra en traiter en particulier.

Recevons à notre théoreme; ceci m'en fait naître une nouvelle preuve.

Avec le moins tout seul on ne fait pas le plus; car une cause doit contenir son effet; &, si elle produit toute seule son effet, elle doit le contenir totalement & parfaitement, en contenir tout l'être, toute la perfection, être aussi parfaite, & avoir tout autant d'être avant que de l'avoir produit, qu'après.

Or avoir simplement la puissance d'aimer Dieu, sans l'aimer véritablement & effectivement, c'est quelque chose de moins que d'avoir la puissance de l'aimer & de plus l'aimer. Autrement un enfant qui naît avec la puissance d'aimer Dieu, auroit autant de perfection, de bonté, &

Digitized by Google

Sect. I. par conséquent d'être : (car la perfection & la bonté ne vont jamais sans l'être) cet enfant, dis-je, auroit autant de bonté & d'être que le juste le plus parfait. Autrement encore les actes d'amour de Dieu n'ajoûteroient rien à la puissance de l'aimer toute simple & toute nue.

De même aussi avoir un foible amour de Dieu seulement, c'est quelque chose de moins que d'en avoir un plus fort ; par conséquent avec cette puissance séparée de l'acte, jamais on ne fera un acte d'amour de Dieu, tandis qu'elle sera toute seule, & que Dieu ne lui donnera pas un secours supérieur ; & de même avec ce degré d'amour plus foible, tandis qu'il sera seul & sans autre secours, on ne formera pas un amour plus fort.

Theoreme II.

Jamais une intelligence créée ne se donnera toute seule ses déterminations.

Le théoreme précedent est la preuve de celui-ci ; car nos déterminations sont réellement nos actions mêmes. Ainsi avoir prouvé que l'intelligence ne se donne point seule ses actions, c'est avoir prouvé qu'elle ne se donne point aussi toute seule ses déterminations. Cependant comme l'on pourroit peut-être penser que, si l'ame ne produit pas toute seule ses actions, au moins produit-elle seule la détermination de ses actions, pour mettre cette preuve à couvert des subterfuges & des subtilités, suivons-les jusques dans leurs retranchemens. Je procede donc ici comme sur le précedent théoreme. La preuve de l'un fera la preuve de l'autre.

Demande.

Je suppose une intelligence finie & créée, qui dans le moment A. ne se soit point encore déterminée à une action, & qui dans le moment B. s'y détermine : cette intelligence a dans le moment A. la puissance de se déterminer, elle a même, je le suppose, tout ce qu'il lui faut pour pouvoir se déterminer ; mais elle n'a point encore cette détermination actuelle, elle ne l'aura que dans le moment B. Ainsi dans le moment B. outre tout ce qui étoit dans l'ame dans le moment A. la détermination sera encore par dessus.

Lemme.

Cette détermination actuelle ajoûtée à la puissance de se déterminer est un être de plus, qui fait qu'une intelligence créée & finie augmente en être de ce côté-là. La preuve de ce lemme est démonstrative.

Cette détermination actuelle ajoûtée est une modification réelle de notre intelligence. Or ajoûter une modification réelle à notre intelligence, outre ce qu'elle avoit, c'est lui ajoûter un nouveau degré d'être, comme on l'a montré dans le chapitre précedent.

Qu'on pense tout ce qu'on voudra sur la maniere dont nous formons nos amours déterminés ; qu'on dise simplement que Dieu ne nous a donné en naissant que le pouvoir d'aimer & de nous déterminer ; sans doute que c'est quelque chose de different de pouvoir simplement se déterminer, & d'être actuellement déterminé. Qu'on soutienne de plus que Dieu nous a donné tout l'être de notre amour, & que c'est à nous à le déterminer ; au moins donc faut-il le déterminer, & cette détermination est quelque chose de different de cet amour indéterminé. Qu'on prétende que Dieu nous a donné une impression vers lui, & que c'est à nous ou à la suivre, ou à l'arrêter en nous bornant à la créature ; au moins est-ce quelque chose de vouloir suivre cette impression d'amour, ou de vouloir l'arrêter. En un mot quelque sentiment que l'on tienne sur ce point, on ne peut disconvenir qu'une

qu'une intelligence ne change, & ne change réellement, lorsque du pouvoir de se déterminer elle passe à une détermination actuelle. Cette détermination actuelle, qui n'étoit pas dans une intelligence au moment A. & qui y est au moment B. est-ce un néant, ou un être? Est-ce une action réelle, ou un néant d'action? Cette intelligence bornée acquiert-elle une réalité qu'elle n'avoit point, en formant cet acte qu'elle n'avoit point? Acquiert-elle un être plus considerable au moment qu'elle acquiert une détermination plus forte & plus violente?

Si cette détermination actuelle n'est rien, si c'est un néant, n'en parlons plus. Il sera inutile de se déterminer, ou de ne pas se déterminer; il sera inutile de faire des actes de vertu, on n'en deviendra pas meilleur, on n'en deviendra pas plus parfait; car la bonté & la perfection sont des proprietés inséparables de l'être, & qui ne peuvent augmenter sans que l'être augmente. Si cette détermination n'est rien, ce n'est donc rien de se déterminer à aimer Dieu, ou les Créatures, la justice ou l'injustice, Jesus-Christ ou Bélial.

C'est quelque chose de réel, dira-t-on; mais il ne s'ensuit pas pour cela que l'intelligence, qui a une détermination qu'elle n'avoit pas, ait un être nouveau qu'elle n'avoit pas. Car, dira-t-on, c'est aussi une chose réelle qu'un morceau d'argile soit converti en un vase d'honneur, ou en un vase d'ignominie; & cependant le même être de l'argile demeure toûjours sans addition ni diminution dans tous ces changemens. Un vaisseau qui suit le courant d'un fleuve est déterminé à aller vers un bord ou vers un autre bord; cette difference est quelque chose de réel, cependant, dira-t-on, le vaisseau n'a point un être de plus.

J'en conviens; mais il seroit bien étrange de raisonner des intelligences sur le pied des êtres corporels. Ce qui fait que dans les corps ces changemens sont réels, & ces déterminations véritablement differentes, c'est ce que ces êtres ont des parties réellement differentes, & qu'ils sont par conséquent susceptibles d'arrangemens réellement differens. On prend un morceau d'argile, on le divise, on met telle partie à droit, telle autre à gauche, on les déplace, on les remue. Un vaisseau de même, par le moien du gouvernail, on lui fait souffrir tous ces changemens, on le conduit tantôt vers telle partie du fleuve, & tantôt vers un autre. Ces differences sont réelles, quoi qu'il n'y ait point d'être ni ôté, ni ajoûté; ce sont seulement des arrangemens differens des differences parties des corps. Mais l'esprit n'a point de parties réelles, il ne change donc point réellement par les divers arrangemens des parties. Ce n'est point en cela que consiste la réalité de ses déterminations. Il faut donc que ces déterminations, si elles sont réelles, soient des degrés d'être réellement differens; car on ne connoît que ces deux manieres de changer réellement, ou de recevoir divers arrangemens, réellement differens selon ses differentes parties, sans avoir un être different; ou d'avoir quelque dégré d'être réellement different. CHAP. III.

Lors donc qu'une intelligence qui n'avoit que le pouvoir de se déterminer dans le moment précedent, a de plus une détermination actuelle, elle a un être de plus qu'elle n'avoit.

Qu'on y prenne garde, le pouvoir d'agir & de se déterminer subsiste dans notre ame, lors même qu'elle n'use point de sa raison, lorsque nous sommes endormis, lorsque nous y pensons le moins; mais l'actuelle détermination, mais une action déliberée est quelque chose de plus que ce pouvoir, & c'est quelque chose de

SECT. I. réel. Car ce pouvoir d'agir ou de ne pas agir, de se déterminer ou de ne pas se déterminer, subsiste aussi, lors même qu'actuellement nous nous déterminons; &, outre ce pouvoir, il faut bien que, lors qu'actuellement nous nous déterminons, il y ait quelque chose de plus que ce pouvoir, il faut bien qu'il y ait quelque réalité actuelle. S'il n'y avoit rien, il n'y auroit rien qui distinguât l'un d'avec l'autre, il n'y auroit nulle difference réelle entre avoir ce pouvoir sans en user, & l'avoir, & de plus actuellement en user. Je m'étens trop sur une matiere qu'il faudra expliquer encore dans la suite: mais ceci est important, & j'en tire la démonstration du théoreme proposé.

DEMONSTRATION.

Jamais une intelligence créée n'augmentera toute seule son être. C'est un principe établi dans l'autre démonstration. Or si une intelligence qui n'a simplement que la puissance de se déterminer, & qu'on suppose indéterminée dans le moment A. formoit toute seule dans le moment B. une détermination, elle augmenteroit son être toute seule. Car un être ajoûté à un être fini, le rend plus grand & l'augmente. Elle ajoûteroit au pouvoir de se déterminer, qui est réel & par conséquent un être, elle y ajoûteroit, dis-je, une détermination actuelle qui est réelle, & un être de plus que ce simple pouvoir, selon le lemme. Par conséquent jamais une intelligence créée ne se donnera toute seule une détermination actuelle, telle qu'on l'a supposée dans la demande.

THEOREME III.

Il faut admettre la prémotion physique.

Pour parvenir à démontrer cette vérité, je fais encore differentes remarques.

La prémotion physique est une opération de Dieu qui produit physiquement, qui détermine l'action de la créature; & qui, lorsqu'il s'agit de l'action d'une créature raisonnable, la détermine de maniere qu'elle fait que c'est la créature même qui se détermine à agir.

LEMME I.

Des deux théoremes que j'ai mis en avant, il est aisé de conclure que la créature a besoin pour agir & se déterminer, d'un secours de Dieu physique, (c'est-à-dire, d'un secours qui agisse par maniere de cause réelle & efficiente) puisque jamais la créature seule ne formera ses actions & ses déterminations.

Que ce soit Dieu qui opere physiquement & immédiatement en elle pour la secourir, & non pas une autre créature, c'est ce qu'on accordera sans difficulté; peut-être pourrai-je le prouver dans le chapitre suivant.

LEMME II.

Si la créature a besoin pour agir & se déterminer, du secours de Dieu, ou c'est Dieu qui fait que la créature se détermine, ou c'est la créature qui détermine le secours dont elle a besoin.

Il n'y a point de milieu entre les deux membres de cette alternative, parce que ces deux causes agissent toûjours de concert, il n'est pas possible de dire qu'elles agissent ainsi par hazard; il faut donc que la détermination vienne de l'une à l'autre.

On parlera encore de ceci dans le chapitre dernier de cette section.

LEMME III.

Ce n'est point la créature qui détermine le secours de Dieu.

Si la créature détermine le secours de Dieu, il y a en elle une détermination qu'elle se donne toute seule, savoir, celle par

Digitized by Google

par laquelle elle détermine ce discours de Dieu. Car ou elle se donne seule cette premiere détermination, ou elle la reçoit du secours de Dieu. Elle ne la reçoit pas du secours de Dieu, puisque c'est par elle qu'elle détermine le secours de Dieu. On ne reçoit pas la détermination de ce à quoi on la donne. D'ailleurs on prétend que ce secours de Dieu ne détermine point la volonté; donc la volonté ne reçoit point d'un tel secours cette détermination; donc elle se la donne toute seule. Or il est faux par le théoreme précedent, qu'il y ait une détermination que la volonté se donne toute seule. Donc il est faux que la volonté détermine le secours de Dieu; donc c'est le secours de Dieu qui fait déterminer la volonté.

En effet, si le secours de Dieu ne détermine pas la volonté, & qu'au contraire la volonté détermine le secours de Dieu, il faut que la volonté ajoûte cette détermination au secours de Dieu; & comme la détermination est une réalité, il faut que la volonté ajoûte une réalité au secours de Dieu, il faut par conséquent que la volonté toute seule augmente son être, car elle augmente de cette détermination qu'elle ajoûte au secours de Dieu. Or jamais la volonté n'augmentera seule son être. Donc jamais elle ne déterminera le secours de Dieu.

De plus, afin que la créature déterminât le secours de Dieu, il faudroit que la détermination précedât celle du secours de Dieu; car l'effet doit préceder la cause. Si donc la créature, en se déterminant, produit la détermination du secours de Dieu, il faut que la détermination de la créature précede la détermination du secours de Dieu.

Or c'est ce qu'on ne peut soûtenir.

Je demande si la détermination de la créature qui précede le secours de Dieu, est faite avec le secours de Dieu ou non. On ne peut pas dire que cette détermination de la créature soit faite sans le secours de Dieu, & par la créature toute seule; c'est ce que nous avons détruit par le second théoreme. Donc cette détermination de la créature qui précede le secours de Dieu, est faite avec le secours de Dieu. Si cette détermination de la créature qui précede le secours de Dieu, est faite avec un secours de Dieu, ce doit être avec un secours different de celui-là. Car celui qui est déterminé par la créature, attend la détermination de la créature pour la secourir; il ne la secourt donc que posterieurement à sa détermination. L'autre secours au contraire, avec lequel elle auroit formé cette détermination, l'auroit déja secourue, il auroit influé dans cette détermination, il est donc antérieur à l'autre. Or sur ce second on demandera, comme sur le premier, si c'est la créature qui le détermine encore. Par-là on remontera jusqu'à l'infini, ou plûtôt jamais on ne pourra trouver la premiere détermination de la créature qui détermine le secours de Dieu. CHAP. III.

Enfin ce premier point de détermination, le mouvement le plus léger & le plus délicat, le plus petit acte, un souffle pour ainsi dire, un rayon de volonté, c'est toujours un être ajoûté à la puissance, dont Dieu qui est l'être des êtres doit être l'auteur & la cause premiere. Par conséquent ce doit être l'effet de l'opération de Dieu, bien loin d'être la cause qui fasse que Dieu opere. Ce n'est donc point la créature qui détermine le secours de Dieu, c'est Dieu qui en secourant la créature, fait qu'elle se détermine.

Aprés ces lemmes le théoreme en question ne souffre point de difficulté.

Demonstration.

La prémotion physique est une opération de Dieu qui opere physiquement dans

Sect. I. dans la creature, & qui fait qu'elle se détermine.

Or selon le premier lemme la creature a besoin du secours de Dieu qui opere physiquement en elle.

Selon le troisiéme lemme ce secours fait que la creature se détermine.

Par consequent il faut remettre la prémotion physique, c'est ce qui étoit à démontrer.

S. Thomas. 1. p. q. 105. a. 5. & q. 3. *de potent.* a. 7. & ailleurs, se sert de cette preuve, tirée de l'*être*, quoiqu'il prenne un tour different.

CHAPITRE IV.

Continuation de la même matiere, touchant la production des actions spirituelles.

Lemme I.

Je suppose dans ce chapitre ce qui a été suffisamment déduit dans le précedent.

Quiconque a le pouvoir d'agir & de se déterminer, n'a pas pour cela l'action & la détermination même.

L'action & la détermination sont quelque chose de réel qui encherit sur le pouvoir simple d'agir & de se déterminer.

Il y a donc de la difference entre avoir tout ce qui est necessaire pour pouvoir agir, & avoir tout ce qui est necessaire pour agir en effet. L'un regarde le pouvoir, en qualité de pouvoir; l'autre regarde l'action même, en ce qu'elle ajoûte au pouvoir. Ce qui fait qu'il y a une difference réelle entre un homme qui a le pouvoir d'agir, sans agir; & un homme qui a le pouvoir d'agir, mais qui de plus agit.

De cette verité j'en tire une seconde. Une ame a le pouvoir d'agir, elle a le pouvoir de se déterminer, un pouvoir réel, véritable, positif; cependant elle n'a point encore l'action & la détermination. Cette ame a quelque chose; mais il lui faut encore quelque chose de plus. Elle n'est point néant de pouvoir; mais elle n'a pas encore entierement ce qu'il lui faut pour qu'elle ait l'actuelle détermination. Or ce qu'il lui faut est réel. C'est donc quelque degré d'être actuel, on l'a prouvé suffisamment. Par consequent elle n'agira point, elle ne se déterminera point, que cette réalité ne lui vienne de quelque part.

Lemme II.

Si c'est la volonté créée qui détermine l'operation de Dieu, il faut qu'il y ait quelque degré d'être qui soit formé par la volonté seule.

Ce qui détermineroit le secours de Dieu, ce seroit la détermination de la volonté. Or cette détermination, selon ce systeme, viendroit de la volonté toute seule. Cette détermination d'ailleurs seroit quelque chose de réel, quelque degré d'être. Donc, si c'étoit la volonté créée qui déterminât le secours de Dieu, il faudroit qu'il y eût quelque degré d'être formé par la volonté toute seule. Ce raisonnement a plusieurs parties, je les examinerai toutes en particulier.

I. Ce qui détermine le secours de Dieu n'est pas un rien, un néant. Rien ne fait rien; il ne détermine donc pas le secours de Dieu.

Ce qui détermine actuellement & formellement le secours de Dieu est donc un être; & ce ne peut être autre chose que la détermination même de la volonté. Car ce ne peut être ou que la volonté même, comme indéterminée, entant que faculté & puissance; ou la volonté entant que déterminée, c'est-à-dire son action, sa détermination. Ce qui détermine formellement

Digitized by Google

lement le secours de Dieu n'est pas la volonté même, entant qu'indéterminée ; ce seroit une contradiction manifeste de dire que la volonté entant qu'indéterminée à telle ou à telle action, détermine le secours de Dieu à telle action plûtôt qu'à telle autre.

Si donc la volonté détermine le secours de Dieu, ce n'est qu'en se déterminant elle même ; & c'est de quoi ne disconviendront pas ceux qui soutiendroient ce sentiment, puisqu'ils ne le soûtiendroient que dans le dessein de montrer combien la volonté se détermine avec souveraineté & avec maîtrise. Par conséquent ce qui détermineroit le secours de Dieu, ce seroit la détermination de la volonté,

II. Cette détermination de la volonté qui détermineroit l'action de Dieu, ne seroit point déterminée elle-même, selon ce système, par une autre opération de Dieu prédeterminante ; autrement ce seroit retomber dans le Thomisme qu'on veut éviter.

D'ailleurs cette détermination de la volonté qui détermineroit le secours de Dieu, cette détermination, dis-je, en qualité de détermination, ne seroit point opérée par le secours même qu'elle détermine. Car ce secours déterminé par la volonté est indéterminé par lui-même. Or comment un secours indeterminé opéreroit-il la détermination de la volonté à telle ou telle action ? On ne donne point ce qu'on n'a point. De plus, comment ce secours donneroit-il à la volonté ce qu'il reçoit d'elle ? Une chose ne peut en même temps être cause & effet sous un même regard. Le secours divin, selon ce système, recevroit sa détermination de la volonté ; il ne donnoit donc pas à la volonté sa détermination. Cette détermination de la volonté, en qualité de détermination, seroit donc de la volonté seule.

III. Cette détermination, qu'on subtilise tant qu'on voudra, qu'on l'exténue, qu'on la décharne, pour ainsi dire, qu'on la réduise à tout ce qu'on peut imaginer de plus mince & de plus délicat, cette détermination, dis-je, en qualité de détermination ; est toûjours quelque chose de réel, c'est toujours quelque chose de plus que le pouvoir seul de se déterminer ; & pour passer de ce pouvoir à ce plus petit point de détermination, il faut avoir acquis quelque chose ; pour avoir ajouté une détermination réelle à ce qui étoit réellement indéterminé, c'est-à-dire, sans détermination, il faut avoir ajouté quelque petit degré de réalité & d'être. CHAP. IV.

Par conséquent comme dans ce système, la détermination seroit de la volonté toute seule, il y auroit quelque petit degré d'être qui ne viendroit que de nous.

LEMME III.

On conçoit sans beaucoup de peine que Dieu opérant dans l'ame tout ce qu'elle a d'être, de connoissance, & d'amour, peut faire en sorte qu'un de ces degrés d'être influe réellement dans la production d'un autre, qu'une ancienne connoissance influe dans la production d'une nouvelle, que les degrés qui étoient anciennement dans l'ame, cooperent & contribuent avec ce que Dieu y ajoute pour former une nouvelle action, qu'en un mot Dieu donnant à l'ame tout ce qu'elle a de réalité, il fasse neanmoins que ses actions réelles & positives soient réellement, physiquement, immédiatement produites par l'ame même.

Mais ici c'est toute autre chose ; il faut du neuf, il faut que l'ame ajoute à ce qu'elle a reçû ; il faut qu'elle forme toute seule un degré d'être plus qu'elle n'avoit ; c'est une suite necessaire de l'opinion que je réfute.

La production de ce nouveau degré d'être

Sect. I. d'être est toute differente des productions que nous voyons dans la nature corporelle. Un corps produit un autre corps, mais cette production se termine enfin à un arrangement different des parties de la matiere qui se fait par le mouvement & le repos, sans qu'il soit besoin d'ajouter aucun degré d'être à ceux qui étoient dans le monde corporel. C'est dans la seule difference d'arrangement que consiste la difference qu'il y a entre un édifice tout formé, & l'amas de tous les matériaux de cet édifice. Mais dans le point que nous traitons, il n'en est pas de même. L'ame est augmentée; un nouveau degré d'être s'éleve dans le monde; & il s'ensuit de l'opinion que je réfute, que c'est l'ame seule qui lui donne naissance.

LEMME IV.

S'il s'éleve un nouveau degré d'être dans le monde; & que notre ame seule en soit la cause, il faut que notre ame ait le pouvoir de tirer un être du néant: ce que l'on ne peut soutenir. N'oublions pas la difference qu'il y a entre la production de cet être & celle d'un corps. Un morceau de cire rond contient toute la réalité de la figure quarrée, il ne s'agit que d'un arrangement nouveau; au lieu qu'une ame qui n'a pas encore cet être, n'en contient pas pleinement toute la réalité; car cet être augmentera l'ame.

Un corps d'une figure ronde contient pleinement d'une maniere équivalente une autre figure, le morceau de cire rond contient équivalement la figure quarrée; mais une ame ne contient point cet être nouveau dans toute son étendue; elle contient bien quelque chose qui doit influer dans la production de cette action nouvelle; elle contient un vrai pouvoir, un pouvoir actif & réel; mais elle ne contient point encore totalement cette action nouvelle.

De là vient aussi qu'un corps qui n'a pas encore telle figure, est aussi parfait réellement que s'il l'avoit déja, parce qu'il la contient équivalement, & qu'il a autant d'être, au lieu que l'on conçoit que cette ame n'est pas aussi parfaite réellement, & n'a pas autant de degrés d'être, lorsqu'on la suppose sans action, que lorsqu'on la suppose en action, puisque cette nouvelle action demande quelque nouveau degré d'être ajouté à la puissance simple d'agir.

Or si l'ame avant que d'agir ne contient point encore totalement l'être de son action même dans toute son étendue, il faut que si elle produit toute seule cet être, elle le tire du néant, au moins en quelque chose. Car ou elle le tire du néant, ou d'elle même. Elle ne le tirera pas totalement d'elle même, puis qu'elle ne le contient pas totalement; puisqu'elle n'a pas encore autant d'être qu'elle va en avoir, lorsqu'elle aura cette action, & qu'il n'y a que celui qui peut faire les choses de rien, qui puisse aussi de moins faire plus.

Il faut donc qu'autant qu'il s'en faut qu'elle ne contienne cet être totalement, autant elle le tire du néant. Il faut qu'elle tire du néant ce qui lui manque pour avoir l'action, lorsqu'elle n'a que le pouvoir, & par conséquent que l'ame ait puissance de tirer du néant certains degrés d'être, & qu'elle use à tout moment de cette puissance.

LEMME V.

Or c'est ce qui repugne à toute raison.

Car 1. si l'ame a la vertu de tirer du néant certains degrés d'être, ou ce qui revient au même pouvoir, si avec moins elle a la vertu de faire plus toute seule, elle produira des estres à l'infini; car la seule difficulté qu'il y ait, est de faire pas-

ser

ſſer du néant à l'eſtre, & de donner l'éxiſtence à ce qui n'éxiſtoit ni formellement ni équivalement: Cette difficulté une fois levée, il n'en coute pas plus pour un être, que pour en produire deux, trois, mille, une infinité. Quiconque pourra tirer du néant un pied cube de matiere, pourra en tirer auſſi un ſecond; car qui l'en empêchera? Pourquoi celui-là, & non pas celui-ci? Pourquoi ne pourra t-il pas dans le moment B. ce qu'il a pu dans le moment A? Il en pourra tirer de même un troiſiéme, un quatriéme à l'infini. Le néant ne s'épuiſe point non plus que l'eſtre. Il n'eſt donc pas poſſible de concevoir aucunes bornes qui arrêtaſſent l'ame dans la production infinie des eſtres, ſi on lui accordoit un tel pouvoir.

2. Si l'ame produiſoit ainſi ces eſtres, ce ſeroit en agiſſant, & en ſe déterminant par conſéquent à agir. Car ce qui n'agit pas ne produit pas. Or c'eſt de ſes actions & de ſes déterminations mêmes qu'il s'agit; c'eſt de la faire paſſer de la puiſſance d'agir à l'action même. Il faudroit donc que l'ame agît & ſe déterminât pour produire ſes déterminations & ſes actions qu'elle auroit à produire toute ſeule; & il faudroit encore qu'elle agît & ſe déterminât à produire ſes autres déterminations, ainſi juſqu'à l'infini, ſans qu'on pût jamais trouver le commencement de ſon action & de ſa détermination; commencement qu'il faut néanmoins trouver, afin que non agiſſant, elle commence à devenir agiſſante.

3. Si l'ame produiſoit ainſi de nouveaux degrés d'eſtre, ce ſeroit une cauſe qui produiroit plus qu'elle ne contient; elle donnera plus qu'elle n'a; elle augmenteroit ſeule ſon eſtre. Or c'eſt ce qui eſt abſurde. Elle ne tire donc point des eſtres du néant. Tout eſtre qui s'éleve dans le monde, ſoit dans les corps, ſoit dans les eſprits, nous devons le reconnoître comme l'ouvrage de celui qui eſt le créateur des choſes viſibles & inviſibles. CHA. IV.

Il eſt vrai que nous n'avons point aſſez de lumieres pour comprendre comment Dieu tire les eſtres du néant, ni comment d'un ſeul degré d'eſtre il en tire un ſecond degré; en quoi il paroît qu'il y a une double difficulté. L'une eſt que ce ſecond degré, de non éxiſtant devienne éxiſtant, enſorte qu'avec moins on faſſe plus; ce qui apartient à celui qui a le pouvoir de faire les eſtres de rien. L'autre, dont je parlerai dans la ſuite, que ce ſecond degré d'eſtre, ſoit produit avec dépendance du premier. C'eſt là le ſecret du Tout-puiſſant; comme c'eſt notre devoir de ne pas prétendre meſurer par notre eſprit la grandeur immenſe du pouvoir ſouverain. Mais il eſt vrai auſſi, que nous ne laiſſons pas d'apercevoir qu'il y a ſur ce point une difference totale entre les eſtres finis & l'eſtre infini en tout genre & que la raiſon qu'on vient d'alleguer touchant notre ame, ne ſubſiſte point par rapport à Dieu.

Une âme qu'on ſuppoſe ſans actions avec un ſimple pouvoir, contient bien quelque choſe de ce qu'elle aura, lorſqu'elle ſera en action, quelque choſe qui influera dans l'action; mais elle ne contient point totalement l'action; par conſéquent toute ſeule elle ne la produira jamais: au lieu que Dieu contient éminemment tous les degrés d'eſtre & de perfection qui ſont dans les créatures.

D'ailleurs ajoutez un eſtre fini à un eſtre fini, la ſomme de ces eſtres eſt plus grande qu'elle n'étoit. Qu'une ame qui avoit onze degrés d'eſtre, s'en donne un douziéme, ſon eſtre augmenté; elle ſe donnera plus qu'elle n'a. Bien plus, qu'un eſtre fini tire du néant un autre eſtre fini, la ſomme de ces eſtre finis qui ſeront dans le monde, ſera plus grande qu'elle n'étoit. Il n'y avoit que tant d'eſtres au monde,

Sect. I. il y en plus ; une créature donc qui sans rien prendre du sien produiroit seule & tireroit du néant un estre tout nouveau, feroit plus qu'elle n'est, parce qu'un estre fini ajouté à un estre fini, fait une somme totale plus considerable.

Il n'en est pas de même de l'infini, dans le point où il est infini, il n'y a ni plus, ni moins. Divisez par la moitié une masse de matiere d'un pied cube, divisez encore cette autre moitié par la moitié, & ainsi jusqu'à l'infini, le nombre de ces divisions est infini ; c'est pourquoi une de ces divisions de plus ou de moins, n'augmente, ni ne diminue point le nombre.

Or Dieu est infini en estre, il est infini en tout genre, ou plutôt il est infiniment infini ; ainsi quoique Dieu crée ces estres distingués de lui, les Philosophes ont raison de dire qu'il ne faut pas s'imaginer que ces estres fassent quelque chose de plus ; en sorte que, lorsque Dieu seul éxiste ou que ces estres éxistent avec Dieu, on doive reconnoître que la somme des estres éxistants, soit plus ou moins grande. Rien n'est plus admirable que ce que nous dit Isaye, que toutes les nations sont devant Dieu, comme si elles n'étoient pas, & qu'il les garde comme un vuide & un néant. Notre imagination succombe sous le poids de ces vérités ; elle est trop foible & trop étroite pour atteindre si haut, & pour s'élever vers l'infini. Mais notre esprit qui a une idée imparfaite à la vérité, mais une idée réelle & veritable de l'infini, qui ne connoît même le fini qu'en connoissant l'infini : notre esprit, dis-je, connoît évidemment dans l'infini, des proprietés bien differentes de celles du fini, mais proprietés qu'il ne peut comprendre. Je n'en dis pas d'avantage ; ceci suffit pour couper court à certaines difficultés qui pourroient estre formées contre ces démonstrations, & pour montrer que de la créature à Dieu, il est dangereux de vouloir tirer des conséquences.

Theoreme.

L'opération de Dieu est prédéterminante.

Demonstration.

Ou l'opération de Dieu fait que la créature se détermine, & alors cette opération divine est prédéterminante ; ou c'est la créature qui détermine l'action de Dieu.

Or ce n'est point la créature qui détermine l'opération de Dieu. Si la créature déterminoit l'opération de Dieu, il faudroit qu'elle eût le pouvoir de tirer seule quelque estre du néant selon les femmes. Or c'est ce qu'on ne peut soutenir. Donc l'opération de Dieu détermine l'opération de la créature ; par conséquent elle est prédéterminante.

Corollaire I.

La plûpart des anciens Théologiens ont crû que l'action de Dieu, par laquelle il produit la grace habituelle en nous, est une création veritable. S. Bonaventure in 2. dist. 26. art. 1. q. 4. *Necesse est gratiam, sicut ex nihilo producitur, sic etiam in nihilum redigi cùm corrumpitur.* On peut voir encore ce qu'il en dit in 4. dist. 1. a. 4. q. 2. & avant ce saint Docteur, Alexandre de Halés paroît aussi le supposer. 2. p. q. 9. Memb. 8. Scot in 4. dist. 1. q. 5. n. *Contra istam opinionem*, p. 81. pose ce sentiment comme un principe touchant l'efficace des sacremens morale ou physique. Richardus in 2. dist. 26. a. 1. q. 2. Gabriel q. 1. a. 2. conclus. 3. Petrus de Alliaco in 4. dist. 1. Ocham in 4. dist. 1. qu. 1. Vega l. 7. *in Consilium Trident.* c. 13. Ledesma. 1. part 4. qu. 3. a. 1. Avant eux Marsilius Inghen. in 4. q. 1. a. 3. in 3. parte articuli fol. 480.

Gra-

Gratia, sicut & charitas, est virtus à Deo infusa per operationem, & non educta de potentia voluntatis : sic nec aliæ virtutes theologicæ.

D'autres Theologiens n'ont pas voulu dire que l'action qui produisoit la grace, fût une creation, mais une concreation. C'est le sentiment de Pierre de la Paluë in 4. qu. 1. & de Capreolus au même endroit in 4. dist. 1. qui dit que la grace habituelle *concreatur* : c'est-à-dire, que Dieu conservant l'homme par une creation continue, crée aussi en lui la grace habituelle. Cajetan 1. 2. q. 110. & 112. est du même avis. Dominic. Sotol. 2. *de Naturâ & Gratiâ, c.* 9. & in 4. dist. 1. q. 3. a. 1. & avant lui Ferrariensis in l. 4. *contra gentes*, c. 57. Mais ce que dit S. Thomas sur ce point est assez remarquable ; c'est dans la question 27. *de veritate* A. 3. ad 9. *Creari propriè est rei subsistentis, cujus propriè est esse & fieri : forma autem subsistentes, sive substantiales, sive accidentales, non propriè creantur, sed concreantur, sicut nec esse habent per se, sed in alio.* Dans sa Somme on trouve la même doctrine, 1. p. qu. 45. a. 4. Et dans la question 3. *de Potent.* art. 8. ad 3. il assure que la grace *non propriè creatur ad modum illum, quo substantia per se subsistens creantur ; infusio tamen gratiæ accedit ad rationem creationis, in quantum gratia non habet causam id subjecto, nec efficientem, nec talem materiam in quâ sit hoc modo in potentiâ, quod per agens naturale educi possit in actum, sicut est de aliis formis naturalibus.*

Pour les Theologiens nouveaux, ils croient communément que ce n'est point par creation que la grace nous est donnée. C'est ce que dit Bannès 22. qu. 24. a. 7. dub. 2.

Zumel 1. p. q. 65. a. 3. q. 5. *in fine.*
Medina 1. 2. q. 112. a. 1.
Corradus q. 110. a. 2. ad 3.
Valentia 1. p. q. 2.
Suarès l. 8. *de causis gratiæ, c.* 2.
Vasquès 1. part. q. 45. disp. 174.
Sylvius 1. p. qu. 45. a. 4.
Gonet tom. 4. disp. 4. a. 2.

CHAP. IV.

Ils prétendent qu'il ne faut point prendre dans un sens rigoureux ce que nous lisons dans les SS. Ecritures. Psal. 50. *Cor mundum crea in me, Deus.* Dans l'Epitre aux Galates c. 6. *Nova creatura* : dans celles aux Ephésiens c. 2. *Creati in Christo* : cap. 4. *Novum hominem qui secundùm Deum creatus est* : ni par une suite necessaire certaines expressions des SS. Peres, comme celle de S. Prosper dans son Poëme *Dei ingratis*, c. dern. *Creansque De meritis merita.*

Et au chapitre 14.

Mutans intùs mentem atque reformans,
Vasque novum ex facto fingens virtute creandi.

Il parle de la grace actuelle.

Ce que nous venons de dire dans ce chapitre, ne laisse pas de nous donner quelque ouverture pour cette question, quoique pour un éclaircissement plus profond il faudroit auparavant avoir traité l'activité de l'ame.

La grace reçûe, aussi bien que toutes les autres operations de notre ame, se réduisent à la connoissance & à l'amour, comme nous le montrerons dans la suite : ce sont connoissances & amours habituels, s'il s'agit des habitudes : ce sont connoissances & amours actuels, s'il s'agit des actes.

Lorsque Dieu nous donne de nouvelles connoissances & de nouveaux amours actuels, lorsqu'il nous fait opérer de nouvelles actions, ce que Dieu ajoûte à notre ame s'unit avec ce qu'elle avoit déja de son côté, en sorte qu'elle influë dans cette action, & qu'avec ce qui étoit en elle, & avec ce que Dieu y ajoûte, elle fait une action nouvelle.

Digitized by Google

Sect. I. Mais par rapport même à ces nouveaux degrez que Dieu met dans l'ame, il est vrai que, lorsque Dieu les y met, ils n'y étoient pas, & qu'ainsi de moins il fait plus, ce qui revient au pouvoir qu'il a de faire les êtres de rien. Mais cependant en produisant ces nouveaux degrez d'estre qui n'existoient pas, il les fait dépendre des premiers, & il fait qu'ils existent par leur entremise & avec dépendance, ce qui met une difference entre la maniere dont Dieu produit ces degrez d'estre, & celle dont il produit les premiers degrez d'estre qui sont dans notre ame. Ce seroit déplacer les matieres, que d'expliquer ce point avec plus d'étendue. Il faut le remettre à la derniere section.

Ces degrez, qui sont ainsi ajoûtez, peuvent cesser d'être, & quelques anciens Theologiens disent que c'est par anéantissement que la grace habituelle cesse d'être dans ceux qui pechent mortellement.

S. Bonaventure in 2. dist. 26. a. 1. q. 4.

Richardus A. unico, q. 3.

Scotus in 4. d. 16. q. 16. q. 2. §. *Respondeo* : in 3. *Parte* 1. *Conclusionis*.

Gabriel in 1. dist. 17. q. 4. a. 3. Dub. 3. Prop. 3.

S. Thomas même in 2. dist. 26. qu. unicâ; a. d. ad 5. *Cùm gratia corrumpitur, simul etiam in nihilum redit.* C'est-à-dire, que ce que Dieu avoit ajoûté, cesse d'éxister; mais l'ame, mais la puissance d'agir & d'avoir des habitudes subsistent toûjours; ainsi selon les principes posez par S. Thomas en d'autres endroits, ce n'est pas un anéantissement proprement dit.

Corollaire II.

On peut user des preuves alleguées dans ce chapitre, pour montrer qu'une intelligence créée n'agit point immédiatement & physiquement sur une autre intelligence, pour lui communiquer quelque chose de réel; que mon ame, par exemple, ne peut immédiatement & physiquement produire dans l'ame d'un autre homme des connoissances & des amours. Car comment l'intelligence A. donneroit-elle cette réalité à l'intelligence B.? L'intelligence A. détacheroit-elle cet être d'elle-même, pour le placer dans l'intelligence B.? On ne conçoit point que cet estre simple puisse ainsi se diviser lui-même & se separer en deux. On conçoit encore moins qu'il puisse unir cette partie détachée à un autre estre simple, & l'identifier avec lui.

Si l'intelligence A. communiquoit à l'intelligence B. un estre, sans rien perdre, ni rien détacher d'elle-même, elle produiroit plus qu'elle n'est. Car supposons que l'intelligence ait vingt degrez d'estre; si sans perdre aucun de ses degrez, elle en produisoit un tout nouveau dans l'intelligence B. il y auroit dans les creatures plus d'estre créés qu'il n'y en auroit eu auparavant, il y en auroit un degré de plus. Il faudroit d'ailleurs que l'intelligence A. tirât ce degré du néant. Plusieurs autres raisons encore qu'il n'est pas necessaire de déduire, tant cette matiere paroit évidente, montrent qu'une intelligence créée n'agit point immédiatement sur une autre intelligence, qu'elle n'y agit qu'en qualité de cause occasionnelle, & par l'entremise de l'être souverain.

Chapitre V.

De la Prémotion physique démontrée par la conservation.

La production des estres vient de nous fournir une preuve invincible de la prémotion physique; leur conservation nous en presente encore une qui n'est pas moins évidente. C'est celle que le Pape In-

Innocent I. met à la teste de cette fameuse définition qui a fait triompher pour jamais la grace de Jesus-Christ. Voici les paroles de ce * Pape : *Quid enim tam iniquum esse potest, tam barbarum, tam totius Religionis ignarum, tam Christianis mentibus inimicum, quàm huic te negare debere quidquid in quotidianâ gratiâ consequeris, cui te ipsè confiteris debere quod natus es? Ergo eris in providendo præstantior quàm potest in te esse qui te ut esses effecit; & cùm te putes ei debere quod vivis, quomodo te non putes illi debere, quod, quotidianam ejus consequando gratiam, taliter vivis.*

* Innocent I. dans sa premiere Lettre sur l'heresie Pelagienne, adressée au Cõcile de Carthage. C'est la 181. parmi celles de S. Augustin.

En effet pour nous tirer du néant, il a fallu que Dieu nous ait produit; & pour nous empêcher d'y retomber, il faut qu'il nous conserve. Comme la créature n'éxiste point par elle même, il est visible que d'elle même elle retournera dans le néant, si Dieu cesse un moment de lui donner l'éxistence. La conservation d'un estre n'est donc qu'une continuation de l'action, par laquelle Dieu l'a produite, & un renouvellement continuel de sa production. Or si Dieu produit à tout moment une ame, il la produit toute entiere; il la produit avec tout ce qu'elle a de réel; il la produit telle qu'elle est : il produit donc à tout moment en elle, & lui fait produire toutes ses opérations : & c'est là manifestement la prémotion phisique.

La seule impression de cette preuve suffiroit pour convaincre un esprit qui ne mettroit point d'obstacle à la verité. Mais comme il est difficile, sur tout dans les matieres abstraites, de calmer pleinement nos doutes, & de répondre aux secretes oppositions de notre cœur, il est à propos de ne point laisser ces verités à demi prouvées, mais de les conduire jusqu'à leurs principes.

LEMME I.

Dieu conserve les créatures par une production continuée. On le prouve :

1. Si Dieu ne produisoit pas à tout moment les créatures, il ne pourroit pas les anéantir. On ne conçoit l'anéantissement qu'en deux manieres, ou par une action positive, ou par la soustraction d'une action, c'est-à-dire, ou en donnant le néant, ou en cessant de donner l'estre. Or on ne peut donner le néant, puisque le rien ne se donne point, & qu'il n'y a point d'action positive qui se termine au néant. Il faut donc que ce soit en retirant son action, & en cessant de donner l'estre; que Dieu anéantisse. Dieu donne donc à tout moment l'estre à ses créatures, puisqu'à tout moment il peut les anéantir.

2. Les créatures ne dépendent pas moins de Dieu dans la suite, que dans le premier moment de leur durée. Tous les estres dépendent de l'estre des estres; ils ne sont que parce qu'ils sortent de ses mains : ils ne sont donc continuement que parce qu'ils en sortent continuement. Séparez les un moment de Dieu qui les produit, ils n'auroient plus dans ce moment de réalité, plus de verité, plus d'intelligibilité. Je le prouve. Comme le néant ne se connoît que par l'estre, aussi l'estre qui n'est pas infini, ne se connoît que par l'estre infini; l'estre qui n'est pas souverainement parfait, ne se connoît que par l'estre souverainement parfait; l'estre qui n'est pas indépendant, ne se connoît que par l'estre indépendant. Dans la troisiéme section j'expliquerai cette verité. Les créatures donc qui sont finies, imparfaites, & dépendantes n'ont sans Dieu dans tous les momens de leur durée aucune intelligibilité. Et comment éxisteroient-elles un moment sans Dieu, si elles ne sont pas intelligibles un seul instant sans lui?

Sect. I. Il faut par conséquent qu'à tout moment elles puisent en lui leur existence & leur réalité.

3. Exister en deux momens est quelque chose de plus par rapport à nous, que d'exister dans un seul. Dieu donne aux créatures tout ce qu'elles ont, & elles n'ont pas d'elles mêmes plus que Dieu ne leur donne, il leur donne donc l'existence dans ces deux momens; comme il la leur a donnée dans le premier.

Et pour développer ceci davantage, il faut remarquer que, pour avoir plus, il faut avoir plus reçû en fait d'estre. Or il peut arriver en deux manieres qu'un estre ait plus qu'un autre estre, ou parce que cet estre aura plus d'estre que l'autre, ou parce qu'aiant le même estre que l'autre il l'aura plus long temps.

Ce n'est point là une vaine subtilité ni une distinction chimérique. On peut en deux manieres faire plus de plaisir à une personne qu'à une autre, ou en lui faisant un plus grand plaisir, ou en lui faisant plus long-temps le même plaisir. La reconnoissance se mesure également sur l'un & l'autre de ces titres. Tout l'estre de la créature vient de la source de l'estre, je veux dire de Dieu qui est l'estre des estres. Il faut donc afin qu'un estre ait plus, que Dieu lui ait plus communiqué; il faut, afin qu'il existe mille ans plus que l'autre, que Dieu ait fait pour lui quelque chose de plus que pour l'autre.

Cependant si Dieu ne fait que donner l'estre une seule fois, & aprés cela laisser la créature subsister d'elle même, Dieu ne fait rien davantage pour la creature qui éxiste plus long-temps, que pour celle qui éxiste moins, puisqu'il ne fait que donner l'estre une seule fois à l'une & à l'autre, au lieu que s'il soutient les créatures par une production continuée, le bien qu'il leur a fait en les tirant du néant, il le prolonge encore en continuant de le leur donner.

4. Par là on connoît assez que Dieu nous produit aussi réellement dans le second moment & dans les suivans qu'il le fait dans les premiers. Ce n'est pas que les momens de notre éxistence soient entrecouppées, & qu'il y ait des vuides & des intervalles dans les points qui composent notre durée. L'imagination seroit portée à nous représenter ainsi cette production continue; mais l'imagination est toujours imagination.

Dieu nous produit, mais non à diverses reprises; il nous produit pendant tout le temps que nous éxistons, mais il nous produit sans interruption & discontinuité; son action est toujours la même; & si Dieu veut qu'un estre de plusieurs siecles, la même action qui la produit, continue à le produire pendant tous ces espaces.

Sans décider maintenant par quelle faculté Dieu produit les estres, on peut assurer que si cette faculté n'est pas la volonté même de Dieu, mais une faculté virtuellement distinguée, comme le croient quelques Théologiens, elle est au moins si intimement unie à la volonté divine, & elle en suit si ponctuellement les decrets, qu'il en faut raisonner, comme si c'étoit la volonté même. Sur cela voici un raisonnement que je forme pour expliquer & prouver en même temps ce dont il s'agit.

Les estres sont produits, parce que Dieu le veut; ils continuent d'estre tant qu'il le veut. Dieu continue de vouloir qu'ils éxistent pendant tout le temps qu'ils éxistent; il continue donc aussi à les produire; car comme en Dieu vouloir que tels êtres actuellement éxistent, c'est les produire, aussi vouloir qu'ils continuent à éxister pendant tant de temps, c'est continuer à les produire pendant tout ce temps.

Cette remarque nous présente une réponse quelor. Objections de M. Jac-

ponſe à certaines difficultez qu'on peut former contre notre lemme. On dira en premier lieu que, ſi un homme étoit produit à tous les inſtans de ſa durée, comme il l'eſt au premier, ce ne ſeroit plus le même homme, mais pluſieurs hommes auſſi diſtinguez que les momens auſquels il ſeroit produit. Cette objection ſe trouve détruite par avance. L'action de Dieu qui a produit Adam dans le premier moment, c'eſt-à-dire la volonté, par laquelle Dieu ordonne qu'Adam exiſte, perſévere encore dans le ſecond moment & dans les ſuivans; ainſi l'effet eſt toûjours le même, c'eſt le même homme que Dieu continue à produire. D'ailleurs quand on concevroit l'action de Dieu comme diviſée par les differens momens, on ne pourroit pas en conclurre que ce ne fût pas le même homme. Quand Dieu auroit créé un homme hier, qu'il l'anéantiroit aujourd'hui, qu'il le créeroit de nouveau demain, qu'il l'anéantiroit après demain, & ainſi de ſuite, l'on ne voit pas que cette viciſſitude de productions diſtinguées empêchât que ce ne fût le même homme.

En ſecond lieu, l'on demandera ſi un homme produit au moment A. retombe dans le néant au moment B. ou s'il n'y retombe pas. Il ſeroit ridicule de dire qu'il retombe dans le néant au moment B. Car dans cet inſtant il ſeroit & il ne ſeroit pas. Il ſeroit, puiſqu'on le ſuppoſe continuellement conſervé. Il ne ſeroit pas, puiſqu'il retomberoit dans le néant. Il faut donc dire qu'il ne retombe pas dans le néant. Mais s'il ne retombe pas dans le néant, il eſt inutile, dira-t-on, de le produire. De plus, l'action qui le produiroit, ne le tirant pas du néant, ne ſeroit pas ſemblable à l'action du premier inſtant qui l'en avoit tiré; ce ne ſeroit donc plus la même production continuée.

La réponſe eſt viſible. Cet homme ne retombe pas dans le néant; mais il eſt clair par les preuves alleguées, qu'il y retomberoit, ſi Dieu ceſſoit de le produire dans ce ſecond inſtant. Ainſi l'action de Dieu qui continue à le produire, bien loin d'être inutile, eſt indiſpenſablement neceſſaire pour ſa conſervation; & cette action eſt toute ſemblable à l'action qui a produit cet homme dans le premier inſtant; que dis-je, toute ſemblable, c'eſt la même action qui a tiré cet homme du néant & qui continue à l'en tirer. CHAP. V.

Mais comment eſt-ce la même action, dira-t-on, puiſqu'avant le premier moment de cet être il étoit dans le néant, & qu'avant le ſecond il n'y eſt pas? Chétive difficulté; comme ſi l'action de la lumiere ſur mon œil n'étoit pas égale & ſemblable dans le ſecond inſtant & dans le premier, quoique dans le premier elle me délivre des ténébres où j'étois le moment auparavant, & que dans le ſecond elle ne m'en délivre pas, puiſque je n'y ſuis point retombé. L'action des chevaux qui trainent un chariot, l'effort d'une ancre qui retient un vaiſſeau contre l'impetuoſité des vagues de la mer, mille autres actions de la même nature ne ſont-elles pas ſemblables dans tous les momens, quoi qu'on puiſſe apporter des differences pareilles à celle de l'objection? L'homme dans l'inſtant B. n'eſt point tiré du néant, puiſqu'il exiſtoit déja dans l'inſtant A. mais il y auroit été replongé dans l'inſtant B. & il ne s'eſt ſoutenu contre le néant que parce que dans ce moment Dieu lui a donné l'être.

Pour raiſonner juſte ſur la reſſemblance des actions d'une cauſe, il faut plûtôt regarder l'influence qu'elle répand ſur l'effet produit, que le terme dont elle tire cet effet. Or dans cette production continuée des creatures, Dieu opere la même choſe dans tous les momens, puiſque

Sect. I dans tous les momens il donne l'être au même homme. Par conſequent l'action du ſecond moment eſt ſemblable à celle du premier ; ou, pour parler plus juſte, c'eſt la même action continuée, & c'eſt le même effet produit en ces diverſes parties du temps.

LEMME II.

Dieu en produiſant l'ame produit toutes ſes modalités ; on le prouve.

1. Parce qu'on a dit dans les chapitres précedens touchant les modalités de l'ame. La puiſſance ſimple d'agir eſt un être ; la puiſſance d'agir & de plus l'action eſt un *plus être*, c'eſt, *être, plus être* : la puiſſance de ſe déterminer eſt un être ; la puiſſance de ſe déterminer & de plus la détermination eſt *être, plus être*. Dieu qui produit l'ame, la produit toute entiere ; l'être tout entier de l'ame eſt auſſi-bien l'ouvrage de Dieu & ſa créature, qu'une portion, pour ainſi dire, de cet être. Dieu produit donc non ſeulement l'être de l'ame, mais encore ſes actions & ſes déterminations.

2. Lorſque Dieu produit une ame, il la produit dans ſon état, comme lorſqu'on créo un corps, il le faut mettre dans une certaine ſituation, il faut lui donner en le produiſant, ou le mouvement, ou le repos. Il n'eſt pas neceſſaire qu'un corps ſoit créé en mouvement plûtôt qu'en repos, mais il n'eſt pas poſſible de le créer ſans le mettre dans l'un de ces deux états. L'état des eſprits conſiſte dans leur connoiſſance & dans leur amour, c'eſt-là leur être, leur vie, leur perfection. Donc Dieu, dont les œuvres ſont parfaites, en produiſant l'ame, produit auſſi ſa connoiſſance & ſon amour.

LEMME III.

Dieu produiſant notre ame dans le ſecond inſtant & dans les inſtans conſécutifs, produit auſſi en elle toutes ſes modalités.

Car 1. Dieu qui produit l'ame dans tous les momens, la produit toute entiere, il produit en elle tout l'être, & toute la réalité qu'elle renferme. Or comme l'action jointe à la puiſſance eſt quelque réalité, & quelque être de plus que la puiſſance ſans action, comme la détermination eſt quelque choſe de plus que ce qui eſt ſans détermination, on doit conclurre que Dieu qui produit toute l'ame, produit auſſi en elle ſes actions & ſes déterminations.

2. Il eſt viſible que, ſi Dieu en produiſant l'ame au premier moment de ſa durée, produit en elle ſon action & ſa détermination, il doit auſſi le faire dans le ſecond moment. Car il n'eſt pas poſſible que Dieu produiſe moins dans l'ame dans le moment B. que dans le moment A. en ſorte que dans le moment A. Dieu auroit produit tout l'être de l'ame, & que dans le moment B. il n'en produiſe que la moitié ou les trois quarts, & que l'autre moitié ſubſiſte ſans que Dieu continue à la produire.

Contre ceci on objectera, que, ſi Dieu en produiſant l'ame produiſoit en elle ſon action, l'ame ne ſeroit point active, parce que comme elle n'eſt point active pour produire ſon propre être, ni la puiſſance d'agir que Dieu lui donne, elle ne ſeroit point active non plus pour produire ſon action, ſi Dieu la lui donnoit. On ajoutera qu'on doit raiſonner de l'ame dans tous les momens de ſa durée, comme dans le premier, & que comme elle n'eſt pas libre dans le premier moment à acquérir la premiere penſée, elle n'eſt pas libre ni indifferente à l'égard des actions ſuivantes.

Ces deux difficultés demandent un ample éclairciſſement, & l'on tâchera de le donner en ſon lieu. En attendant je réponds à la premiere, que, quoique Dieu produiſe en nous l'action, auſſi bien que la faculté d'agir, l'ame eſt active à l'égard

Digitized by Google

gard de la production de l'une, & non pas à l'égard de l'autre. Elle est active à l'égard de l'action, parce que Dieu ne produit l'action que par la faculté d'agir, au lieu que la faculté d'agir, il ne la produit point en nous par l'entremise d'une autre faculté.

Dieu au premier instant de notre être, a mis certains degrés d'être dans notre ame, certains degrez de connoissance, certains degrez d'amour. Dans la suite Dieu veut nous faire connoître certains objets, nous faire operer certaines actions; il ne faut pas s'imaginer qu'il mette ces actions tout à neuf dans notre ame, qu'il les y mette comme des êtres détachez de l'être qui y étoit déja; cela n'est pas ainsi. Ce que Dieu avoit mis dans notre ame, il le conserve dans la suite; & pour former une nouvelle connoissance ou une nouvelle action, Dieu le met en œuvre, il le développe, il y supplée, il y ajoute autant qu'il en est besoin. Mais ce qu'il ajoute pour une nouvelle action, il le fait produire par l'ame même, & il fait toujours que l'ame opere réellement son action, & par ce qu'elle avoit anciennement, & par ce qu'il lui donne de nouveau; en sorte que ce que Dieu ajoute à l'ame, & ce que l'ame avoit déja, concourent ensemble, & se réunissent pour faire une action nouvelle.

Mais ce seroit troubler l'ordre que de vouloir mettre ici cette explication dans son jour & dans son étendue, & montrer pourquoi les corps ne sont point actifs, & pourquoi les esprits le sont.

De cette premiere réponse on tire naturellement la seconde. L'ame n'est pas libre à l'égard de la premiere pensée qui se trouve en elle au premier moment de son être; parce que pour être libre à l'égard d'une action, il est necessaire de produire cette action d'une maniere delibérée; & pour avoir pû délibérer sur une action, il faudroit auparavant avoir pû agir. Or avant la premiere pensée on n'a point pû agir. Par consequent la premiere pensée donnée au premier moment de l'être, n'est point libre. Mais cette raison, pour laquelle elle n'est point libre & délibérée, n'a point lieu, comme il est visible, pour les autres actions. CHAP. V.

THEOREME.

Il faut admettre la prémotion physique pour toutes nos actions.

DEMONSTRATION I.

La prémotion physique est une opération de Dieu qui produit physiquement nos déterminations, & qui fait que nous nous déterminons. Or Dieu dans le premier moment de notre être opere notre premiere détermination, & fait que nous nous déterminons selon le lemme 2. il continue la même chose dans les suivans, selon le lemme 3. Donc Dieu nous premeut physiquement à toutes nos actions.

DEMONSTRATION II.

Dieu nous conserve nos actions & nos déterminations, lorsqu'elles sont une fois formées dans notre ame; l'experience nous l'apprend, & cela est plus clair que le jour à l'égard des pensées & des volontés qui demeurent long-tems presentes à notre esprit. Or Dieu ne les conserve que par une production continue, selon le lemme premier. Donc Dieu produit nos actions & nos déterminations, dans tous les momens, dans lesquels on les suposé déja faites.

Or il faut raisonner de l'instant, dans lequel elles sont déja faites, comme de celui dans lequel elles se font; car la production est pour tous les momens. Donc Dieu produit nos actions & nos déterminations dans le premier moment qu'elles se font.

Et veritablement il seroit absurde de

Digitized by Google

Sect. I. penser que nos actions & nos déterminations ne puſſent être conſervées ſans une production de Dieu, & qu'elles puſſent être produites ſans une telle production. Or ſi Dieu les produit, il prémeut; car prémouvoir, c'eſt operer phyſiquement nos déterminations, c'eſt les produire, c'eſt faire que nous nous déterminions.

DEMONSTRATION II.

L'operation de Dieu eſt phyſique & prédéterminante, ſi Dieu opere phyſiquement tout ce qu'on pourroit imaginer dans l'ame qui ſeroit capable de déterminer le ſecours de Dieu. Or Dieu l'opere. Car ſi l'on admettoit un concours concommitant, ou quelque autre choſe ſemblable, il faudroit que la volonté le déterminât, & elle le détermineroit par quelque choſe de réel; le rien ne fait rien. Or touchant cette realité, par laquelle on croiroit que l'ame détermine le ſecours de Dieu; qu'on cherche, qu'on invente, qu'on hazarde, qu'on avance tout ce qu'on voudra, en ſuivant quelque lueur de raiſon, contre toute raiſon même, la prémotion phyſique y trouvera toûjours ſon compte. Car Dieu en produiſant continuellement notre ame, produit en elle tout ce qu'elle a de réel. Par conſéquent on montrera toujours qu'il opere cette réalité, par laquelle on ſe ſeroit imaginé que l'ame détermine le ſecours de Dieu, & qu'ainſi il faut admettre une operation phyſique & prédéterminante.

Il paroît par tout ceci, que la prémotion phyſique, dont on ſe fait un monſtre, ſe réduit au fond à l'idée la plus aiſée & la plus naturelle; à l'idée de Dieu qui, en nous conſervant, nous produit continuellement tels que nous ſommes & tels que nous vivons (comme le dit Innocent I.) à une idée d'ailleurs reçûe par le plus grand nombre de ceux qui rejettent la prémotion phyſique. Tenons nous en à la ſimplicité de cette idée; le vrai & le ſimple forment enſemble un merveilleux accord.

CHAPITRE IV.

La Prémotion phyſique démontré par le concours.

APrés avoir parlé de la conſervation, l'ordre demande que nous paſſions au concours.

Preſque tout le monde convient qu'il faut l'admettre, on convient du mot, on convient même de la choſe; mais on ne convient point de la maniere.

Concourir en Dieu c'eſt agir avec les creatures. Que Dieu agiſſe dans nos actions, c'eſt une verité que l'autorité de la religion, le ſentiment de notre dépendance, & l'idée de la grandeur de Dieu ne permettent pas de révoquer en doute.

La queſtion roule donc ſur la qualité de ce concours. Dieu & la creature agiſſent enſemble; mais eſt-ce l'action de Dieu qui détermine celle de la creature, ou bien eſt-ce l'action de la creature qui détermine l'action de Dieu? C'eſt ce que, dans le ſtile de l'Ecole, on exprime autrement, en demandant ſi le concours eſt prédéterminant, c'eſt-à-dire, prémotion phyſique, ou bien s'il eſt concommitant.

Lorſqu'on examine attentivement les fondemens ſur leſquels l'opinion du concours concomitant eſt appuiée, l'on eſt ſurpris qu'elle ait trouvé tant de défenſeurs. Car toutes les raiſons qui portent à admettre un concours, portent auſſi à l'admettre prédéterminant; & toutes celles qui détournent d'admettre un concours prédéterminant, détournent auſſi d'admettre aucun concours; ainſi il paroîtroit plus raiſonnable ou de n'en point admettre, ou de l'admettre tel que nous le

Digitized by Google

le soutenons. Mais notre raison se trouvant frappée par les preuves solides d'un côté, & notre imagination effraiée par les difficultez de l'autre, on n'a ni assez de témérité pour embrasser l'un de ces partis, ni assez de courage pour soutenir l'autre; on cherche donc un sentiment qui puisse en quelque sorte tout concilier; &, après avoir flotté long tems, on va se placer entre ces deux partis pour se reposer & pour s'y mettre à couvert. De là il arrive au contraire, comme il sera aisé de le vérifier par la suite, qu'on est battu de toutes parts, & qu'on se forme un corps de doctrine sans liaison & sans rapport, parce qu'on en a emprunté les diverses parties de deux sentimens incompatibles. Laissons maintenant cette discussion; examinons seulement le concours en lui même; nous supposerons dans les démonstrations suivantes que Dieu concourt avec les créatures, & nous montrerons simplement que ce concours est prédéterminant, & non pas concomitant.

LEMME I.

Afin que Dieu concoure ou ne concoure point, qu'il concoure à telle action & non pas à telle autre, il faut qu'il se détermine à le faire.

LEMME II.

Dieu ne se détermine pas à concourir au hazard, il agit toûjours de concert avec la créature; jamais il n'arrive que la créature se détermine à aimer Dieu, & que Dieu se détermine à lui donner au même moment un concours pour former l'amour du monde; jamais il n'arrive que la créature se détermine à former un acte d'amour de Dieu de cinq degrez, que Dieu ne lui donne un concours pour un acte d'un tel degré. Selon le système du concours concomitant, il faut reconnoître que Dieu & la volonté s'accordent toûjours à la même action.

Mais afin que Dieu donne à la créature le concours propre pour une action plûtôt que celui qui convient à l'action contraire, le concours pour un acte de tant de dégrez plûtôt que pour un acte d'un degré different, le concours pour un acte revêtu de telles circonstances & d'une telle maniere, plûtôt que pour un acte autrement circonstantié, le concours pour tel acte dans tel moment plûtôt que dans tel autre; afin donc que le concours de Dieu se trouve précis, ponctuel, proportionné, il faut que Dieu se détermine à le donner tel, & qu'il se détermine non au hazard, mais par une raison de donner tel concours plûtôt que tel autre. CHAP. VI.

LEMME III.

Ce qui détermine Dieu à donner tel concours concomitant plûtôt que tel autre, doit se prendre de la créature même; les deffenseurs du concours concomitant n'en peuvent pas disconvenir. Car si c'étoit du côté de Dieu, ce seroit donc Dieu qui de lui-même & sans y être déterminé d'ailleurs, feroit que la créature se détermineroit à telle ou telle action.

LEMME IV.

Ce qui est indéterminé pour un côté ou pour un autre dans la créature, tandis qu'il demeurera indéterminé, ne peut pas déterminer Dieu à donner le concours pour un côté plûtôt que pour un autre. Le rien ne fait rien. Ce qui est indéterminé à un côté ou à un autre, tandis qu'il est indéterminé, n'est pas pour un côté plûtôt que pour un autre.

LEMME V.

La volonté sans le concours est absolument sans action. Les deffenseurs de ce système doivent le reconnoître, puisque le concours est necessaire pour toute a-

Digitized by Google

Sect. I. tion. Ainſi avant le concours, il n'y a point en elle le moindre mouvement, la moindre réalité d'action & de détermination; car la plus petite pointe de la réalité d'action eſt toujours une action.

LEMME VI.

Il n'y a pas même, en ſuivant ce ſyſteme, d'éxigence d'action. Car s'il y avoit une éxigence d'action, il y auroit quelque choſe qui précederoit l'action de la volonté, & qui éxigeroit qu'infailliblement la volonté agit & ſe déterminât d'une telle maniere ou d'une autre. Or c'eſt ce qui eſt capitalement oppoſé à ce ſyſteme, & ce pourquoi on rejette la délectation victorieuſe.

Ceux mêmes qui, renonçant à ce ſyſteme, admettroient cette éxigence d'action, ne pourroient l'admettre pour toute ſorte d'actions. Car il y a certaines Sect. IV. actions, comme nous le montrerons dans la ſuite, je veux dire, le choix entre deux moyens égaux, remuer la main à droit ou à gauche, ſuppoſé qu'on ait deſſein de la remuer; il y a, dis-je, certaines actions, pour leſquelles il faudroit toujours admettre que la volonté eſt égale pour l'une & l'autre; par conſéquent nulle éxigence qu'elle agiſſe d'une maniere plutôt que d'une autre.

THEOREME.

On ne peut admettre un concours concomitant, mais il faut l'admettre prédéterminant.

DEMONSTRATION.

Afin que Dieu accorde à la créature un concours concomitant, il faut qu'il ſe détermine à concourir de telle ou de telle maniere, & que ce qui le détermine ſe prenne dans la créature, ſelon les lemmes.

Or il n'y a rien dans la créature qui puiſſe déterminer Dieu à concourir. Ce qu'il y a dans la créature qui pourroit déterminer Dieu à concourir, ſeroit ou la faculté d'agir qui eſt dans la créature, ou ſon action. Ce n'eſt ni l'un ni l'autre.

Ce n'eſt point la faculté. Car cette faculté, ſous cette idée préciſe de faculté, eſt indéterminée à telle ou telle action. Or ce qui eſt indéterminé dans la créature, tandis qu'il ſera tel, ne peut pas déterminer Dieu à concourir ou à ne pas concourir.

Ce n'eſt point l'action. Car avant que Dieu ſe ſoit déterminé à concourir avec la créature, il n'y a point d'action, il n'y a pas même l'ombre d'action dans la créature. Dieu même conſidérant la créature, n'y voit point d'action qui puiſſe le faire déterminer à concourir. Ne nous y trompons pas; avant que Dieu ſe ſoit déterminé à concourir, il n'y a point encore de concours. Ainſi Dieu, conſidérant la créature ſans concours, n'y voit aucune action; puiſque, ſans concours, il n'y a aucune action, & que Dieu, dont la connoiſſance eſt la verité même, ne peut voir dans les créatures ce qui n'y eſt pas, ce qui même ne peut pas arriver qu'il y ſoit. Or il ne peut pas arriver qu'il y ait d'action ſans concours. Donc Dieu, conſidérant la créature ſans cõcours n'y voit point une action qui le détermine à concourir. Comme ce raiſonnement eſt abſtrait, je le répete par un autre tour.

Cette action de la créature qui feroit déterminer Dieu à concourir, devroit préceder en quelque maniere le concours de Dieu, puiſque c'eſt elle qui fait que Dieu concourt; elle devroit être ſans concours, puiſque Dieu ne s'eſt point encore déterminé à concourir, & que c'eſt elle qui le détermine. Or il ne peut point arriver qu'une telle action ſoit dans la créature, puiſque ſans le concours il n'y a aucune action. Par conſéquent ce n'eſt point la vuë de cette action qui détermine Dieu à concourir.

Puis donc qu'il n'y a rien dans la créature

Digitized by Google

ture qui détermine Dieu à concourir, ni sa faculté, ni son action, il s'ensuit que le concours de Dieu n'est point concomitant, mais prédéterminant.

Voici encore une seconde preuve differente de cette premiere, en ce que celle-ci tend plus directement à établir la prémotion, au lieu que l'autre tend à détruire le concours concomitant.

LEMME I.

Il y a deux sortes de causes; les unes sont subordonnées, les autres sont paralleles & non subordonnées. Les causes subordonnées sont celles qui n'agissent que parce qu'on les fait agir; par exemple, dans le corps, un marteau, par rapport à la main qui le manie. Les causes non subordonnées sont celles qui agissent sans emprunter leur action l'une de l'autre, par exemple, deux chevaux qui tirent deux mains qui remuent.

LEMME II.

Deux causes paraleles & non subordonnées ne peuvent pas, selon le cours de la nature, produire le même effet, supposé que chacunes d'elles, ou même une seule le produise tout entier.

Que je veuille, par exemple, produire six degrés de mouvement, si ma main droite produit ces six degrés, & une main gauche en produise autant, quand même elle en produiroit moins, qu'elle n'en produiroit que quatre, l'effet produit ne sera plus six degrés de mouvement, c'en sera douze ou dix, ainsi ce sera un double effet.

La raison de cette verité, c'est que chacune de ces causes à son action & son influence differente, & par conséquent, aussitôt & que l'une produit l'effet tout entier, il faut rejetter comme superflue l'influence de l'autre. Si donc on suppose qu'un effet vient indispensablement de deux causes, & que chacune d'elles le produise, il faut necessairement reconnoître que ces causes sont subordonnées; par exemple, si la percussion du clou vient toute entiere & du marteau & de la main, il faut que le marteau & la main soient deux causes subordonnées, c'est-à-dire, que l'une de ces causes n'agisse que parce que l'autre la fait agir. CHAP. VI.

THEOREME.

L'action de l'ame vient de Dieu & de l'ame. On suppose cette verité avouée. On ne peut pas dire que Dieu ne fasse qu'une partie de cette action, car l'autre partie seroit donc indépendante. D'ailleurs pourquoi feroit-il telle portion plutôt qu'une autre portion? Pourquoi celle-ci plutôt que celle-là? L'action de l'ame toute entiere vient donc de Dieu. L'action de l'ame vient aussi toute entiere de l'ame. Or si cette action vient de Dieu & de l'ame, elle n'en vient pas comme de deux causes paralleles, selon les principes établis dans les lemmes: Donc elle en vient comme de deux causes, dont l'une est subordonnée à l'autre. Or une cause subordonnée est celle qui n'agit que parce que la cause supérieure la fait agir. Donc l'ame n'agit que parce que Dieu la fait agir. Car on ne dira pas que c'est Dieu qui est subordonné à l'ame, mais l'ame à Dieu. Que si Dieu la fait agir, c'est donc l'action de Dieu qui précede l'action de l'ame, qui la produit, qui la détermine, & par conséquent, supposé que l'action de l'ame soit produite par le concours, il faut que le concours soit prédéterminant.

Saint Thomas apporte cette preuve dans sa prémiere partie, q. 105. a. 5. Voici ses paroles: *Secundo considerandum est, quod si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum, & secundum hoc, omnia agunt in virtute ipsius Dei, & ita ipse est causa omnium actionum agentium.*

SECTION

Sect. II. Part. I.

SECTION SECONDE.

PREMIERE PARTIE.

La Prémotion physique touchant les actions humaines en general considerées selon leur être moral.

CHAPITRE I.

Où l'on considere cette question du côté de notre interêt.

QUelque solides que soient les preuves que nous venons d'emploier, il semble que le caractere apparent de subtilité dont elles sont revêtues, diminue beaucoup de leur poids.

Notre esprit appesanti par les sens demande des raisonnemens qui aient plus de sensible & plus de corps.

Il est à craindre même qu'à force de manier cette matiere par ce genre de preuves, & de lui faire prendre un tour métaphysique, on ne la range au nombre des questions abstraites & de nulle importance; qu'on ne la traite avec un air d'indifference, pour ne pas dire de mépris, & que par cet endroit on n'en vienne à rejetter les secours efficaces & prédéterminans, comme un sentiment difficile & dur, sans se donner la peine de l'approfondir.

Mais si les preuves qui démontrent ce sentiment, pour être trop métaphysiques, ne sont pas capables de faire impression sur un esprit aussi dépendant de l'imagination que le nôtre, au moins la vûe de nos interêts les plus essentiels, & la crainte de blesser nos devoirs les plus sacrés, devroient elles balancer l'effort de ses préventions, lui apprendre à respecter un sentiment qu'il n'est peut-être pas assez fort pour pénétrer, & l'emporter bien au dessus de ses doutes, de ses préjugez, & de ses oppositions.

L.

En effet n'est-il pas à craindre de faire injure à la Divinité, en mettant des bornes à ses operations & à sa puissance; d'usurper ses droits les plus augustes, en nous attribuant le droit de décider en premier de nous mêmes; de nous élever contre Dieu, en fixant la mesure de notre dépendance; de lui ravir la gloire d'operer tout ce qu'il y a de bon en nous, pour nous donner celle de déterminer ses secours; de méconnoître ses faveurs les plus signalées, pour nous croire redevables à nous-mêmes de la distinction qui est entre nous & les impies; de mettre notre appui & notre ressource dans nos propres forces, pour en attendre ce qui donne le branle au secours de la grace; de demeurer dans l'aveuglement & dans la sécheresse, faute d'avoir connu la source primitive de nos amours & de nos lumieres; de défigurer nos prieres, en les faisant avec restriction; de souiller nos sacrifices & nos vœux, en les offrant avec réserve; d'entrer en partage avec Dieu, pour faire dépendre même de notre détermination la force toute-puissante de sa grace?

Si l'on s'attribue à soi-même une supériorité & des privileges, & que ces privileges ne nous conviennent pas; si l'on se croit en possession de déterminer le secours de Dieu, & que ce soit ce secours qui nous fasse déterminer; si l'on transporet

porte cette maxime dans sa propre conduite & que l'on compte sur soi-même, tandis qu'il faudroit tout espérer de Dieu; si l'on croit ne tenir que de soi ce que nous devons à l'être souverain; si l'on enleve à la divinité des titres, & que ces titres lui appartiennent; si l'on soutient que Dieu ne domine que jusqu'à un certain point sur notre cœur, & que son empire soit tout autrement absolu; si l'on se met à la place de Dieu dans un point capital de notre destinée, que ne risque-t-on pas; & y a-t-il quelque prévention qui ne doive céder à un tel danger?

II.

Mais, dira-t-on, d'un autre côté, l'on trouve un danger semblable; danger de donner atteinte au libre arbitre; danger de faire retomber nos péchés sur Dieu même; danger de jetter les hommes dans le découragement & dans le desespoir.

Que cette question est donc importante, si elle est environnée de tels périls! Qu'on auroit tort de la décider sur une simple prévention d'esprit, sur une ombre de raison, sur deux ou trois difficultés superficielles! Et c'est-là le fruit que j'ai eû en vûe de tirer de ce chapitre.

Cependant allons plus avant; comparons le danger des deux sentimens opposés; & voyons si les secours efficaces & prédéterminans n'auront point encore ici de l'avantage.

III.

Premierement, je ne dis point maintenant que cette doctrine est à couvert des conséquences funestes qu'on oppose, qu'elle n'endommage point la liberté d'indifference, qu'elle ne fait point rejaillir sur Dieu l'injustice de nos péchés, que, bien loin de nous jetter dans le découragement, il n'en est point qui nous fasse mieux comprendre la necessité d'une vigilance continuelle; je réserve à le montrer dans un autre lieu. CHAP. I.

Au contraire je vais montrer dans toute cette section que le système opposé à celui des secours prédéterminans attaque les plus grands principes de la morale chrétienne; je pourrois m'en tenir-là, & avancer que tout le danger est d'un côté: & qu'il n'y en a aucun de l'autre; mais je pousse plus loin.

IV.

Secondement, ces difficultés qu'on fait tant valoir contre les secours prédéterminans, sont-elles propres & particulieres à ce sentiment, ou communes à tous les systemes? Ici je ne crains point d'être désavoué. Tout système sur la grace, système tant soit peu raisonnable, système qui soit de mise parmi des chrétiens, tout système; dis-je, doit se reconnoître en butte à ces difficultés, puisque celui de S. Augustin, puisque celui de S. Paul y est en butte.

Si donc on veut juger de cette matiere par la surface & par les dehors, qu'on fasse attention que si la doctrine des secours prédéterminans a les difficultés alleguées, le système contraire a aussi les mêmes difficultés, & il a de plus ces autres dangers infinis de donner atteinte aux principes de la morale chrétienne, & d'obscurcir l'idée de la grandeur de Dieu; dangers, que nous n'avons fait que toucher légerement, mais dont on seroit effraié, si l'on en faisoit une juste peinture. Dans une telle situation, si l'on veut juger, en faveur de quel sentiment jugera-t-on? Que hazardera-t-on à prononcer en faveur de l'efficace de la grace, puisque des seules difficultés qu'on a à essuier dans ce sentiment, on les auroit à essuier de même dans tout autre système? C'est ce qu'on montrera dans la derniere section. Et que ne hazarde-t-on pas à prendre le parti de l'hom-

Digitized by Google

me contre celui de la grace efficace, puis qu'on a à essuier & ces difficultés mêmes, & ces autres dangers sans nombre qui naissent de l'autre part ?

V.

Mais en troisiéme lieu, pour peu qu'on envisage de près la nature de ces systemes & de leurs dangers, on découvre en ce point une importante difference.

Deux choses contribuent à former & à augmenter un danger ; la grandeur du mal auquel on s'expose, & la facilité d'y tomber. C'est par la combinaison de ces deux choses qu'on doit juger de tous les dangers de la vie. Ce peut être un mal considérable d'être écrasé par les ruines d'un bâtiment, qui vient soudainement à périr ; mais ce mal est si rare & si difficile à arriver, qu'on ne juge pas que ce soit un fort grand danger d'habiter dans une maison ou de marcher dans une ruë. Ces deux choses donc qui forment la grandeur des périls, appliquons les à notre sentiment. Non seulement il n'y a pas lieu de craindre que ceux qui le tiennent, détruisent le libre arbitre, qu'ils tombent dans le relâchement & dans le desespoir, & rendent Dieu auteur du peché, mais il n'est pas possible que cela arrive, posé ce sentiment. On y fait une profession si haute & si solemnelle de tenir la liberté d'indifference, la necessité des bonnes œuvres, la sainteté de Dieu, de les tenir comme l'Eglise oblige de les tenir, de les tenir comme des points capitaux de la foi, que ce seroit avoir renoncé à ce sentiment, d'avoir la moindre infidelité sur aucun de ces points.

On pense donc, dans ce sentiment, sur la liberté d'indifference, tout ce qu'on doit penser, on concilie la liberté avec les secours prédéterminans ; &, de peur que nos lumieres ne soient trop foibles pour voir dans toute son étenduë l'accord & l'union de ces verités, on reconnoît par une vue supérieure que cet accord subsiste, quand même on ne pourroit pas en développer toutes les parties, que l'efficace des secours de Dieu ne donne pas la moindre atteinte au libre arbitre, &, que quoique ce soit avec un secours prédéterminant que le libre arbitre se détermine, il forme réellement & librement sa détermination. Outre la Religion qui nous attache si fortement à ces verités, le sentiment intérieur de notre liberté vient seconder notre foi, & mettre encore un puissant obstacle aux moindres chutes sur cet article. Où est donc le péril de tomber dans les extrémités qu'on reproche à ce systeme, comme ses conséquences naturelles ? S'il y a quelque danger dans ce sentiment, ce n'est plus celui de renverser la liberté, il est trop fidelement attaché à cette créance. Qu'on ne nous alarme donc plus par un tel péril ; tout le danger, s'il y en avoit, se réduiroit à admettre, dans l'incertitude de savoir si c'est Dieu qui fait déterminer l'homme, ou l'homme qui détermine la grace de Dieu ; ce seroit, dis-je, d'admettre un sentiment qui donneroit trop à Dieu, sans rien ôter de ce qui apartient veritablement à l'homme un sentiment qui ne pécheroit que par excès de dévouement pour Dieu, par excès de dépendance, par excès de reconnoissance ; par excès d'humilité ; & y a-t-il quelqu'un, je ne dis pas qui craigne d'excéder, mais qui n'aimât à risquer d'excéder en ce genre, s'il étoit possible d'y trouver le moindre risque ?

VI.

Venons au systeme opposé. Le danger qu'on reproche à ce systeme, est celui de défigurer l'idée de Dieu & de son empire sur notre cœur, de blesser la reconnoissance que nous lui devons, l'humilité, les prieres &c. Pour s'en défendre, on ne peut

peut s'y prendre qu'en deux manieres ; ou prétendre que ces conséquences ne suivent pas de ce système ; ou prétendre que, si elles en suivent, elles ne sont pas condamnables.

Quiconque tiendra la premiere de ces deux routes, doit allier en lui-même ces deux dispositions, prier Dieu qu'il le détermine ; & être persuadé néanmoins que la grace de Dieu ne le détermine pas : rendre gloire à la grace du discernement qui est entre les justes & les pécheurs ; & être persuadé néanmoins, que souvent le juste & le pécheur ont la même grace, & que c'est leur volonté qui fait cette différence : reconnoître que tout ce qui est en lui est un don de la grace, remercier Dieu de tout ; & être persuadé néanmoins que l'homme ajoute à la grace de Dieu une détermination que cette grace ne donne pas.

Quoique ces deux dispositions soient si visiblement opposées & contradictoires, on auroit tort de soutenir que jamais elles ne se trouvent ensemble dans un même esprit. Souvent pour notre bien la miséricorde de Dieu nous fait tomber en contradiction avec nous-mêmes ; & elle met entre notre esprit & notre cœur une muraille de séparation, qui empêche certaines communications funestes de l'un à l'autre.

Mais laissons-là ce privilege de miséricorde qui arrête le progrès & les suites d'une fausse opinion. Une telle opinion renferme-t-elle pour cela en elle-même un moindre danger ? Qu'on est étrangement exposé, lorsqu'il faut se donner à soi-même un contredit si formel ! Quel péril d'être obligé de démentir à tout moment dans la pratique ses principes de spéculation, de ne point regler son cœur sur son esprit, de tenir en présence de Dieu un langage different de celui de ses pensées ! Ne sait-on pas combien l'esprit & le cœur ont un commerce intime ; & combien le passage de l'un à l'autre est glissant & facile ? La cupidité d'ailleurs & l'orgueil, qui se prévalent de tout, ne profiteront-ils pas de cette ouverture, pour nous séduire ? Autant que le sentiment naturel de notre liberté contribue à préserver les défenseurs des secours prédéterminans d'y donner atteinte, autant le penchant de la nature corrompue contribue à augmenter ici le péril. CH. 1.

Pour ceux qui suivroient l'autre route, c'est-à-dire, qui avoueroient ces conséquences, mais qui prétendroient les excuser, le danger est encore plus extreme. Ils ne se défendroient de donner atteinte aux principes de la morale & aux vertus principales du christianisme, que parcequ'ils attenteroient à ces vertus mêmes, qu'ils les altéreroient & en corromproient l'idée. Vous croiez ne point donner atteinte à la priere, en ne demandant point la détermination même des secours de Dieu, parce que vous croiez que ce n'est point Dieu qui la donne ; mais si c'est lui qui la donne, quel danger ! Ou plutôt n'est-il pas certain que vous prévariquez par cela seul, que vous mettez de telles restrictions à vos prieres ? Vous prétendez ne point donner atteinte à l'humilité & aux autres vertus, parce que vous faites un partage entre Dieu & vous, & que vous réglez vos devoirs sur les bornes que vous donnez à l'opération de Dieu : mais si cette opération a plus d'étendue, quel danger ! ou plutôt que votre prévarication est certaine d'avoir ainsi restreint ces grands devoirs, & d'y avoir mis des exceptions.

Ne poussons pas plus avant contre une telle réponse. Car il n'est pas à craindre que jamais notre esprit se porte à cet excès. Qu'on ne vienne donc plus, sur une vaine & frivole apparence, sur un prétexte de danger, attaquer les secours prédéterminans. En cela même combien

Digitized by Google

Sec. II. Part. I.

ce sentiment n'a-t-il pas de supériorité sur l'opinion contraire ? Et si c'est-là ce qu'on lui reproche comme son foible, que sera-ce lorsqu'on l'envisagera dans son sort & dans sa lumiere ?

CHAPITRE II.

De la perfection de l'homme.

COmmençons par la perfection de l'homme ; c'est à ce point que toutes les vertus appartiennent, que tous les préceptes se réduisent, que tendent tous les conseils ; les devoirs particuliers n'en sont que des portions & des écoulemens : nos actions sont les degrés par lesquels nous avançons vers ce terme ; tout ce qui est dans l'homme y a rapport ; tout se réunit dans le grand commandement qui nous est imposé d'être parfaits, comme notre Pere céleste est parfait.

Mais quelle est la source de notre perfection ? Est-ce Dieu, l'être souverainement parfait, le principe & le comble de toute perfection, qui nous la communique ? Ou bien est-ce l'homme qui enchérit de lui-même sur l'opération de Dieu, & qui se rend plus parfait que Dieu ne l'a formé ? Descendons dans le détail.

I.

La simple puissance de faire de bonnes actions est quelque chose de moins parfait que la bonne action même : les attraits congrus pour les choses célestes sont quelque chose de moins parfait que l'amour même des choses célestes. Dans tous les systemes opposés à la grace efficace & prédéterminante, la grace ne donne que le pouvoir d'agir ; & l'homme se donne son action : la grace ne présente que quelque chose qui ne détermine point ; & l'homme se donne la détermination : la grace fournit des attraits, soit intérieurs, soit extérieurs ; & l'homme se donne le jugement & l'amour. Ainsi dans tous ces systemes l'homme se rend plus parfait que Dieu ne le fait, & comparant ensemble ce que l'homme opere en lui-même avec ce que Dieu opere, on trouvera l'ouvrage de l'homme dans l'homme plus parfait que celui de Dieu : conséquence absurde & intolérable.

S. Aug. l. 5. oper. imperf. contra Jul. n. 57. p. 1274. *Ut per se ipsum bonus sit homo, non per Deum, aut certè melior per se ipsum quam per Deum.*

II.

L'homme, dira-t-on, ne se rend plus parfait qu'avec la grace versatile ou congrue. Ne nous laissons pas éblouir par de telles évasions.

Il est vrai que l'homme ne se rend plus parfait qu'avec cette grace ; mais il se rend plus parfait que cette grace ne le fait ; il se donne la bonne détermination, & cette grace n'a pas la force de la lui donner par elle-même. Un homme ne remue un poids de cinq cens livres qu'avec un levier, néanmoins l'action de l'homme est quelque chose de plus parfait que celle du levier. L'homme ne voit que dépendamment de la lumiere, il ne vit que dépendamment des alimens ; mais la vue & la vie sont bien au-dessus de la lumiere & des alimens.

La puissance d'agir est un bien, l'acte est aussi un bien ; donc l'action jointe à la puissance est un bien, plus un bien, c'est quelque chose de meilleur & de plus parfait.

Selon ces systemes des attraits, une impulsion morale, un plaisir sentimental qui nous porte à la vertu est un bien, & le consentement à ces attraits est aussi un bien ; donc le consentement joint aux attraits est un bien ; plus un bien ; c'est quelque chose de meilleur & de plus parfait.

La grace & la charité habituelle est un bien, l'acte de charité est un bien ; ajoutez l'acte de charité à la charité habituelle, vous trouverez que c'est toujours quel-

Digitized by Google

quelque chose de plus que cette charité sans acte ; que l'addition de cet acte à l'habitude est l'addition de quelque chose de réel, de quelque être, de quelque bien.

Par conséquent, si Dieu ne donne que le pouvoir, & que l'homme ajoute de lui-même l'action ; si Dieu ne donne qu'une délectation & un saint plaisir, & que l'homme y ajoute un acte réel, si Dieu ne donne qu'un amour habituel, & que l'homme y ajoute l'actuel, si Dieu ne donne que quelque secours qui n'a pas la force de déterminer, & que l'homme ajoute la détermination par sa propre force, n'est-il pas visible qu'il ajoute aux dons de Dieu, & qu'il se rend plus parfait que Dieu ne l'a formé ?

Et voici une alternative sans replique. Ou l'homme avec cette grace, avec ces attraits, est aussi parfait que s'il agissoit, ou il n'est pas aussi parfait. Si on le dit aussi parfait, il n'est pas necessaire qu'il agisse, qu'il fasse des actes d'amour de Dieu ; il aura sa perfection sans ces opérations, ce qui est d'une absurdité inouie. S'il n'est pas aussi parfait, donc il ajoute à la grace & il devient plus parfait par ses propres forces, qu'il ne l'étoit avec le seul secours de la grace.

III.

Je dis plus. La perfection de l'homme ne consiste pas à pouvoir agir, mais à pouvoir agir, & de plus agir : la perfection de l'homme ne consiste pas à sentir un plaisir celeste pour le bien, sans y consentir : la perfection de l'homme ne consiste pas en ce qu'un concours lui est offert, mais à ce qu'il se l'applique par sa détermination. La détermination de la volonté est quelque chose de plus considerable par rapport à l'homme, que ce qui est indéterminé : c'est ce qui fait la distinction du juste d'avec l'injuste ; le secours general & commun à tous les deux, ne les distingue pas. CHAP. II.

Si donc la grace ne consiste que dans des attraits, dans une impulsion morale, & qu'il y ait un acte réel, un être, un mouvement qu'elle n'opere pas physiquement, mais que cela soit réservé à la volonté, si elle ne consiste que dans une motion physique, mais qui n'ait pas la force de déterminer, & que la détermination soit réservés à la force de la volonté, n'est-il pas visible que c'est l'homme qui opere en lui-même ce qu'il y a de meilleur, & ce en quoi consiste proprement sa perfection ? L'indigne partage entre Dieu & l'homme, qui n'attribue à Dieu qu'une portion de notre perfection & qui nous attribue l'autre, qui par sureroit ne donne à Dieu que la pire portion, pour donner à l'homme la portion principale, décisive, & qui fait proprement sa perfection.

S. Aug. de Prædest. SS. c. 2. p. 793. *Quasi componit homo cum Deo, ut partem fidei sibi vindicet atque illi partem relinquat: & quod est elatius, primam vult arripere ipse, sequentem dat illi, & in eo quid dicit esse amborum, priorem facit, posteriorem Deum.*

IV.

Avec qu'elle apparence de verité pourroit-on prétendre que l'homme, cet être si imparfait, fût sa perfection à lui-même ? Comment dans un fond si stérile, si pauvre, si miserable, trouveroit-il de quoi s'enrichir tout seul, & s'ennoblir lui même ? Ce degré de perfection que l'homme ajouteroit à son être, & qu'il tireroit de lui, ou il l'avoit auparavant, ou il ne l'avoit pas. S'il l'avoit, il ne l'a donc pas ajouté à son être, puisqu'il l'avoit déjà ; s'il ne l'avoit pas, comment se l'est-il donné tout seul puisque l'on ne se donne pas tout seul plus que l'on n'a ?

V.

Pourquoi la volonté, si elle ajoute aux dons de Dieu la moindre réalité, le plus petit commencement d'action, une détermination, une inflexion, une étincelle, un raion, un souffle, le moindre mouvement ; pourquoi, dis-je, ne se meroit-elle pas toute seule une bonne action tou-

On trouve un raisonnement semblable dans S. Augustin, lib. de Prædest. Sanct.

Sect. II. Part. I. cap. 2. pag. 793. *Cur autem non totum tribuatur homini, qui sibi potuit instituere quod non habebat, ipse quod instituit augeat, non video.*

te entiere ? Premierement cet acte si petit qu'il soit, ce branle leger qu'elle se donne par sa propre force, & qu'elle ajoute au secours de Dieu qui n'a pas la force de le faire, cet être si leger qu'il soit, est un être très réel & très-véritable. Secondement si de non agissante & de non déterminée qu'elle étoit, elle commence à se rendre agissante & déterminée, & se donne par sa propre force cette détermination, par laquelle elle détermine le reste, & qu'elle ajoute à ce secours de Dieu qui n'a pas la force de la déterminer : si, dis-je, la volonté ajoute cette réalité aux dons de Dieu, que n'acheve-t-elle, que ne poursuit-elle, que n'accomplit-elle le reste de l'action ? Qui a-t-il plus à faire pour donner le complément à l'action, pour se donner toute la suite, que pour se donner ce petit mouvement, & l'ajouter à ce que Dieu opere dans l'ame ? Si elle est assez forte pour augmenter son être de quelques degrez, pour se donner plus qu'elle n'avoit, pourquoi se bornera-t-elle à ce petit degré d'être ? Pourquoi ne formera-t-elle pas de même les autres degrez qui acheveroient l'action ?

Enfin si l'on attribue à la volonté le droit d'ajouter aux dons de Dieu quelque petit degré de perfection, on ne pourra plus trouver de terme & de mesure à sa perfection. La plus sublime, la plus accomplie, la plus incompréhensible ne sera pas au dessus d'elle ; elle réussira à se la donner avec la plus étonnante facilité. Si elle commence une fois, elle ne finira pas si-tôt ; si on lui accorde le privilege d'ajouter seule à elle-même, on ne sera plus maître de l'arrêter dans son progrès. C'est une carriere dans laquelle elle s'avancera sans mesure, parce qu'elle y courra sans frein.

Elle ajoute une réalité, un degré d'être à ce qu'elle a ; elle en ajoutera de même un second : il est impossible de rien trouver ni de plus, ni de moins pour le second que pour le premier. Si elle franchit toute seule la difficulté du premier, elle franchira de même celle du second, si elle se surpasse elle-même, si elle va outre ce qu'elle est, si elle se donne plus qu'elle n'a, lorsqu'elle ajoute à elle-même le premier degré, rien n'empêche plus qu'elle ne fasse la même chose pour le second, pour le troisiéme, pour le quatriéme, & jusqu'à l'infini. Ce nouveau degré de perfection que l'ame ajoute aux dons de Dieu, doit lui donner une nouvelle force. Si donc elle peut se donner le premier degré, à plus forte raison s'en donnera-t-elle un second, puisqu'elle a plus de force pour agir ; à chaque degré de perfection répond un nouveau degré de force. Par conséquent sa fécondité devient inépuisable, elle peut tirer de ses trésors des richesses immenses, elle peut croître sans borne, multiplier ses degrés d'être sans mesure, & l'on ne voit plus de raison pour fixer un terme à sa perfection, & pour la distinguer de la perfection infinie.

CHAPITRE III.

De la Foi.

Le propre caractere du juste qui vit de la foi, est d'envisager Dieu en tout. A la faveur de cette divine lumiere Dieu n'est plus pour nous un Dieu éloigné. Malgré la distance infinie de cet être suprême, elle le rapproche de nous, elle nous donne accès auprès du trône de sa gloire, & au travers de l'obscurité dont il a voulu se couvrir, elle nous fait considérer cet être invisible, comme s'il étoit présent sous nos yeux.

Ce n'est pas seulement dans la structure extérieure de l'univers qu'elle nous découvre ce Dieu tout-puissant qui l'a créé par

Digitized by Google

par sa parole, elle a des vûes qui nous touchent de plus près. C'est dans nous-mêmes, c'est dans l'interieur de notre être, dans le secret de notre ame qu'elle nous fait appercevoir ce Dieu caché, sa providence, sa misericorde, ses opérations, son empire; qu'elle ôte le voile dont notre orgueil fait nous couvrir; que par une humble docilité elle nous conduit à la verité; qu'elle nous montre nos besoins & notre dépendance; qu'elle nous fait goûter même la douceur de ses verités sublimes, & qu'elle nous unit à Dieu par les liens les plus forts & les plus étroits.

Mais que ces vûes sont differentes dans les differens systemes de la grace!

Posé le systeme d'un secours concomitant ou versatile, on ne voit plus Dieu en soi-même que comme une cause generale qui laisse faire la creature, qui se repose sur elle du soin de déterminer, de donner ou de refuser le succès aux diverses entrepriſes, de régler les évenemens; que comme une cause qui se prête aux mouvemens de la creature, qui se plie sur ses volontez, dont la fonction est de se mesurer & de se mouler sur nos déterminations. Que la doctrine des secours prédéterminans nous donne bien d'autres vûes! qu'elle nous inspire des sentimens differens! Ce n'est plus un motion foible & une operation qui n'a pas la force de dominer: c'est un Dieu qui agit en maître, & qui préside à notre cœur; qui le tient sous sa main; qui donne la régle & la mesure à tous nos mouvemens; qui détermine notre volonté, sans la necessiter; qui met en œuvre nos pouvoirs, sans y donner atteinte; qui par une operation auſſi douce qu'elle est puiſſante, décide de notre sort, sans nous ôter l'avantage d'en décider nous-mêmes. En un mot ce sentiment nous fait enviſager Dieu en toutes choſes, Dieu dans notre esprit, Dieu dans notre volonté, Dieu dans nos actions, Dieu dans nos déterminations, & nous le fait enviſager, comme agiſſant en Dieu, c'est-à-dire, en arbitre souverain de tous les êtres.

Plus notre esprit est éclairé des lumieres d'enhaut, plus il a de facilité à trouver Dieu dans toute la nature; sa grandeur dans la multitude & dans la varieté infinie de ses ouvrages; sa sageſſe dans leur ordre & leur proportion; sa toute-puiſſance dans les mouvemens épouventables de cette vaſte machine, sa bonté dans la profuſion de tant de biens, sa providence dans le cours reglé des évenemens, dans la suite, la correſpondance & l'union de toutes ces merveilles.

Mais ſi à proportion de ce que l'homme avance en lumiere, il apprend de plus en plus à trouver Dieu dans toute la nature, n'apprend-il pas auſſi à le trouver, & à le trouver d'une maniere encore plus intereſſante dans l'interieur même de son être?

Ce Dieu qui étend les cieux & qui leur donne leur ornement, qui allume ces flambeaux céleſtes & qui les fait rouler dans ces eſpaces immenſes avec une régularité & une exactitude infinie, ne le trouve-t-il pas, ce même Dieu, intimement preſent dans le fond de son intelligence, pour lui communiquer tout ce qu'elle a de connoiſſance & de lumieres, en régler la meſure & les mouvemens? Ce grand Dieu qui domine ſur la puiſſance de la mer & qui appaiſe la violence de ſes flots, ne le trouve-t-il pas au fond de lui-même, qui préſide à la mobilité du cœur humain; qui le gouverne malgré ſes ſaillies, son inconſtance, ſa rebellion; qui accomplit en lui ſes deſſeins éternels; qui dans toute action, en tout tems, dans toutes les parties, dans tous les reſſorts, les plus foibles mêmes & les plus profonds de

Sect. II. Part. I.

de notre être, ne domine pas moins souverainement, qu'il le fait sur tout le reste de l'univers ?

Il est vrai que les ténèbres que le peché a répandues dans notre ame sont encore plus épaisses que celles de la nature. Dieu agissant & regnant au milieu de nous, est plus inconnu que Dieu régnant sur l'univers. Qu'on a de peine à percer ces ténèbres, pour contempler ce Dieu caché au dedans de nous ! Mais que la doctrine des secours efficaces & prédéterminans est capable de nous donner ces grandes vûes, & de nous inspirer ces nobles sentimens de la Divinité !

II.

Dieu nous fait marcher par des voies obscures. Notre conduite ne l'est gueres moins que notre croiance. Nous sommes tout enveloppés de ténèbres & de nuages. La lumiere que Dieu fait luire à nos yeux, n'est que comme une étincelle. C'est une lampe qui perce à peine cette nuit obscure, & qui laisse échaper sur nous quelques raïons, sans dissiper les ombres qui nous environnent. De tous côtés nous ne trouvons que des énigmes & des mysteres, sur le present, sur le futur, sur nos penchans, sur nos amours, sur l'état & le degré de notre être, un Dieu caché à l'homme, & l'homme caché à lui-même. On comprend bien que pour confondre notre orgueil, pour faire éclater la grandeur divine par le contraste de la foiblesse humaine, pour accomplir des desseins impénétrables, Dieu a pû nous conduire de la sorte, supposé neanmoins que ce soit lui qui distribue ses lumieres, qui regle & qui détermine le cours de nos actions. Mais si l'on attribue à l'homme le droit de déterminer le premier, & à la grace le titre seul de seconder ou de suivre, on fait évanouir ce mystere de la conduite de Dieu sur les hommes. Dieu n'est plus un Dieu caché. L'homme pénétrera si avant qu'il voudra ; il le connoîtra même aussi parfaitement que ceux qui le voient à découvert (comme nous le dirons dans la suite) si c'est lui seul qui se donne la connoissance, ou si le secours qui la donne, suit la détermination de sa volonté. Car il aura autant de connoissance qu'il se déterminera à en avoir ; ainsi il connoîtra autant qu'il voudra connoître.

L'homme ne fera point non plus une énigme à lui-même. Plus d'incertitude sur son état, plus d'ignorance & d'obscurité sur ses dispositions ; ses pensées, ses inclinations, ses amours, le fond même de son ame, tout sera dévoilé ; il n'a qu'à vouloir connoître : ou cette volonté produit seule la connoissance, ou elle la fait produire par le concours.

III.

Ce qui contribue encore beaucoup à nous faire marcher dans la voye d'obscurité, ce sont les inégalités que l'on éprouve dans la vie spirituelle ; & rien n'est plus incompatible avec un secours avec quoi la volonté seroit en équilibre.

Comment l'homme oseroit-il prononcer sur son état, lui qui se voit tantôt brûlant & enflammé d'amour, & tantôt froid, languissant, à demi-mort. En certains momens l'amour divin se cache & semble disparoître de son cœur, il y apperçoit une foule d'amours insensés & injustes. En d'autres momens il voit reparoître la lumiere ; une sainte onction se répand & se fait goûter ; il se sent inondé, & l'amour du monde dans cet instant semble éteint & anéanti pour toûjours. Qui seroit donc assez téméraire pour décider de l'état de son ame au milieu de ces étonnantes vicissitudes. Tantôt joyeux, tantôt triste, tantôt paisible & tantôt troublé, tantôt dévot & tantôt sans dévotion, Imit. l. 4 c. 33.

tion; tantôt diligent & appliqué, & tantôt lâche & dissipé, tantôt pesant & tantôt vif. Notre ame est une mer toûjours agitée par des flots & des tempêtes. Notre cœur est le theatre de ces changemens, ou plûtôt il est le jouet d'une perpetuelle mobilité.

Où est donc cet arbitre si absolu qui jouït d'une si haute autorité sur lui-même ? Où est son pouvoir d'équilibre ? Presque tout cela dira-t-on ; se réduit à des mouvemens indélibérez, & notre pouvoir ne s'étend que sur les actions libres de l'esprit & de la volonté. Mais au moins est-il vrai, touchant ces mouvemens mêmes indélibérés, que nous avons le pouvoir non seulement d'y résister, mais encore de les diminuer, en nous occupant d'autres pensées, en faisant des efforts pour nous détourner vers d'autres objets. Souvent on réussit par là à les chasser entierement de notre esprit, parce que notre esprit n'a qu'une certaine mesure d'attention actuelle, & qu'autant que cette attention s'applique à d'autres pensées & à d'autres mouvemens, autant elle se détourne de ceux qui l'occupoient. Nous avons ce pouvoir sur les mouvemens mêmes indélibérez. Mais on conçoit qu'un tel pouvoir seroit bien plus grand, bien plus considérable, bien au-dessus de celui que nous éprouvons, si nous avions une grace qui nous laissât un pouvoir d'équilibre pour former des pensées & des amours.

Si la volonté est revêtue d'un tel pouvoir, qu'elle vienne donc ici en faire usage, qu'elle amene avec elle ce secours qui est toujours sous sa main, qu'elle mette en œuvre ses grands priviléges, qu'elle vienne, je ne dis pas appaiser à l'instant ce tumulte qui s'éleve au milieu d'elle, dompter ces pensées séditieuses, les chasser pour un moment, & pour un moment se rendre le calme & la sérénité ; mais qu'elle vienne se procurer à jamais un doux repos, & une agréable tranquillité. CHAP. III.

N'a-t-elle pas un pouvoir d'équilibre de faire naître ou cesser des pensées, & des amours délibérez ; ne lui est-il pas égal de le faire, ou de ne le pas faire ? Lui en coute-t-il autre chose que de le vouloir ? Qu'elle veuille donc former des mouvemens assez vifs, assez forts, assez considérables pour occuper toute son attention actuelle, pour prendre la place de ces mouvemens indélibérez. Qu'elle le veuille dans ce moment ci, dans le suivant, dans tous les autres, puisque dans tous ces momens il lui est égal de le vouloir ou de ne le pas vouloir, puisqu'elle a un pouvoir d'équilibre, puisqu'elle a même tout l'intérêt du monde de le vouloir, & pour son salut, & même pour son repos. Par là elle fermera pour toûjours l'entrée à ces mouvemens irréguliers, ou au moins elle réussira toujours à les étouffer dès leur naissance.

On répondra que pour cela il faudroit veiller sur nous-mêmes plus continuellement que nous ne faisons ; que l'homme ne se tient pas toujours exactement en garde contre un million de sentimens qui viennent l'assaillir. Mais c'est justement dequoi je me plains.

Pourquoi, s'il a un pouvoir d'équilibre de veiller ou de ne pas veiller, ne veille-t-il pas continuellement ? Pourquoi se laisse t'il emporter par de tels mouvemens ? Pourquoi ne se trouve-t-il pas maintenant un seul homme au monde, en qui on puisse montrer cette vigilance continuelle & soutenue pendant toute la vie, jusqu'au point de prévenir toutes les tentations, ou de les éteindre toutes, dès le moment qu'elles montrent la premiere pointe ; vigilance néanmoins si importante, & qu'on a tant d'interêt d'observer ; vigilance si facile, puisqu'on étoufferoit même

Sect. II. Part. I.

même les tentations, les peines, les dégoûts qui nous porteroient à ne pas veiller ; vigilance qui ne couteroit pas plus à soutenir, ou à ne pas soutenir, qu'à remuer la main à droit ou à gauche, puisque nous serions dans l'équilibre ; que dis-je qui ne couteroit pas plus qu'à remuer la main à droit & à gauche ? L'exemple n'est pas encore assez favorable, on pourroit perdre l'équilibre sur cela, mais on le conserveroit toujours pour veiller & ne pas veiller à tous momens. Cela est donc égal comme au premier moment.

Le champ est trop beau, à prendre l'homme en entier & dans toute l'étendue de sa vie. Je veux le considerer dans un état plus favorable, dans sa plus haute assiette. C'est au moment même qu'il entreprend de se recueillir, qu'il se débarasse de tous les objets qui l'environnent, qu'il met une barriere à ses sens, qu'il fait taire son imagination, qu'il fait jouer tous les nerfs de son esprit, qu'il fortifie & roidit sa volonté, élevé au-dessus des objets terrestres, au-dessus de ses sens, au-dessus de lui-même, s'élançant vers la Divinité. Dans cet appareil voyons ce qu'il a de forces, & le regne qu'il va exercer sur lui-même. Je lui donne, outre les secours d'une telle nature, tous les appuis exterieurs, toutes les ressources qu'il peut trouver dans son être. Avec tout cela qu'il s'efforce de s'attacher à la priere, qu'il veille pour prévenir les distractions, pour les détruire au moment qu'elles commenceront à se montrer, en y substituant d'autres pensées, qu'il tienne ainsi son esprit tendu pendant tout un jour, que dis-je, pendant une seule heure, & qu'il nous apprenne ensuite si la pensée de la priere ne lui a jamais échappé, s'il a toujours prévenu ou fait évanouir toutes les distractions au moment même de leur naissance.

Pourquoi n'y réussira-t-il pas, si son pouvoir est un pouvoir d'équilibre ? Une si extreme vigilance lui est égale aussi-bien que la dissipation & la langueur. Avec l'équilibre il n'a qu'à commander pour faire naître sur le champ, avec la plus étonnante facilité, des pensées capables d'occuper toute l'étendue de son attention actuelle, & par conséquent pour ne point laisser de place, ou pour l'enlever à l'instant à toutes les distractions.

Avouons-le de bonne foi, une attention si continuelle & si soutenue n'est pas de notre portée. Tantôt nous la perdons malgré nous, tantôt notre volonté participe soit directement soit indirectement à cette perte. L'un doit nous faire gémir & porter à la pénitence, & l'autre doit nous humilier, & déraciner ce fond d'estime que nous avons de nous-même ; mais l'un & l'autre nous apprend quel est le don de la priere, & de qui nous devons l'esperer.

Si nous n'avions jamais d'attention dans la priere, si nous étions dans la secheresse & dans l'oubli de Dieu pendant toute notre vie, nous péririons dans la langueur. Mais si nous avions une attention qui ne fût point entrecoupée, si nous goutions à tous momens une paix & une douceur non interrompue, nous serions en danger de périr par l'orgueil. Comme nous sentons que c'est nous-mêmes qui agissons, & que nous ne sentons pas l'operation de Dieu qui nous fait agir, nous sommes portés à n'attribuer nos bonnes actions qu'à nous-mêmes. Ce que nous possedons d'une maniere si douce & si uniforme nous paroît un bien qui ne vient que de nous. Il faut de la difficulté & des secousses, pour nous avertir de qui nous le tenons.

Dieu qui veut nous sauver, & nous sauver par l'humilité, permet que nous éprouvions notre foiblesse, & fait que nous sentons l'effet de ses graces, afin de nous apprendre, & ce que nous lui devons,

Digitized by Google

vons, & ce que nous sommes. Que l'inconstance, & l'inégalité de notre ame est donc pour nous une grande leçon, & que la priere, le plus saint de nos exercices, qui devroit fixer & réunir tout notre cœur, que la priere, dis je, nous en fournit de traits ! Combien de distractions, de sécheresses, de dégoûts ; quelle prodigieuse difference entre une priere & une priere ; que dis je, entre un instant de la même priere, & un autre instant !

Ce sont autant de preuves que notre esprit s'égare & s'enfuit de nous, que notre cœur nous abandonne, que nous avons besoin du secours de la grace pour réprimer les pensées inutiles & insensées, ces impressions affreuses & abominables, ces plaisirs enchanteurs qui sont les fruits de la concupiscence ; que le retour de la lumiere, la fidelité, la force, la vigilance, le courage à repousser les tentations, sont des dons de la misericorde de Dieu, mais qu'elle accorde quand il lui plaît, & comme il lui plaît, & que c'est lui-même qui dispose & qui détermine. Mais je m'écarte trop de mon sujet.

S. Aug. lib. 1. ad Simplic. quæst. 2. pag. 102. *Nonne aliquando ipsa oratio nostra sic tepida est, vel potius frigida, & penè nulla, immò omninò interdùm, ita nulla ut neque hoc in nobis cum dolore advertamus? Quia si vel hoc dolemus, jam oramus. Quid ergo aliud ostenditur nobis, nisi quia & petere & quærere & pulsare ille concedit, qui ut hæc faciamus, jubet? Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei: quandoquidem nec velle nec currere, nisi*

CHAPITRE IV.

De l'Esperance.

IL n'est point necessaire de s'étendre ici pour montrer, que l'espérance chrétienne n'a que Dieu seul pour fondement & pour appui.

L'Eglise pénétrée de cette verité proteste continuellement devant Dieu, qu'elle s'appuie uniquement sur l'esperance de la grace céleste ; & les livres saints, en racontant l'histoire de ce peuple ancien, dont les évenemens sont pour nous des instructions & des figures, ne cessent de nous representer les malheurs de ceux qui ont mis leur confiance ou dans leurs propres forces, ou dans le secours des hommes. Il ne s'agit point maintenant d'établir la verité de cette maxime ; elle est trop certaine & trop incontestable. Il s'agit seulement de la mettre en avant comme un principe sur lequel on mesure ensuite les differens systemes sur la grace.

CHAP. IV. *eo movente, et quo excitante, toterimus.*

I.

Pour appliquer ce principe, j'établis les deux veritez suivantes.

La premiere est qu'on peut attendre le salut & ce qui nous y conduit de ce qui nous le procure effectivement. Toute action, selon S. Thomas, est bonne autant qu'elle est conforme à un jugement droit & veritable. Si donc il est vrai que telle cause nous procure le salut, il est bon aussi d'attendre le salut de cette cause ; ce n'est point une action mauvaise, ce n'est point une action vitieuse.

La seconde verité n'est qu'une consequence, & un corollaire de la précédente ; c'est qu'on peut attendre le salut d'une cause qui nous le procure, autant que cette cause nous le procure, c'est-à-dire, qu'on attendra le salut de cette cause, selon la part qu'elle a dans notre salut ; qu'on l'attendra plus ou moins, à proportion de ce qu'elle y contribuera plus ou moins.

II.

Ces verités étant établies, l'application en est presque faite aux systemes de la grace. On peut esperer le salut de ce qui nous le procure. Or si la grace n'est que versatile, la volonté, aussi bien que la grace, nous procure le salut. La grace versatile ne donne que le pouvoir, la volonté donne l'action. Par consequent la volonté nous procurant le salut aussi-bien que la grace, on peut mettre son esperance dans l'une aussi-bien que dans l'autre ; il ne seroit donc pas vrai, que nous ne devons mettre notre esperance que dans la grace.

Sect. II. Part. I.

Faisons un semblable raisonnement sur la grace congrue.

Cette grace consiste d'un côté dans un concours concomitant qui nous est offert ; mais ce n'est pas le concours qui détermine la volonté, c'est au contraire la volonté, qui, en se déterminant, détermine Dieu à le donner. Elle consiste d'un autre côté dans des attraits qui nous excitent moralement à nous déterminer ; mais ces attraits par eux-mêmes n'ont pas la force de nous faire déterminer infailliblement. C'est donc la volonté qui a la force de donner la détermination au concours, c'est la volonté qui se donne la détermination par sa force même, puisque les attraits n'ont pas la force de la faire déterminer. Ainsi dans ce système, la grace donne quelque chose à la volonté, & la volonté se donne de plus quelque chose ; car elle se donne la détermination que le concours concomitant ne peut pas donner, & que les attraits n'ont pas non plus la force de donner par eux-mêmes.

Or on peut espérer le salut de ce qui nous le procure. Donc comme la grace & la volonté procurent la bonne action, on peut espérer le salut de l'une & de l'autre, & ne pas mettre toute son espérance dans la grace de Dieu.

Au contraire selon le système des secours efficaces par eux-mêmes & prédéterminans, il faut mettre toute notre espérance dans la grace. Car on ne peut attendre le salut d'une cause, qu'autant que cette cause nous le procure. Or notre volonté ne produit des actions saintes, qu'autant qu'elle est mue par la grace ; notre volonté n'ajoute rien à la grace ; elle tient de la grace & un vrai pouvoir & l'action & la détermination. Ainsi nous ne pouvons rien espérer de notre volonté, qu'autant qu'elle sera mue par la grace. Par conséquent nous espérons tout de la grace, & toute notre espérance sera fondée sur cet appui.

III.

Cette seconde vérité me donne lieu de pousser plus avant ces raisonnemens, contre les systèmes opposez à la grace efficace.

On peut attendre le salut d'une cause à proportion de ce qu'elle nous le procure. Or dans le système de la grace versatile, la volonté nous procure plus le salut que la grace. Car ce qui donne la bonne action, nous procure plus le salut, que ce qui nous donne seulement le pouvoir d'agir.

Par conséquent, comme dans ce système la grace ne donne que le pouvoir d'agir, & que la volonté donne l'action même, il s'ensuit qu'on peut espérer le salut plus de soi-même, que de la grace.

J'en dis autant dans le Congruisme. On peut attendre le salut d'une cause, à proportion de ce qu'elle nous le procure. Or dans le congruisme notre volonté nous procure plus que la grace. Car c'est la volonté qui détermine le concours concomitant, & les attraits n'ont pas la force par eux-mêmes de faire produire à la volonté cette détermination ; c'est la volonté qui a cette force ; la détetmination néanmoins est le principal de l'action ; tout ce qui est sans détermination n'a pas la même importance pour le salut, que la détermination. Par conséquent, la volonté a plus la force de nous procurer ce qu'il y a de plus important pour le salut, que n'a la grace. Par conséquent on peut mettre son espérance, plus dans la propre volonté que la grace.

A quoi j'ajoute encore ce raisonnement. La grace congrue n'est point l'efficace par elle même ; c'est donc la volonté qui lui donne son efficace. Or ce qui donne l'efficace donne plus pour notre salut, que

ce

Digitized by Google

ce qui ne la donne point. Donc la volonté donne plus pour le salut que la grace. Donc nous devons plus mettre notre confiance dans les forces de notre volonté, que dans celle de la grace. Conséquences opposées aux premiers principes du christianisme.

IV.

On peut encore pousser plus loin ces reflexions, si l'on examine le propre caractere de l'espérance, & ce qui la distingue des autres vertus. Il faut ici de la précision pour démêler des vérités assez délicates, & cependant infiniment importantes.

1. Je distingue deux choses dans une cause. Le pouvoir simple d'agir, & l'existence même, soit présente soit future, de son action. Pouvoir nous procurer un bien; & nous le procurer effectivement, soit dans le tems present, soit dans le tems futur.

2. Ce n'est pas sur le pouvoir seul, que l'espérance est fondée, mais sur le pouvoir joint à l'action future. Je sai que l'Empereur du Japon a le pouvoir de me donner un million d'or, & cependant je n'espere pas avoir ce million. Le pouvoir que je reconnois dans cet Empereur de me donner ce million ne suffit donc pas tout seul pour me le faire esperer, il faut de plus que je croie probablement que cet Empereur me le donnera. On peut apporter mille exemples semblables de cette vérité.

3. Tandis que l'on en demeure au pouvoir seul, on connoît, on juge, on croit ce pouvoir, mais on n'espere pas encore. Dans l'idée que j'ai des richesses de cet Empereur, j'y découvre un pouvoir de me donner ce million, j'aquiesce à cette connoissance, je juge que cela est, je l'affirme, je le croi même, lorsqu'il s'agit d'un point de foi; mais je n'espere pas encore pour cela. Je ne commencerai à esperer que quand je verrai, que non seulement cet Empereur en a le pouvoir, mais qu'il y a lieu de croire qu'actuellement il le réduira à l'acte. CHAP. IV.

4. De là il est aisé de conclurre que ce qui donne l'origine à notre esperance, n'est pas ce qui donne un pouvoir simple, mais ce qui donne cette action future. Tandis que je verrai simplement que cet Empereur peut me donner ce million, je ne commencerai pas encore à l'esperer. Mais si je vois qu'il voudra bien me le donner, aussi-tôt j'espererai. Je suppose deux Mandarins de la cour de cet Empereur, dont l'un lui apporte un million, & l'autre par ses sollicitations en ma faveur a le crédit de faire que cet Empereur me donne ce million.

Le premier Mandarin en lui donnant ce million, lui donne le pouvoir de me faire ce present. Il est vrai que si cet Empereur n'avoit pas le pouvoir de me faire ce present, je n'espererois pas qu'il me le fit; mais s'il n'en a que le pouvoir, je ne l'espererai pas non plus; l'esperance suppose le pouvoir, mais le pouvoir simple ne donne pas l'esperance, il faut quelque chose de plus. L'esperance suppose diverses actions, divers jugemens, mais il s'agit ici de l'acte même qui la caractérise, de l'acte avant lequel on puisse dire, jusques là on n'espere pas encore, & après lequel on dise, maintenant on espere. Ce premier Mandarin, qui ne fait que donner à l'Empereur le pouvoir de me donner ce million, ne me fait point encore produire cet acte, qui fait le caractere de l'esperance. Voici un second Mandarin, courtisan habile & accrédité avec lequel j'ai lié correspondance, qui me promet de faire naître à l'Empereur du Japon cette volonté, & qui me montre le tour qu'il prendra pour y réussir, aussi-tôt j'espere. Ce qui ne fait donc que donner

Sect. II. Part. I.

ner le pouvoir, ne suffit pas pour me faire esperer. Mais ce qui me fait esperer, c'est ce qui ajoute, ou ce qui ajoutera dans la suite l'action au pouvoir simple.

V.

Il n'est pas difficile d'appliquer ces remarques à notre question. Si Dieu ne donne à la volonté que le pouvoir de faire le bien, & de nous sauver en le faisant, il ne lui donne point ce qui est capable de fonder l'esperance. Ce qui fonde l'esperance, c'est ce qui doit ajouter l'acte au simple pouvoir. Or c'est la volonté qui doit ajouter l'acte au pouvoir. Donc c'est ma volonté qui me fait esperer, c'est sur elle qu'est fondé mon esperance.

Je n'espererai point de faire le bien ni de me sauver, si je pense simplement que cela est possible, & que je pense qu'un tel pouvoir ne sera jamais reduit en acte. Je n'espere point d'avoir des aîles, parce que je pense que cela est possible, lorsque je pense en même temps que jamais cela ne sera réduit en acte. Par conséquent, si Dieu ne donne simplement que le pouvoir d'agir par une grace versatile, comme ce pouvoir ne sera jamais réduit en acte que par la volonté, quand je penserai à ce seul pouvoir sans penser à la volonté, je ne penserai pas me sauver, car effectivement jamais ce pouvoir tout seul, & sans la volonté, ne me sauvera. Par conséquent, si Dieu ne me donne que ce pouvoir, le don de Dieu ne suffit pas pour me faire esperer; & ce qui me fera esperer, c'est quand je penserai que ce pouvoir sera réduit en acte par ma volonté.

La même chose se peut dire de la grace congrue, & de toute grace inéfficace par elle même.

Ce qui me fait esperer, comme on l'a montré, c'est ce qui donne l'éxistence, soit présente, soit future à l'action. Or dans toute grace inéfficace, ce n'est pas cette grace, mais la volonté qui donne, ou qui donnera l'éxistence à l'action. Car cette grace n'a pas la force de donner l'éxistence à l'action, puisqu'elle est inéfficace. C'est donc la volonté qui a cette force.

Ainsi considerez seulement le don de Dieu, s'il n'a pas la force par lui-même de vous faire déterminer à agir, vous n'esperez pas encore. Il n'est pas sage d'esperer un effet d'une cause qui n'a pas la force de nous le procurer. Mais considerez la volonté qui a la force de donner l'éxistence à l'action, ou à la détermination, & vous commencerez à esperer.

D'où il s'ensuit deux conséquences terribles. 1. Que le don de Dieu, la grace, son operation, en un mot Dieu & ce qu'il fait en nous, ne suffit pas pour nous faire esperer. 2. Qu'on ne commence à esperer que lorsqu'on ajoute au don de Dieu, la consideration de nos propres forces, & qu'ainsi ce qui donne la naissance à l'esperance, ce qui forme son acte propre & particulier, ce qui la caractérise, c'est ce qui vient de l'homme.

Et qu'on objecte pas qu'un homme ne donne point efficacement par lui même la volonté à un autre homme, & que néanmoins cet homme a raison d'esperer du crédit de ce Mandarin auprès de l'Empereur. Car, comme on le montrera dans la suite, il est vrai qu'un homme n'agit point immédiatement sur l'ame d'un autre homme; mais il peut être l'occasion que Dieu fasse déterminer cet Empereur, par le moien de la prémotion physique, & ce n'est que sur ce fondement qu'il a raison d'esperer.

Il n'en est pas de même des secours efficaces & prédéterminans que des autres systemes. Car comme ces secours ont par eux-mêmes assez de force pour faire operer à la volonté son action & sa déter-

termination, il est visible que de tels secours suffisent pour établir notre espérance.

VI.

Pour prévenir les évasions par lesquelles on s'imagineroit peut-être échaper à ces preuves à la faveur du Congruisme, il faut démêler la matiere & distinguer deux choses. La premiere est qu'une grace soit congrue ou non congrue ; la seconde est que Dieu veuille nous donner ou ne nous pas donner une grace congrue.

Ce qui fait qu'une grace est congrue, ce n'est pas que cette grace soit si exactement assortie à la disposition de la volonté, qu'elle ait la force de la faire agir infailliblement dans cette situation. Les défenseurs de la délectation victorieuse ne demandent pas autre chose, & certainement les Congruistes sont bien éloignés de leur sentiment.

Mais ce qui fait qu'une grace est congrue, c'est qu'elle est assortie à la détermination future de la volonté, c'est-à-dire, pour parler nettement, que la volonté voudra bien se déterminer au bien dans telle conjoncture, supposé qu'elle ait cette grace. Ainsi de deux personnes qui auront une grace précisément la même, qui auront le même degré de cupidité, qui se trouveront dans la même conjoncture, l'une se déterminera à faire le bien avec cette grace, l'autre ne s'y déterminera pas: & cette grace sera congrue dans celle-ci qui se déterminera, & ne sera pas congrue dans l'autre qui ne se déterminera pas. Il est donc visible que c'est du libre arbitre qu'il dépend qu'une grace soit congrue & suivie de son effet, ou qu'elle ne le soit pas.

Dieu, dont la science est infaillible, connoît certainement si telle grace sera suivie de son effet, & par conséquent congrue, ou si elle ne le sera pas, parce que selon ce système, il voit si la volonté se déterminera ou ne se déterminera pas, supposé qu'il lui donne cette grace ; & il dépend absolument de sa volonté de nous donner sa grace dans les circonstances où il a prévu que nous n'y consentirions pas, & par conséquent où telle grace ne seroit pas congrue ; ou bien dans lesquelles il a prévu que nous y consentirions, & où cette grace seroit congrue. CHAP. IV.

Ainsi que Dieu veuille nous donner, ou ne nous pas donner une grace qui soit congrue, cela dépend de sa volonté ; mais qu'une grace soit, ou ne soit pas congrue, cela dépend de la volonté de l'homme.

Après cet éclaircissement, je raisonne ainsi. Ce qui me fait espérer le salut n'est pas ce qui donne simplement le pouvoir de me sauver, c'est ce qui, outre le pouvoir, donne l'existence à mon salut, c'est ce qui me sauvera.

Ce qui donnera l'existence à mon salut, sera la grace congrue. Ce n'est pas la grace simplement. Avec elle je pourrai me sauver, mais pour que je me sauve effectivement, il faut qu'elle soit congrue. Ce qui donne l'existence à mon salut, c'est donc la grace congrue, entant que congrue. Mais qui est-ce qui donnera l'existence à cette grace congrue. Car si elle n'existe, cette grace, je ne puis compter sur elle.

Ce qui fait éxister la grace congrue, c'est Dieu, qui donne, quand il le veut, cette grace qui est congrue. Prenons garde à cette Proposition. Dieu, quand il le veut, donne cette grace qui est congrue. Il faut donc qu'elle soit congrue, cette grace. Or de qui dépend cette congruité ? La congruité d'une grace dépend du libre arbitre ; selon ce système ; une grace est congrue, & infailliblement suivie de l'effet, parce que la volonté veut se déterminer à cet effet ; en sorte que de

deux

deux personnes qui ont la même grace, dans les mêmes circonstances, avec le même degré de cupidité, l'une veut se déterminer au bien, & en elle cette grace est congrue; & l'autre ne le veut pas, & cette grace n'est pas congrue.

Sec II. Part. I.

Par conséquent après ce circuit, on trouve toujours le libre arbitre comme le premier ressort, & le principe où se réduit enfin notre esperance. Car ce qui nous fait esperer le salut, c'est la grace congrue sous cette qualité précise de grace congrue, & à raison de sa congruité, & l'éxistence de cette congruité de la grace dépend du libre arbitre. Donc il faut en revenir à dire, que ce qui nous fait esperer le salut, se réduit en dernier ressort à notre libre arbitre.

VII.

Ne nous laissons point éblouir par une congruité de cette nature. On peut l'admettre, même avec une grace toute exterieure, la loi, la doctrine.

Je n'ai garde de confondre jamais un systeme où l'on admet une grace intérieure avec celui où l'on rejetteroit la grace interieure, & où l'on admettroit qu'un secours tout exterieur, soit pour toutes les bonnes œuvres, soit pour le commencement des bonnes œuvres. Mais je prétens que ceux mêmes qui n'admettroient qu'une grace purement exterieure, pourroient admettre une congruité semblable à celle dont il s'agit. Je le monterai * plus au long.

*Section VII.

En attendant, il suffit de remarquer que si l'on apelle une grace interieure *congrue*, à raison de la détermination de la volonté, c'est-à-dire, parce que la volonté voudra bien y consentir, & que par là cette grace sera suivie de son effet, on pourra de même appeller une grace exterieure, *congrue*, à raison de la détermination de la volonté, c'est-à-dire; parce que la volonté voudra bien y consentir, & que par là cette grace sera suivie de son effet.

2. Sans admettre d'autre grace qu'une grace exterieure, l'on peut dire aussi que Dieu de toute éternité a prévû toutes les circonstances dans lesquelles telle & telle vocation auroit ou n'auroit pas son effet; & que c'est par sa pure volonté qu'il a fait un choix, & qu'il a placé ceux qu'il a voulu dans des circonstances heureuses, dans lesquelles il a prévu qu'ils consentiroient à cette vocation, & qu'il a placé aussi ceux qu'il a voulu dans des circonstances, dans lesquelles il a prévû qu'ils résisteroient à cette vocation.

Ainsi il ne répugne point à ce systeme de dire que Dieu, par sa pure volonté, procure aux uns une vocation exterieure qui soit congrue, & aux autres une qui ne le soit pas.

Or malgré cette congruité, il est indubitable qu'on seroit en droit de dire, comme le fait S. Augustin, à quiconque n'admettroit que des secours exterieurs, qu'il fonde notre esperance sur les forces du libre arbitre; parce que les secours exterieurs si congrus que Dieu les donnât, ne seroient tels que parce que la volonté se détermineroit à y consentir. Par conséquent on peut dire de même à ceux qui admettent une semblable congruité pour les secours interieurs, qu'une telle congruité n'empêche pas, qu'il ne s'ensuive de leur systeme, que l'esperance est fondée sur les forces du libre arbitre; puisque ces secours interieurs ne sont congrus, que parce que le libre arbitre veut bien se déterminer à les suivre & à y consentir.

VIII.

Il est à craindre, dit S. Augustin, *que l'homme ne fonde en lui-même l'esperance qu'il a de bien vivre, & qu'il ne soit frapé de cette malédiction prononcée par le Prophéte Jeremie: Maudit l'homme qui met*

L. de grat. & lib. c. 4.

met son espérance dans l'homme qui se fait un bras de chair, & dont le cœur se retire du Seigneur ... ce bras signifie la puissance d'agir ; & ce bras de chair signifie la fragilité humaine.

C'est un appui qui plie sous le poids, & qui se brise sous la main. Quiconque s'y confie en sentira bientôt le foible, & retombera autant dans l'abbaissement, qu'il se sera exalté dans ses propres forces. L'orgueil le plus présomptueux est ordinairement suivi du plus lâche découragement. Une seule & même disposition précipite l'homme dans ces deux extremités. Jamais il n'en est ainsi, quand on fonde son espérance sur une force toute puissante. On est également éloigné de la pusillanimité, & de la présomption. On n'a garde ni de présumer de ses forces, quand on espere tout de celles de la grace ; ni de se décourager des difficultés, quand on sait que la grace a assez de forces pour les surmonter toutes. On n'attend rien de soi-même, & il n'y a rien qu'on n'attende de la grace. C'est par le moien de cette espérance, que la plus heroique grandeur d'ame se trouve jointe avec la plus profonde humilité.

CHAPITRE V.

De l'amour de Dieu.

LE plus grand, le plus essentiel devoir de l'homme, & celui qui renferme & qui réunit dans sa vaste étendue tous les autres devoirs, est celui d'aimer Dieu, de raporter tout à lui, & de lui sacrifier par amour tout ce que nous avons, & ce que nous sommes.

Mais sur quel titre est fondé ce devoir ? Plus j'envisage la créature, plus je vois que n'étant que ce que Dieu lui a donné, la mesure de ce qu'elle doit rendre à Dieu est la mesure de ce qu'elle a reçu de lui. Dieu n'est la fin que parce qu'il est le principe. Il n'est le centre où tous les biens doivent se réunir, que parce qu'il est la source d'où ils sont sortis. CHAP. V.

Que par impossible un être s'éleve dans le monde, sans avoir rien reçu de Dieu, le voilà affranchi de ce devoir, il traitera avec Dieu, moins avec la déference d'un sujet, qu'avec la fierté d'un égal. Il pourra aimer Dieu comme un être infiniment bon ; mais ce sera toujours comme un être étranger, auquel il ne se doit pas lui-même ; comme un être, qu'il lui sera avantageux d'aimer, mais non pas indispensable.

Il faut en dire autant, soit que cet être s'éleve dans le monde sans tenir à rien, soit qu'on le conçoive placé dans un autre être. Cette difference ne touche point l'essence des devoirs. Si donc je tiens de Dieu mon corps, & non pas mon ame, je dois à Dieu le sacrifice de mon corps, & non pas celui de mon ame. Si je tiens de Dieu la faculté d'agir, & non pas mon action, je dois à Dieu le sacrifice de cette faculté, & non pas celui de mon action. Si enfin je tiens de lui la substance de mon action, & non pas sa détermination, je lui dois le sacrifice de l'un, & non pas celui de l'autre. Je ne lui offrirai que les dons qui me sont venus de ses trésors. Il ne me demande rien au delà. Ce seroit usurper que d'en éxiger davantage. Le tribut qu'on lui rend doit être marqué à son coin. On ne doit à Dieu que ce qui appartient à Dieu.

Mais, grand Dieu, nous sentons que nous vous devons tout. Notre sacrifice sera en abomination, s'il est fait avec réserve. Il faut donc lui raporter notre ame, parce qu'il est le Dieu de notre ame : lui raporter nos actions, parce qu'il est le Dieu de nos actions ; lui raporter la détermination de notre volonté, & tous les degrés les plus petits qui entrent dans nos

Digitized by Google

Sect. II. Part. I.

actions, parce qu'il est le Dieu de tout.

Oui, le Seigneur est le Dieu de toutes choses, parce qu'il en est l'auteur & le principe. Il est le Dieu du ciel & de la terre, parce qu'il a formé l'un & l'autre, qu'il a tiré du néant tout l'univers, & qu'il le gouverne selon ses desseins éternels. Il est le Dieu de nos actions, de nos déterminations, de tout ce qui est en nous, parce que sa providence produit dispose, détermine & nos actions & nos déterminations & jusqu'au plus petit degré de notre être.

C'est sur ce principe que S. Ambroise nous enseigne qu'est fondé le devoir de ce sacrifice universel, & la nécessité de raporter à Dieu toutes nos actions. Son passage se trouve dans le livre second de l'exposition sur S. Luc, & il est raporté par S. Augustin *l. de gr. Christi c. 44.* » Vous voiez donc, dit ce Pere, que » par tout la puissance du Seigneur coo- » pere aux mouvemens des hommes, de » maniere que personne ne peut édifier » sans le Seigneur, personne ne peut con » server sans le Seigneur, personne ne » peut rien commencer sans le Seigneur; » & c'est pour cette raison qu'il est dit » par l'Apôtre, *Soit que vous mangiez,* » *soit que vous bûviez, faites tout pour* » *la gloire de Dieu.* S. Augustin fait sur ce passage la réflexion suivante: » Voyez » comment S. Ambroise détruit par ces » paroles, ce que les hommes ont cou- » tume de dire, que nous commençons & » que Dieu acheve, puisqu'il déclare » même que personne ne commence quoi » que ce soit sans Dieu.

II.

Il ne faut pas s'imaginer que ce soit assez à la créature d'admirer les perfections de Dieu, de voir avec joie les beautés inestimables de son essence, d'envisager cette plénitude inépuisable de tous les biens, & d'approuver ce qu'elle envisage dans cet être suprême, de l'estimer, de s'y complaire. Elle doit le faire, c'est un devoir indispensable; mais ce n'est pas son unique devoir. Prétendre en demeurer là, ce seroit ne vouloir faire envers Dieu, que ce que fait un homme à l'égard d'un autre homme, dans lequel il trouve du mérite. Ce seroit traiter avec Dieu d'égal à égal, de couronne à couronne.

L'amour que nous lui devons doit porter le caractere de notre dépendance, il doit tenir de l'être par lequel il est formé.

Il faut que non seulement l'homme contemple les perfections divines, & qu'il s'y complaise, mais qu'il les regarde encore, ces divines perfections, comme la cause des biens qu'il a déja reçûs, & la source de ceux qu'il desire de recevoir. Il faut qu'il aime Dieu, non seulement comme un être souverainement aimable, & qui mérite d'être aimé à cause de ses perfections infinies, mais comme un être qu'il est obligé d'aimer comme son principe, & auquel il se doit tout entier, & son amour même. Ceci est expliqué plus au longdans la Sect. V.

Cet amour n'est donc pas seulement un bien; c'est un tribut, c'est un devoir, c'est un hommage.

Plus notre amour est revêtu de ces marques de notre dépendance, plus il est convenable & proportionné à notre être. Or combien ne sent-on pas redoubler les motifs de cet amour, dans le sentiment des secours efficaces & prédéterminans, si non seulement Dieu nous donne le pouvoir d'agir, mais encore l'action; si non seulement il nous donne une action indéterminée, mais même la détermination; si non seulement il nous excite à nous déterminer par une motion morale, mais s'il agit même physiquement, pour que nous nous déterminions, s'il tourne comme il lui

Digitized by Google

lui plaît notre cœur ; s'il décide en premier de notre état, de notre sort, de notre destinée ; combien ne nous sentons-nous pas plus dépendans de lui, plus unis à lui, plus obligés à lui appartenir & à l'aimer ? Et qui peut douter qu'à proportion de ce qu'on fortifie les liens de notre dépendance, on n'augmente les titres & les motifs de notre amour, amour dans lequel il n'est jamais possible d'éxceder.

III.

Cet amour, par lequel l'homme s'immole & se consacre à Dieu, est le sacrifice intérieur, c'est une hostie sainte, vivante, agréable aux yeux de la Majesté souveraine. Mais comment lui sera-t-elle agréable, cette hostie, si ce n'est lui qui nous l'ait mise entre les mains ? Aussi l'Eglise pour l'engager à recevoir favorablement ses (*a*) sacrifices, lui represente-t-elle que ce sont ses biens mêmes qu'elle lui offre. (*b*) *Nemo quidquam Domino recte voveret, nisi ab illo acciperet, quod voveret, sicut legitur :* Quæ de manu tua accepimus, damus tibi. Ce sont là les sentimens des Ecritures & des Peres, & il n'appartient qu'à un (*c*) Socinien d'en avoir de differens.

L'amour qui est notre sacrifice intérieur est donc un don de Dieu, c'est un bien que nous avons reçû de sa main, & que nous faisons remonter vers lui. Nous l'avons reçû tout entier; & ne prétendons pas ajouter à ses dons quelque chose, qui soit purement du notre, soit infléxion, soit détermination, ni joindre à ce feu sacré, qu'il a allumé lui-même dans notre cœur, quelque étincelle d'un feu étranger. Un tel mélange ne peut plaire aux yeux de celui qui est l'auteur de toutes choses.

(*a*) Canon Missæ, *De tuis donis ac datis :* Les liturgies grecques, *Tua de tuis.*

(*b*) Conc. 2. Arauſ. Canon II. qui est pris de S. Aug. lib. 17. de civ. Dei. c. 4. S. Prosper sent. 54.

(*c*) Volkelius de vera religione l. 5. c. 17 pag. 543. *Voluit (Deus) nos habere quod illi semper sacrificaremus, nimirùm voluntatem animumque liberum, inque nostra potestate positum. Neque enim illis delectatur victimis quæ semper in ejus manus sũt, atque fuerunt.*

CHAPITRE VI.

De l'adoration.

IL faut qu'en présence de Dieu tout adore, & tout s'anéantisse. Ce culte a deux termes, Dieu & la créature, l'infini & le néant. Ces deux termes si opposés se réunissent néanmoins pour former nos adorations. L'homme rend à Dieu l'hommage de tout ce qu'il possede, parce que de lui même, & sans Dieu, il seroit néant en tout : & il s'anéantit en tout, parce qu'en tout, & jusques dans les plus petites parties de son être, il est la créature de cet être infini, qui est la source unique de tous les êtres.

De l'un & de l'autre côté notre culte n'a point de bornes qui l'arrêtent. La grandeur de la Majesté divine épuise toute l'étendue de nos adorations ; elle est encore bien au dessus, puisqu'elle est à l'infini. La bassesse de la créature épuise toute l'étendue de notre anéantissement, elle est encore bien au dessous, puisqu'elle va jusqu'au néant.

L'homme qui adore touche des deux côtés ces extrémités étonnantes ; il se transporte de l'un à l'autre, du néant qu'il a par lui-même, il passe en esprit à l'être infini par qui il est créé. Il ne craint point de pousser plus loin ses efforts, parce qu'il sait qu'il ne peut ni atteindre jusqu'à l'être qui est l'objet de son adoration, ni aller au delà de son néant véritable, qui est l'objet de son anéantissement intérieur.

Notre être tient comme le milieu entre ces deux objets. Mais quand cet être se compare avec le Dieu qu'il adore, il se trouve lui même absorbé dans une si vaste immensité. Une grandeur sans bornes le réduit à un point. Encore ce point, d'être emprunté & dépendant, semble-t-il s'en-

Sec. II. Part. I. s'enfuir & se détacher de nous, pour se rendre à son principe; ensorte que l'homme tout entier disparoît & s'évanouit à ses propres yeux; & qu'en présence de l'être des êtres, il est comme s'il n'étoit point, il est comme un vuide & comme un néant.

Telle est la disposition de l'homme qui adore, il met aux pieds de son Créateur les biens & les couronnes qu'il a reçus de ses mains; il se dépouille intérieurement de tout son être, parce que c'est un bienfait, dont il doit faire hommage à celui qui l'en a revêtu. Tandis qu'il tient son corps prosterné, comme pour rentrer dans la terre dont Dieu l'a fait sortir, il s'abaisse & il s'humilie jusqu'à l'infini, pour rentrer en esprit dans le néant dont il est tiré. Tandis que son holocauste est brûlé sur l'autel, il s'immole & il se consume dans son cœur, en faisant monter jusqu'au ciel le sacrifice de l'être qu'il en a reçû, & en descendant jusques dans l'abîme du néant universel, qui est le partage de l'homme par lui-même.

II.

Comment un adversaire des secours efficaces & prédéterminans s'y prendra-t-il pour rendre à Dieu un tel culte, s'il veut porter ses opinions jusques dans le sanctuaire, & si plus exact à ne point démentir ses sentimens, que scrupuleux dans les actes de religion, il vient avouer avec sincérité devant Dieu tout ce qu'il croit être en lui-même en conséquence de ses principes.

Viendra-t-il protester devant Dieu qu'il n'a d'être & de bien en lui, qu'autant que l'être des êtres lui en a communiqué, tandis qu'il croit que Dieu ne lui a donné que le pouvoir, & que c'est lui qui a ajouté à la réalité du pouvoir, la réalité d'une bonne action; que Dieu ne lui a donné que des êtres indéterminés, & que c'est lui qui a ajouté à ces êtres indéterminés la réalité d'une bonne détermination; que Dieu ne lui a fait qu'offrir ses secours, & que c'est lui qui a donné l'être à la détermination, par laquelle il se les est appliqués; que Dieu n'a fait que l'exciter à se déterminer par des attraits, des plaisirs, des impressions morales, & que c'est lui qui physiquement a donné l'être à sa détermination, & à son consentement.

Au contraire ne pourra-t-il pas confesser à la face des autels, que s'il n'est pas du nombre des ravisseurs, des injustes, des adulteres, c'est qu'aiant reçu de Dieu, la même grace qu'ils ont reçûe, il s'est distingué d'eux en se donnant une autre détermination?

Ne sera-t-il pas en droit de dire à ce grand Dieu, qui n'a pas besoin de notre mensonge pour être honoré, mais qui veut être adoré en vérité & en esprit: Vous m'avez donné, & j'ai enchéri; vous avez fait, & j'ai perfectionné; vous avez formé en moi le pouvoir seul, & de plus j'ai formé l'action; ce que vous m'avez presenté étoit indéterminé, & je l'ai déterminé; vous m'avez donné de bons attraits & de saints plaisirs, & de plus j'ai formé de saints consentemens; & comparant ensemble le fruit de votre opération & de la mienne, je me trouve bien meilleur par ce que j'ai opéré en moi, que par les biens que vous y avez opérés.

III.

Vous poussez trop loin, dira-t-on, & vous prenez le change. Malgré de telles opinions, cet homme pourra s'anéantir pleinement devant Dieu, & lui rendre l'honneur de tout, puisque sans Dieu il n'auroit point le pouvoir de faire le bien, & que n'aiant point sans Dieu ce pouvoir, il n'aura point à plus forte raison d'action. Comme si un peintre étoit obligé

Digitized by Google

bligé de donner l'honneur de ſon tableau à celui qui lui auroit fourni les couleurs, parce que ſans ces couleurs, il n'auroit pas pû faire de tableau.

Il faut diſtinguer ce qu'on nous a donné, & ce que nous avons ajouté. Il eſt vrai que ſi Dieu ne nous avoit donné l'être, nous n'aurions pas pû le perfectionner; mais il eſt vrai auſſi que ſi nous avons rendu notre être plus parfait que Dieu ne nous l'a donné, l'on ne reconnoîtra point que ce ſurcroît de perfection n'eſt que par lui.

Notre détermination & notre action n'eſt ni un néant, ni le pouvoir même d'agir & de nous déterminer. Si on n'a reçu de Dieu que le pouvoir, on s'anéantira par rapport à ce pouvoir. Mais ſi l'on tient de ſoi ſon action & ſa détermination, ſans que Dieu en ſoit la cauſe phyſique & prédéterminante; on ne s'anéantira point par rapport à cette action & à cette détermination.

Ne cherchons point des ſubtilités & des chicanes pour envelopper la vérité. Mais ſubtiliſez, je le veux. Le ſentiment des ſecours efficaces y trouvera ſon compte. Cette détermination de la volonté priſe dans la préciſion, doit être differente, ſelon le ſentiment des adverſaires & des attraits qui la précedent, & du concours qui l'accompagne. Elle n'eſt point ces attraits mêmes, puiſque les adverſaires avouent qu'autre choſe eſt de ſentir des attraits, autre choſe eſt de ſe déterminer. Elle n'eſt point le concours même, puiſqu'elle détermine le concours.

Or, cela poſé, il n'y a point le milieu. Ou il faut qu'on puiſſe amener cette détermination devant Dieu, & lui faire fléchir le genouil, en reconnoiſſant qu'elle eſt ſon ouvrage; & l'on prouve par cet aveu que l'opération de Dieu la produit, & la détermine ſelon le ſyſteme de la prémotion; ou il faut qu'on l'empêche d'entrer avec le reſte de notre être, pour rendre hommage à la Majeſté ſouveraine, & par cette diſpoſition, on met dans nôtre culte une reſtriction qui le rend indigne de la Majeſté ſouveraine. La plus petite pointe qui ne s'abaiſſera pas devant Dieu, s'élevera contre lui, & tout ce qu'on s'attribuera à ſoi même, on l'enlevera à la religion.

CHAP. VII.

CHAPITRE VII.

De la Priere.

QUi doute que Dieu ne connoiſſe nos beſoins, & qu'il ne puiſſe y remédier, ſans que je l'en prie? Mais s'il nous avoit conduit de cette maniere, il ne nous auroit intéreſſé ni à les connoître, ces beſoins, ni à connoître celui qui peut les remplir. Dans la diſtribution de ſes graces ſur les hommes, il a voulu ne rien accorder, ou qu'à nos prieres, ou qu'aux prieres des autres pour nous, afin que ces prieres fuſſent une preuve inconteſtable de notre foibleſſe, & une profeſſion authentique de ſa grace.

S. Auguſtin. De dono perſeverantiæ. c. 7.

Il n'eſt donc pas néceſſaire de diſputer ſans fin ſur la matiere de la grace. Voici une voie abrégée de ſavoir ce qu'il faut en penſer. Nous n'avons qu'à conſulter nos prieres. Mais ne prétendons pas expliquer ces prieres par nos ſyſtemes, puiſqu'il faut au contraire régler nos ſyſtemes ſur nos prieres, & que la regle de notre priere doit auſſi être celle de nos ſentimens.

Capitules qui ſe trouvent à la fin de la lettre du Pape S. Celeſtin I.

I.

Je ſuppoſe un homme dans l'obligation d'accomplir un précepte que Dieu lui a impoſé. Si l'on s'imagine que cet homme a une grace verſatile toute diſpoſée pour l'obſervation de ce précepte; ſi l'on s'imagine même de plus que lorſque

Digitized by Google

Sect. I. Part. II.

Dieu impose un commandement à un homme, il doit lui donner un secours versatile, parce que sans cela cet homme, faute de pouvoir, ne pécheroit point en le violant; posé une telle pensée, qu'est-ce que cet homme demandera à Dieu? Ce secours? mais il lui est donné; il n'est pas possible même que Dieu ne le lui donne point dans cette supposition. Jamais homme ne s'est avisé d'aller demander à Dieu un corps, une ame, un entendement, une volonté. Lorsqu'un Prince commande à un de ses sujets d'aller donner bataille à l'ennemi, il n'est pas necessaire que ce sujet demande l'autorité & le caractere pour cela; ou le Prince n'agit pas raisonnablement, ou il accorde l'autorité necessaire en donnant cet ordre, & ce seroit faire injure à son jugement que de lui faire une demande si ridicule.

Cet homme demandera-t-il le bon usage c'est-à-dire la détermination? Mais ce n'est point Dieu, c'est sa volonté qui la donne. On ne demande point l'usage de l'aumône à celui qui la donne. C'est une folie, ou une insulte de demander ce qui ne dépend que de nous. Or si l'on ne demande ni le secours, ni l'usage de ce secours, que reste-t-il à demander dans cette conjoncture, ne faudra-t-il pas bannir éternellement la priere?

II.

La grace, selon le congruisme, n'est point assez puissante ni assez forte pour être efficace par elle même; mais Dieu la donne dans des circonstances heureuses, dans lesquelles il a prévû que la volonté en feroit un saint usage. On le priera donc, en suivant ce systeme, de nous placer dans ces heureuses circonstances, où il a prévu que nous ferons le bien. On le priera de ne pas nous exposer à une occasion dans laquelle il verroit que nous succomberions au mal. On s'adressera à lui comme à un être habile & plein de ménagemens, qui sait observer les dispositions & les obstacles, qui sait attirer doucement, & profiter des facilités & des bons momens de notre volonté. Mais aura-t-on droit de s'adresser à lui comme à l'être tout-puissant, qui est l'arbitre souverain de notre cœur, & de lui demander qu'il brise sa dureté, qu'il surmonte sa rébellion, qu'il arrache ce cœur de pierre, qu'il donne un esprit nouveau, qu'il nous crée dans les bonnes œuvres, qu'il réforme, qu'il guérisse; qu'il tourne, qu'il délivre, qu'il crée, qu'il renouvelle, qu'il vivifie, en un mot qu'il fasse éclater en nous sa toute-puissance, en nous faisant misericorde?

Ce capital de notre cœur, ce point décisif de toutes nos actions, cette source primitive de notre justice, c'est-à-dire, la détermination de notre volonté qui détermine le concours de Dieu; cette premiere détermination vient de nous, comme de son principe, de maniere que les attraits n'ont point en eux une puissance assez forte dans le genre moral, pour nous exciter infailliblement à l'opérer. Or supposé qu'elle vienne de nous, il faut l'operer nous mêmes, & non la demander; & supposé qu'on ne la demande pas, qu'on voie si c'est-là prier Dieu, comme on doit le prier.

Ne nous faisons point illusion en cherchant à accommoder nos prieres avec nos sentimens: certainement on ne se mocque point de Dieu. » O homme, dit S. » Augustin, Dieu est le témoin non seu- » lement de vos paroles, mais encore de » vos pensées. Si c'est avec sincerité & » avec fidelité que vous demandez quel- » que chose au grand riche, croyez que » c'est de celui à qui vous demandez, que » vous recevrez ce que vous demandez. » Ne prétendez pas l'honorer des lévres, » &

De Don. perſev. c. 2. n. 5.

Digitized by Google

» & vous élever au dessus de lui dans le » cœur, en vous imaginant tenir de vous » même ce que vous faites semblant de » vouloir obtenir de lui.

III.

C'est une vérité que S. Augustin établit comme un principe, & dont la raison seule suffit pour nous instruire, qu'on ne demande à Dieu que ce qu'il fait.

Appliquons ce principe aux systemes contraires à celui de la grace efficace & prédéterminante. On ne demande à Dieu que ce qu'il fait. Or selon le systeme de la grace versatile, Dieu ne fait que nous donner le pouvoir d'agir, & il ne nous donne point l'action. Par conséquent, selon ce systeme, il ne faut demander à Dieu que ce pouvoir, & non pas prier Dieu qu'il opere en nous le vouloir & le faire, qu'il nous fasse connoître sa volonté, accomplir ses préceptes, qu'il nous convertisse en effet, qu'il change notre cœur, qu'il brise nos liens, qu'il nous rende victorieux des tentations qu'il nous donne la persévérance même dans la justice.

Ce que l'Eglise néanmoins ne cesse de demander au Seigneur, en poussant des gémissemens vers lui & la nuit & le jour.

IV.

Encore ce pouvoir d'agir, ne faudra-t-il pas le demander, supposé qu'on s'imagine que Dieu ne puisse nous imposer un précepte, sans nous donner immédiatement un secours versatile qui nous donne le pouvoir de l'accomplir.

Car ce que nous sommes assûrés que Dieu nous a donné indépendemment de nos prieres, il n'est plus nécessaire de le lui demander. Il n'est pas même à propos de lui demander, mais seulement de l'en remercier.

Or supposé que Dieu nous eût imposé tel précepte, il seroit certain, si l'on admettoit cette opinion, que Dieu nous auroit donné un tel pouvoir, il seroit donc inutile de le lui demander. CHAP. III.

La seule chose qu'on pourroit opposer à ce raisonnement, c'est que l'Eglise demande à Dieu l'effet des sacremens, quoi que cet effet y soit attaché, & qu'ils le produisent immanquablement par la vertu que Dieu leur a donnée.

Mais distinguons bien les choses qui sont unies par elles mêmes de celles qui ne le sont pas. Entre un tel signe sensible & une telle grace, il n'y a nulle liaison essentielle & nécessaire. Dieu par une volonté arbitraire a voulu en établir une, &, quoi qu'il l'ait établie à perpétuité, sans que jamais, à moins qu'on n'y mette obstacle, l'effet manque à sa cause, rien n'empêche qu'en l'établissant il n'ait eu en vue les prieres futures de l'Eglise.

Ainsi il n'y a point de répugnance entre ces deux vérités. La premiere que les sacremens operent la grace par leur propre vertu; la seconde que l'Eglise demande à Dieu la grace qui est l'effet des sacremens; parce que, selon les principes de S. Augustin, Dieu qui a voulu tout accorder aux gémissemens de cette sainte Colombe, a eu en vue ses prieres futures, lorsqu'il a donné cette vertu & cette efficace aux signes sensibles, & qu'il a établi une liaison entre le signe & la grace, liaison que l'essence même de ces deux êtres ne demandoit point.

Mais, posé l'idée que je réfute, c'est tout autre chose. Le pouvoir donné par un tel secours de Dieu, est lié par lui-même avec le précepte que Dieu nous impose. Il n'est pas possible que Dieu nous donne l'un, sans nous donner l'autre. On tire cette liaison de l'idée même de Dieu, & de la nature des préceptes & du pouvoir. Elle subsiste donc, cette liaison, anté-

Sec. II. Part. I.

antérieurement à toutes nos prieres : elle en est indépendante. La priere, ou le défaut de priere n'y fait rien. Il est donc par conséquent inutile de prier pour obtenir une telle grace.

Non seulement il est inutile, mais il n'est pas à propos de le faire. Car outre qu'il est blâmable de faire des actions absolument inutiles, c'est que de demander à Dieu une grace qu'il ne peut pas dans telle circonstance ne nous pas donner, ce seroit en quelque sorte se défier de lui, vouloir mettre quelque chose du nôtre, pour l'engager à opérer, & ne pas compter assez sur sa fidelité à accomplir ce qu'il doit accomplir.

V.

Une grace versatile donne à l'homme tout ce qui est nécessaire pour agir, en sorte que, de la part de Dieu, il n'y a plus rien à y ajouter. Avec cette grace versatile néanmoins on n'agit pas toujours. Je suppose donc un infidéle qui ait une grace versatile pour croire, & qui ne croie pas néanmoins, un juste qui ait cette grace versatile pour persévérer, & qui ne persévere pas effectivement.

Cela posé, voici une étrange conséquence. L'Eglise ne demande à Dieu que ce qu'il fait, & il n'est ni nécessaire ni raisonnable qu'elle lui demande ce qu'il ne fait pas. Dieu n'a plus rien à faire pour cet infidele, il lui a donné tout ce que de sa part il a à lui donner, selon le cours ordinaire de la providence, il n'a plus rien à faire pour ce juste.

Que l'Eglise donc se taise dans cette occasion, qu'on lui interdise ses pleurs & ses soupirs, que les fidéles cessent de se prosterner aux pieds des autels, que les ministres du Seigneur n'étendent plus leurs mains vers le ciel, pour conjurer le Dieu tout puissant d'ouvrir le cœur de ce paien à la parole de vie qui lui est annoncée, de le faire sortir des ténébres, pour le remplir de son admirable lumiere, d'arracher l'iniquité qui est dans son cœur, de fixer ce juste & le rendre ferme contre les attraits du péché, de faire devenir bons les méchans, & de maintenir les bons dans leur bonté. La Liturgie de S. Basile.

Que si l'Eglise ne cesse jamais de prier pour la conversions des paiens, des Juifs, des hérétiques, des pécheurs, quelque puissance qu'ils aient de se convertir, jusqu'à ce qu'ils se soient convertis en effet; si elle ne cesse jamais de prier pour les justes, quelque puissance qu'ils aient de se soutenir contre les tentations, jusqu'à ce qu'effectivement ils les aient vaincus; & si les prieres de l'Eglise sont nécessaires & de devoir, n'est-il pas évident que, quelque puissance qu'on suppose dans l'homme, il y a encore quelque chose à obtenir de Dieu, & que Dieu n'a pas fait tout ce qu'il peut faire selon le cours ordinaire de la grace, lors qu'effectivement l'homme n'a point agi?

VI.

Venons au congruisme. On ne demande à Dieu que ce qu'il fait.

Or, selon le systeme de la grace congrue, ce ne peut pas être le concours concomitant, qui fasse que nous nous déterminons, puisque c'est au contraire notre détermination qui fait venir ce concours concomitant. Par conséquent dans ce systeme, l'on ne demandera pas à Dieu qu'il applique lui même la volonté, qu'il la détermine, & qu'il l'incline.

Je dis quelque chose de semblable touchant les attraits qu'on admet dans ce systeme. 1. Ces attraits n'agissent que moralement sur la volonté, ils n'operent pas physiquement sa détermination. 2. Ces attraits n'ont pas une force intérieure, même dans le genre moral, assez puissante pour faire que la volonté se détermine infail-

Digitized by Google

faillibleement. Si on leur accordoit un tel pouvoir, il n'y auroit plus de difference entre ce syſteme, & celui des plus grands défenſeurs de la délectation victorieuſe.

C'eſt donc de la volonté que vient l'efficace, en ſorte que les mêmes attraits étant préſentés à deux volontés égales en tout, l'une ſe déterminera, l'autre ne ſe déterminera pas. Bien plus, la même volonté ſe déterminera à ſuivre tels attraits dans tel moment, & ne ſe déterminera pas à les ſuivre dans tel autre. Dieu de toute éternité a vû toutes ces différences. C'eſt pourquoi il a vû quand la grace aura, ou n'aura pas ſon effet; mais il a vû en même temps que ce ſeroit de la volonté que viendroit l'efficace, & non pas des attraits qui ſeroient aſſez efficaces pour faire déterminer la volonté.

Cela poſé, il eſt certain qu'on ne demande à Dieu que ce qu'il fait. On ne lui demandera donc pas qu'il incline vers lui nos volontés rebelles, qu'il les fléchiſſe, qu'il les domte, qu'il les applique au bien, en opérant en nous le vouloir & le faire, en opérant en nous toutes nos œuvres &, toutes nos déterminations, en donnant une force, une vertu, une efficace intérieure à notre ame, & répandant ſur nous une grace victorieuſe de la dureté de notre cœur. Reſtera toujours par devers nous cette détermination que le concours ſuppoſe, puiſque c'eſt elle qui le détermine, & qu'elle eſt au deſſus de la portée de tels attraits, puiſqu'ils n'agiſſent que moralement, & qu'ils n'ont pas même une force morale aſſez grande pour nous la faire infailliblement opérer; ainſi jamais il ne ſera vrai qu'on prie Dieu pour tout, qu'on l'invoque en tout, qu'on lui demande tout, & que la priere ſoit un devoir & une obligation univerſelle.

VII.

Ajoutez que dans quelque circonſtance que nous nous trouvions, dans l'accablement, dans le relâche, dans la joie, dans la triſteſſe, dans la proſpérité, dans l'adverſité, dans la ſanté, dans la maladie, dans tous les temps, dans tous les lieux, non ſeulement nous lui demandons la grace de nous placer dans une ſituation plus favorable au ſalut, mais auſſi celle de nous fortifier dans ce moment, de nous ſoutenir dans cette conjoncture, & de faire en ſorte que nulles tentations ne ſoient capables de nous détacher de lui. CHAP. VII.

Ajoutez encore que ſelon le ſyſteme des Congruiſtes, Dieu ne connoît que tels attraits ſeroit infailliblement ſuivis de détermination de la volonté, non pas que ces attraits aient la force en eux-mêmes de la faire déterminer, mais parce que Dieu a vû que dans tels momens la volonté le voudra ainſi. Dans ce ſyſteme donc il ne voudra pas demander à Dieu qu'il nous donne une grace qui nous convertiſſe, & qui nous ſoutienne; mais avec laquelle nous nous convertiſſions, & nous nous ſoutenions: il ne faudra pas lui demander une grace qui nous détermine; mais avec laquelle nous nous déterminions, non par la force même de cette grace, mais par la force de notre volonté.

Nos prieres, ſelon ce ſyſteme, ſont fondées ſur ce que Dieu a prévû que dans telle conjoncture notre volonté voudroit faire, & s'il a fallu que Dieu ait été conſulter notre volonté, pour ſavoir ce qu'il lui plairoit de faire dans telles conjonctures, c'eſt donc au fond cette volonté qui eſt le premier appui.

Mais que les prieres chrétiennes ont un fondement infiniment plus grand, plus noble & plus ſolide, & qu'elles nous donnent une idée tout autrement ſublime de la grandeur & de la majeſté de Dieu! C'eſt ſur ſa puiſſance même qu'elles ſont appuiées, ſur l'autorité qu'il a ſur les

cœurs, son empire sur les volontés, la force toute puissante de son bras, sur ce qu'il sauve quand il le veut, que nul homme ne résiste à ses volontés, nul obstacle ne traverse ses desseins, qu'il consomme lui-même sans œuvre, & qu'il tourne le cœur de l'homme quand il lui plaît, où il lui plaît, & comme il lui plaît.

Liturgie de S. Basile. Saint Prosper in carmine. S. Aug. en plusieurs endroits.

VIII.

S. Aug. c. 7. De dono perseverantiæ.

Qu'on ne se répande donc plus dans des *disputes laborieuses*, mais *qu'on écoute les prieres journalieres* de l'Eglise. *Elle prie afin que les infidéles croient, Il est donc vrai que Dieu les convertit à la foi. Elle prie afin que les fidéles persévérent, il est donc vrai que Dieu donne la persévérance jusqu'à la fin.*

Mais si Dieu donna la persévérance, s'il donne la foi, la grace qui la donne est efficace. Car il n'arrivera jamais que celui à qui Dieu a donné la foi, ne l'ait pas, dans la supposition que Dieu la lui ait donnée. Il n'arrivera jamais que celui qui a le don de persévérance, ne persévere pas. La persévérance, comme dit S. Augustin, est un secours, sans lequel on ne persévere jamais, & avec lequel il ne peut pas arriver qu'on ne persévere pas; & ceci nous présente un raisonnement d'une force infinie.

L. de Corrept. & grat. c. 12. & de dono perseve. cap. 1.

On ne prie Dieu, qu'afin que Dieu accorde: supposons donc que Dieu accorde ce que nous lui demandons. Nous lui demandons qu'il convertisse ce pécheur: supposons qu'en effet il le convertisse. Nous lui demandons qu'il rende ce juste victorieux de telle tentation: supposons qu'il le rende en effet victorieux. Nous lui demandons qu'il brise la dureté de cette volonté rebelle: supposons qu'en effet il la brise. Nous lui demandons qu'il opere en nous le vouloir & le faire: supposons qu'il nous accorde cette grace.

Si Dieu effectivement nous convertit par la grace, s'il nous rend victorieux de telle tentation, s'il brise la dureté de notre cœur, s'il opere en nous le vouloir & le faire, il est infaillible, il est immanquable que nous serons effectivement convertis, que nous serons victorieux, que nous voudrons telle chose, que nous agirons. Car comment arriveroit-il que nous ne voulussions pas telle chose, si nous la voulons; que nous ne la fissions pas, si nous la faisons?

S'il arrivoit que nous ne voulussions pas cette chose, c'est que la dureté de notre cœur s'y opposeroit; & cette dureté est brisée pour cette action; c'est que nous voudrions une chose opposée; & ce n'est pas l'opposée, c'est celle-là même que nous voulons, dès-là que Dieu opere en nous une telle volonté. Il y a donc une contradition & une absurdité que Dieu nous accorde l'effet de nos prieres, & que cet effet ne s'ensuive pas.

Or cette contradiction n'a aucun lieu dans le système de la grace versatile. Car Dieu a beau nous accorder tout ce qui est en lui, pour nous convertir, pour agir, pour vouloir, comme toute cette grace qu'il nous accorde, n'est que versatile, il n'y a nulle contradiction que nous aions le pouvoir de vouloir, & que nous ne voulions pas; que nous aions tous les secours du monde pour vouloir, mais secours flexibles, & que nous ne voulions pas. Les prieres de l'Eglise détruisent donc un tel système, & prouvent en même temps directement celui des secours efficaces & prédéterminans.

Un secours est efficace, lorsque toujours, & par sa propre force, il opere son effet. Or si Dieu nous accorde ce que nous lui demandons, il est clair qu'il convertit notre cœur, qu'il l'incline, qu'il le tourne, comme il lui plaît, & cela par sa toute-puissance, par une force victorieuse de la révolte de notre volonté, par une grace

grace qui briſe ſa dureté & ſa rebellion. Par conſequent ſon ſecours eſt efficace par lui-même.

D'ailleurs; ſi ſon ſecours n'étoit point efficace par lui-même & prédéterminant, c'eſt qu'il y auroit quelque choſe dans l'homme que Dieu n'opereroit pas. Si l'operation de Dieu n'eſt que morale, Dieu n'opere que des attraits, & non pas l'amour même. Si l'operation de Dieu n'eſt qu'un concours concomitant, Dieu n'operera pas la détermination même, par laquelle la volonté détermine ce concours. En un mot l'operation de Dieu eſt efficace & prédéterminante ſi Dieu opere dans l'homme tout ce qui y eſt, ſon action, ſa détemination, ſi tout ce qu'on peut y concevoir eſt l'effet de la grace.

Or ſi Dieu accorde l'effet de nos prieres, Dieu opere tout cela. Car nous lui demandons tout, & il n'y a rien que nous mettions en reſerve. Par conſequent l'operation de Dieu eſt efficace par elle même & prédéterminante.

IX.

Let. 217. à Vital, n. 2. *Tournez vos diſputes contre les prieres de l'Egliſe*, diſoit S. Auguſtin à Vital, *& lorſque vous entendez le prêtre à l'autel exhorter le peuple de Dieu à prier pour les incrédules, afin que Dieu les convertiſſe à la foi; pour les catécumenes, afin qu'il leur inſpire le deſir de la régeneration; & pour les fideles, afin qu'ils perſeverent dans ce qu'ils ont commencé d'être: moquez-vous d'une ſi ſainte voix, & dites que vous ne faites point ce que le prêtre vous exhorte de faire, c'eſt-à-dire, que vous ne priez point Dieu qu'il rende fidéles, les infidéles, parce que vous croiez que ce ne ſont point là des biensfaits de la miſericorde de Dieu, mais des effets de la volonté de l'homme.*

Ou plûtôt priez le Seigneur qu'il donne ſeulement le pouvoir de croire, de perſeverer, de vouloir; mais pour le vouloir & le faire, priez le qu'il ne le donne pas, de peur d'endommager votre liberté. Demandez-lui une grace ſoumiſe au libre arbitre; mais pour une grace qui incline-roit le cœur, & qui dompteroit ſon indocilité, demandez-lui de ne la pas donner. Demandez-lui une grace qui attire doucement & reſpectueuſement votre volonté, & qui n'ait pas aſſez de force par elle-même, pour la faire agir; mais pour une grace puiſſante & victorieuſe, qui opere les ſaints mouvemens & le bon amour, demandez-lui de vous en préſerver. En un mot demandez-lui un ſecours, mais non la détermination; un mouvement, mais non l'infléxion; une action générale, mais non l'application. Car ſi Dieu opere toutes ces choſes, s'il nous donne tout, ſon ſecours eſt efficace & prédéterminant; & ſi nous refuſons de tenir de lui un tel ſecours, il faut réformer ſur ce pied toutes nos prieres. Car *certainement*, dit S. Auguſtin, *ce n'eſt pas prier, c'eſt feindre de prier que de croire, que c'eſt nous-mêmes, & non pas Dieu qui fait ce que nous lui demandons.* Let. 217. à Vital, n. 2.

X.

Ceci ne regarde que les actions ſaintes; mais la priere s'étend à tout. On demande à Dieu la ſanté, la proſperité, la ſerenité du temps, la victoire, la paix, l'éloignement des tentations, &c.

On prie & pour les biens qui ne dépendent que du mouvement des corps, & pour ceux qui dépendent de la volonté des hommes dans les choſes purement humaines. Dans l'un & dans l'autre genre, la priere qu'on fait pour un ſeul effet eſt une preuve que Dieu opere tous les autres. Car pour obtenir, par exemple, l'abondance des fruits de la terre, il faut que le ciel, la terre, & les élemens y contribuent. L'enchaînement qui eſt entre toutes les parties du monde eſt ſi grand,

Digitized by Google

Sect. II. Part. I.

& la correſpondance de tous les mouvemens eſt tellement ſuivie, qu'il eſt neceſſaire que tout joue pour le moindre effet, que tout ſe déplace, pour le moindre dérangement.

Il ne faut pas que l'obſcurité des moiens que Dieu emploie pour nous exaucer dans ce genre de bien, nous faſſe douter qu'il nous y exauce. Il le fait de quelque maniere que ce ſoit, ſoit qu'il change le cours des cauſes ſecondes, qu'il interrompe le fil de la nature, par une eſpece de miracles moins ſenſibles & moins éclatans; ſoit qu'aiant voulu, de toute éternité, mettre certaines prieres dans le cœur des hommes, il ait voulu auſſi les exaucer de toute éternité; & qu'en vue de ces prieres futures, il ait mis dans l'univers, qui a été créé pour l'homme, une certaine meſure, & un certain ordre de mouvemens capables de remplir leurs beſoins, & de donner l'effet de leurs prieres. Mais ſans approfondir de quelle maniere Dieu opere pour nous exaucer, il eſt bien ſûr qu'il le fait, puiſque la pieté nous porte à l'en prier.

XI.

A l'égard des autres évenemens purement humains, qui dépendent de la volonté des hommes, on ne les demande que parce que l'on ſuppoſe, que Dieu exerce ſur elle un empire ſouverain; qu'étant par exemple le Dieu des armées, il jette la terreur dans le cœur des uns, qu'il arme les autres de force & de courage; qu'il inſpire de ſages conſeils à ceux qui commandent; en un mot, comme pour procurer un ſeul évenement dans ce genre, il faut, pour l'ordinaire, qu'un million de volontés en differens tems, & en differens lieux y prennent part, on ſuppoſe que Dieu tient entre ſes mains les cœurs des hommes, & qu'il les tourne comme il lui plaît, pour executer ſes deſſeins éternels.

Ces grands évenemens qui donnent le branle aux Empires, & qui changent pour pluſieurs ſiécles la deſtinée de tout un peuple, ne ſçait-on pas qu'ils roulent ſur les déterminations de la volonté humaine; qu'ils ſe réduiſent même ſouvent à deux ou trois volontés, qui ont donné le mouvement à toutes les autres; que la perte d'une grande bataille viendra quelquefois, ou de la mépriſe d'un Général, qui aura voulu mal-à-propos faire certaines évolutions & certains mouvemens, ou de la frayeur & de la lâcheté de quelques combattans, qui s'étant laiſſé enfoncer, ont fait rompre tout le corps d'armée. Dans ces triſtes évenemens où eſt l'avantage de lever les yeux au ciel pour implorer le ſecours d'enhaut, ſi Dieu ne préſide à toutes les déterminations des hommes, ſi du trône de ſa gloire, il ne tient les rênes de leurs volontés pour operer ce qui lui plaît, auſſi-bien dans l'ordre de la nature que dans celui de la grace.

XII.

Ces importantes verités ſe trouvent clairement marquées dans nos prieres. Quand un ſeul homme les auroit compoſées toutes, & qu'il ſe ſeroit étudié à y exprimer le ſentiment que nous ſoutenons, je ne crois pas qu'elles fuſſent conçûes en d'autres termes qu'elles le ſont.

De quelque côté qu'on les enviſage, on ne peut rien y ajouter par rapport à leur objet. Il y a autant d'étendue, qu'en ont tous les biens qu'on conçoit, & ceux mêmes qu'on ne conçoit pas. On demande tout juſqu'à la grace de prier, & l'on ne met point de difference entre elle & les autres graces. Par rapport à la maniere dont on ſuppoſe que Dieu opere tous les biens, il n'eſt point de termes plus forts, d'expreſſions plus pouſſées que celles qu'on y emploie. De l'un &

Digitized by Google

de l'autre côté la pieté, & par conſequent la verité même, n'y met aucunes bornes. L'un démontre l'étendue des ſecours de Dieu, & l'autre en démontre l'efficace; l'un & l'autre détruit ſans reſſource tous les ſentimens differens de celui des ſecours prédéterminans.

XIII.

Regardera-t-on ces prieres comme des paroles jettées en l'air, & des ſentimens qui ne prouvent rien ? Outre l'autorité ſainte & reſpectable de l'Egliſe qui nous les met entre les mains, c'eſt que dans tous les tems, & dans toutes les nations, on a prié. Ceux qui ont pouſſé l'impieté le plus loin, ceux qui vouloient ſe raſſurer contre tout, & braver ce qu'il y a de plus ſaint & de plus grand, on les a vû, forcez par leurs beſoins, aller ſe jetter aux pieds des objets même les plus vils & les plus impuiſſans. Si le genre humain a erré ſur le point de la priere; ce n'a pas été en ne priant point; mais ou en ne priant pas celui qu'il falloit prier, ou en le priant mal. L'inſtinct qui nous fait prier eſt trop general, pour n'être pas naturel; & s'il eſt naturel, peut-on croire qu'il ne ſoit pas veritable? Mais nous n'avons qu'à rentrer en nous-mêmes, pour découvrir cette verité d'une maniere encore plus touchante & plus ſenſible.

XIV.

De quelque côté que je me conſidere, je me trouve plein de deſirs. Si je m'étois donné en premier ce que je poſſede, je me ſerois donné des ſatisfactions & non des deſirs; & ſi Dieu ne vouloit me donner que ce que je poſſede, il ne me tourmenteroit pas en vain en me donnant tant de deſirs.

Ces mouvemens que Dieu a mis en moi, ſont une impreſſion de ſa ſageſſe; c'eſt une voix qui me parle de ſa part; je dois donc la reſpecter, je dois l'écouter pour apprendre ce que je ſuis, & ce que je dois être. CHAP. VII.

A preſent je ſuis mêlé de perfections & d'imperfections. Je ne ſuis pas toute perfection, puiſque je deſire la perfection; je ne ſuis pas toute imperfection, puiſque le deſir même eſt une ſorte de perfection; & je ſens bien que ma perfection d'à preſent n'eſt qu'une perfection de deſirs. A peine ai-je aſſez de lumieres pour allumer la ſoif pour la verité; mais je n'en trouve pas aſſez pour la remplir, & pour l'éteindre. Mon amour pour les vrais biens eſt accompagné de tant d'amertumes, que je ſuis toûjours averti combien il s'en faut que je ne ſois heureux. Cet amour neanmoins n'eſt pas tellement ſans plaiſir, qu'il me laiſſe entierement dégoûté & inſenſible.

Je ſens en moi-même un grand vuide, qui me tourmente par des inquietudes éternelles. Une infinité de mouvemens m'agitent & me déchirent. Une foule de penchans & d'inclination me conſument par des deſirs ſans bornes. Toutes ces impreſſions mêmes ne ſont que des deſirs qui ſe replient, & qui ſe montrent ſous mille formes differentes. Hé! quel eſt donc l'objet de tant de deſirs? C'eſt Dieu que je deſire, c'eſt ſa connoiſſance & ſon amour. Ce n'eſt point quelque choſe qui précede cette connoiſſance & cet amour. Ce n'eſt point quelque choſe qui en ſoit different. C'eſt Dieu même encore une fois que je deſire, c'eſt de le connoître & de l'aimer.

Si je pouvois me donner tout ſeul l'un & l'autre, je ne tarderois gueres à me calmer & à me ſatisfaire. Mais je ſens ma pauvreté & ma foibleſſe. Il faut que pour remplir ces deſirs, je m'adreſſe à celui ſeul qui poſſede tous les biens, il faut que je prie. Dans cette vaſte carriere qui ſe découvre devant moi, juſqu'à

Sec. II. Part. I.

l'éternité, je voi bien qu'il faut m'avancer, & combattre plûtôt par mes prieres que par mes forces.

S. Aug. l. 6. op. imp. contra Jul. c. 15.

Mais, grand Dieu, voici un autre abîme qui s'ouvre au fond de mon cœur. Je desire de prier, & je me sens trop foible par moi même, pour prier comme il faut. La priere devient donc l'objet de mes desirs, elle qui en est l'interprete. La priere n'est qu'un desir, le desir même est un amour, l'amour est l'objet du desir, & le desir est aussi l'objet du desir. C'est un cercle sans fin dans lequel mon cœur s'égare & s'épuise, & après bien des retours, je conclus, que je ne suis qu'un besoin universel, puisque je ne suis qu'un desir universel. Plus je pénetre dans mes desirs, & dans les desirs de ces desirs jusqu'à l'infini; plus je me reconnois moi-même, & en même-temps plus je découvre ce que je dois à Dieu. C'est lui qui forme en moi les mouvemens qui sont l'objet de mes desirs, c'est lui par conséquent qui forme mes desirs, qui sont encore l'objet d'autres desirs jusqu'à l'infini.

Toute mon ame est un fond inépuisable de desirs, qui poussent des cris & des soupirs vers la source inépuisable de tous les biens; & chaque partie de mon ame est déja un de ces biens reçus, mais un bien qui crie aussi lui-même, & qui soupire après sa plénitude.

Ces desirs que je reçois peu à peu, & que je reçois en consequence d'autres desirs, m'avertissent de mesurer ce que je possede déja, sur ce que je desire posseder dans la suite, & de conclurre que le bien que je desire, & que le desir de ce bien, & que les desirs de ces desirs, jusqu'à l'infini, sont des dons de Dieu.

Ainsi de quelque côté que je me considere, soit du côté de Dieu qui me donne & qui augmente mes desirs, lorsque je l'en prie; soit du côté de moi-même qui ne me donnerois pas des desirs, mais des satisfactions, si je me donnois en premier ce que je possede; de quelque côté, dis-je, que je me considere, j'apperçois que dans tout ce que je suis, & dans mes desirs mêmes, je ne suis que ce que Dieu m'a donné, & que je ne serai que ce qu'il me donnera dans la suite. L'un & l'autre est une preuve invincible de la grace efficace, & de la prémotion; mais l'un est le sujet de ma reconnoissance, & l'autre est le fondement de mes prieres.

Chap. VIII.

CHAPITRE VIII.

De l'action de grace.

Il paroît par ce qu'on vient de dire, qu'il faut raisonner de l'action de grace, comme de la priere, & qu'il n'y a de difference entre l'une & l'autre, sinon que dans l'une on a reçû, & que dans l'autre on espere recevoir; que dans l'une on fait remonter les bienfaits vers leur source, & que dans l'autre on les en fait descendre.

I.

Disons donc ici, comme nous avons fait sur la priere, *que certainement ce n'est pas rendre grace à Dieu, mais feindre de lui rendre grace d'une chose, que nous ne croions pas qu'il ait faite.* C'est au contraire *une flatterie ou une raillerie, plûtôt qu'une action de grace, de remercier quelqu'un de ce qu'on croit, ou de ce qu'on sait même qu'il n'a pas donné.* D'où je conclus que, si l'on s'imagine que la grace ne nous donne que le pouvoir d'agir, on ne doit pas remercier Dieu de ce qu'il nous a donné le vouloir & le faire, de ce qu'il a mis dans notre cœur sa crainte & son amour, de ce qu'il a brisé nos chaines, de ce qu'il nous a délivré des filets du

S. Aug. Lettre à Vital. 217. n. 7.

S. Aug. l. de præd. SS. c. 19.

Digitized by Google

du Démon, qu'il a créé en nous un cœur nouveau & un esprit nouveau, & qu'il a fait que nous marchons dans ses commandemens, & que nous faisons de bonnes œuvres.

J'en dis autant contre ceux qui ne placeroient la grace que dans des attraits congrus, & un concours concomitant. Puisque, dans ce système, ce n'est point la grace qui par sa propre efficace produit la détermination même, l'on ne remerciera pas le Pere celeste de ce qu'il a fait en nous ce qui est agréable à ses yeux, & de ce qu'il a opéré l'ouvrage de notre foi, & notre détermination au bien par sa puissance.

Il y aura toujours quelque restriction dans nos actions de grace, à proportion de celle que l'on fera dans l'étendue & la force des secours de Dieu. On ne le remerciera pas de l'action, si l'on croit qu'il ne donne pas l'action, mais le pouvoir. On ne le remerciera pas de la détermination, si l'on croit qu'il ne donne que l'action, & non la détermination. En un mot à moins qu'on ne tienne que c'est lui qui opere en nous, & le pouvoir, & l'action, & la détermination, & tout ce qu'on peut imaginer de plus par la précision la plus subtile; & par conséquent qu'on ne tienne que son opération est prédéterminante, on ne le remerciera pas légitimement de tout, & on aura tort de confesser en sa présence que tout est de lui, tout est par lui, tout est en lui, & qu'à lui appartient la gloire dans tous les siecles.

I I.

Je coule légérement sur ces véritez, dont le chapitre précédent donne une plus ample explication.

Si Dieu ne nous donne par sa grace que le pouvoir d'agir, & non pas l'action, de deux hommes à qui Dieu aura donné la même grace, l'un se convertira effectivement, & l'autre ne se convertira pas; l'un persévera, & l'autre ne persévera pas; l'un fera un saint usage de ce pouvoir, que ne fera pas l'autre; l'un & l'autre néanmoins aura reçu le même secours de Dieu. Ainsi l'homme converti ne doit pas reconnoître qu'il ait plus reçu de Dieu, que l'homme endurci, le prédestiné, que le réprouvé. CHAP. VIII.

L'Eglise aura tort de remercier Dieu de ce qu'il a ouvert la porte à la parole sainte, de ce qu'il a soumis des nations barbares au joug de Jesus-Christ. Qu'a-t-il fait pour ces peuples fideles, qu'il n'ait point fait pour ceux qui ont rejetté l'Evangile? N'a-t-il pas opéré les mêmes choses pour ces nations? N'a-t-il pas donné le même pouvoir à celui qui reçoit cette même semence celeste, qu'à celui qui la foule aux pieds? Pourquoi benir Dieu, pourquoi publier la grandeur de son nom, pourquoi se répandre en cris de joie, & en actions de graces, lui chanter des cantiques de loüange, si ce n'est point lui qui a fait éclater la force de sa main, & qui a renversé l'ennemi du salut dans la magnificence de sa gloire, & si au contraire il n'a fait que fournir à l'homme des armes & des instrumens, & que ce soit l'homme, qui les mettant en œuvre par son industrie, ait triomphé des puissances de l'enfer? S. Aug. lettre à Vital. 217. n. 24.

Mais d'ailleurs on a tort de remercier Dieu dans le moment précis que l'homme se convertit, & qu'il fait le bien, plutôt que dans le moment où l'homme ne se convertit pas, si dans ces deux momens Dieu a donné la même grace à l'homme, & si ce qui fait qu'il se convertit dans ce moment plûtôt que dans l'autre, c'est qu'il détermine cette grace dans ce moment, & qu'il ne l'avoit pas déterminée dans l'autre.

Que si l'Eglise ne remercie Dieu de la con-

Sec. II. PART. I.

conversion du pécheur, que lorsque le pécheur est converti, c'est donc qu'elle est persuadée que, jusqu'à ce qu'effectivement le pécheur se convertisse, il y a toujours quelque secours que Dieu peut donner, plus qu'il n'a donné, & que ce secours n'est donné, que lors qu'effectivement l'homme est converti : marque certaine que ce secours est par lui même infailliblement accompagné de son effet.

Et qu'on ne dise pas que, selon le congruisme, il y a une difference, en ce que Dieu a prevû, que, s'il donnoit telle grace à tel homme en tel moment, elle le convertiroit, & qu'il la lui a donnée; & qu'au contraire, il a donné aussi la même grace à cet autre homme, dans le moment où il a prévû que cet autre homme ne se convertiroit pas. Ces deux hommes égaux, je le suppose, dans leur nature & dans la situation de leur volonté, ont les mêmes attraits, attraits qui n'ont pas la force de les faire déterminer par eux-mêmes; le même concours leur est offert, concours concomitant, & qui attend la détermination de la volonté humaine. Ce que Dieu a donné à l'un & à l'autre est donc égal, c'est le même don, toute la difference consiste dans le moment, où le lieu auquel Dieu l'a donné. Ce don n'a point par lui-même plus d'efficace pour l'un que pour l'autre, mais il est donné à l'un dans le moment auquel Dieu a vû que sa volonté humaine y donneroit l'efficace, & il l'a donné à l'autre dans le moment auquel il n'a rien vû de semblable. Le prédestiné ne doit donc remercier Dieu de la distinction qu'il a faite entre lui, & un tel réprouvé, sinon en ce que Dieu a mieux pris son temps, sinon en ce qu'il a choisi un moment plus heureux; & plus heureux, non parce que Dieu l'ait rendu tel par la force de sa grace, mais parce qu'il a prevû que l'homme en se déterminant le rendroit plus heureux. Mais qu'on juge si l'Eglise borne-là ses actions de graces, lorsqu'elle remercie Dieu du choix, & du discernement qu'il a mis entre les enfans de lumiere & les enfans de ténébres, & si elle se contente de le remercier de ce qu'il leur a donné ses graces dans tel temps, plutôt que dans tel autre, sans le remercier aussi de l'abondance, de la plénitude, & de la force de sa grace.

III.

Il faut mesurer la reconnoissance sur l'étenduë du bienfait. Si Dieu ne nous donne qu'une grace versatile, qu'un concours indifferent, que des attraits, en un mot s'il ne nous donne pas notre détermination même; le bienfait de Dieu est moindre, par rapport à nous, que notre opération. A la vérité tout ce qu'il nous donne est un acheminement à la détermination, & un secours pour l'action, mais ce n'est pas la détermination même. Or c'est cette bonne détermination séparée de tout le reste qui est le bien principal par rapport à l'ame. Tout le reste est ou indifferent au bien, ou distingué du bon choix de la volonté, au lieu que la détermination est le choix même & la décision de notre sort.

Mais pour débrouiller davantage cette matiere, il faut distinguer trois sortes de bontés; la bonté des attraits, la bonté du concours, la bonté de la détermination de la volonté. Il est aisé de montrer que cette derniere bonté est la principale de toutes par rapport à nous.

Les adversaires démentiroient leur systeme s'ils ne disoient que la bonté des attraits intérieurs, n'est pas la bonté de la volonté. Quand l'homme n'a en lui que de saints attraits, il n'est pas encore bon; il faut qu'il se détermine à y consentir, & c'est cette détermination délibérée qui le fait devenir bon. Et un tel attrait, si fort

Digitized by Google

fort qu'on le suppose, n'est pas la cause physique de la détermination de la volonté. Il n'a pas même assez de force en qualité de cause morale, pour nous faire déterminer infailliblement par lui-même; ainsi la bonté des attraits est inferieure par rapport à nous, à la bonté de la détermination.

A l'égard du concours, si on le conçoit comme une action de Dieu déterminée à tel bien, mais que Dieu attend à former au moment que la volonté se déterminera au bien, il s'ensuit que la bonté de la détermination précede celle du concours. Il s'ensuit qu'elle lui est supérieure, au moins par rapport au bien de notre ame, puisque la bonté que le concours opere en nous, est une bonté qui n'est qu'une consequence de la détermination, que c'est la bonté de la détermination qui décide de tout, & que l'autre ne décide de rien.

Par consequent en comparant l'effet de Dieu avec celui de l'homme, on trouvera que la bonté dont la volonté humaine est la cause, est au dessus de celle dont Dieu est la cause. Par consequent l'homme en remerciant le Seigneur pourra se donner la préférence, & se reconnoître plus redevable à lui-même qu'il ne l'est à Dieu. Or qui est-ce qui pourroit s'empêcher de frémir à la vûë d'une si affreuse consequence?

Il n'y a qu'un payen qui ait été capable d'en adopter une semblable. Encore est-on choqué de trouver une telle pensée dans un payen. Seneque Lettre 90. *Quis dubitare potest quin Deorum immortalium munus sit quod vivimus; philosophiæ, quod benè vivimus: itaque tanto plus nos debere huic, quàm diis, quanto majus beneficium est bona vita, quàm vita.*

CHAPITRE IX.

Ch. IX.

De la crainte & de la vigilance.

UN des plus importans devoirs, après la grace reçûë, est de craindre de la perdre, & de veiller pour la conserver; & c'est un sentiment que Dieu met dans le cœur de tous les Justes, en repandant la charité qui justifie.

Seigneur, dit un des grands maîtres de la vie spirituelle, vous faites retentir sur moi le tonnerre de vos jugemens, la crainte & la terreur ont ébranlé mes os, & mon ame tombe en pâmoison. Je demeure interdit quand je considere que les cieux ne sont pas purs devant vous. Helas si vous avez trouvé des défauts dans les Anges, & si vous les en avez punis, que deviendrai-je? Les étoiles sont tombées du ciel, & moi qui ne suis que poussiere, présumerai-je de moi-même? Ceux dont les œuvres paroissoient si parfaites, sont tombez jusques dans le plus profond de l'abîme, & après s'être nourris du pain des Anges, je les ai vû prendre plaisir à la pâture des pourceaux. Il n'y a donc point, Seigneur, de sainteté sur laquelle on puisse compter, si vous retirez votre main; point de sagesse, si vous cessez de conduire; point de force, si vous ne continuez de soutenir; point de chasteté, si vous ne la maintenez; point enfin d'attention sur soi qui ne soit inutile, si votre sainte vigilance ne nous garde & ne nous protege. Détournez-vous de nous, & nous voilà tombez & morts; montrez-vous de nouveau, nous voilà relevez & vivans; nous sommes chancelans, mais vous nous servez d'appui; nous ne sommes que tiédeur, mais vous nous enflammez. Oh que j'ai lieu d'avoir de bas sentimens de moi-même! Que je dois faire peu d'état de ce qui peut paroître bon en moi. Que je

Imit. l. 3. c. 4.

Sect. II. Part. I.

dois m'abaisser, Seigneur, à la vûë de la profondeur de vos jugemens, où je vois que je ne suis qu'un néant & un néant. O poids immense ! O mer sans bornes ! qui ne me fait découvrir en moi qu'un néant universel. Où peut donc se cacher la vaine gloire & la confiance dans ma propre vertu ?

I.

S. Aug. lettre 14. à Honor. n. 21.

Cette crainte, différente d'une crainte servile qui n'a pour objet que les supplices ; *Cette crainte chaste que la charité ne détruit pas, mais qu'elle unit à elle ; cette crainte par laquelle l'ame apprehende de perdre la grace même qui lui fait trouver du plaisir à ne point pecher* ; cette crainte dis-je, paroît dans tout son jour dans le sentiment de S. Augustin, qui nous apprend que nous avons besoin d'une grace efficace, grace que Dieu accorde, comme il lui plaît, pour nous faire persévérer dans la justice, & nous empêcher de la perdre en péchant ; mais qui nous apprend en même tems à mettre toute notre confiance en Dieu, & à espérer de sa misericorde, que celui qui a commencé en nous la bonne œuvre, l'achevera jusqu'au jour de l'avenement de Jesus-Christ.

II.

Mais où sont ces sentimens si purs, si tendres & si nobles, posé les principes d'une grace d'équilibre ? Cette grace, vous l'avez toûjours en main, vous ne pécherez jamais, si vous en faites un bon usage en vous déterminant. C'est votre fait, & non celui de Dieu, de vous déterminer. Hé pourquoi donc criez-vous vers lui la nuit & le jour ? Où est la sincérité des protestations que vous lui faites, que toute votre attention sur vous-même sera inutile, s'il ne vous garde & vous assiste ? Ne voyez vous pas qu'en vous donnant cette grâce, il vous a donné tout ce qui dépendoit de lui, & que c'est à vous maintenant par votre attention & votre industrie à en faire un bon usage ?

III.

Pourquoi prendre tant de précautions pour conserver la grace sanctifiante, si l'homme, pour meriter, ou pour démériter, doit estre toûjours dans l'équilibre ? Dans le sentiment de la grace efficace & prédéterminante, il ne laisse pas d'être vrai, comme je l'expliquerai dans la suite, que pour vaincre une tentation plus puissante, l'homme a besoin d'une grace actuelle plus forte, & par consequent que le même homme qui auroit persévéré, s'il ne s'étoit point exposé à telle tentation, périt pour s'y estre exposé ; qu'ainsi il est nécessaire de conserver la justice reçuë, par la retraite, la séparation, la mortification, la fuite des dangers.

Mais pour un homme qui tient la nécessité d'une grace d'équilibre, qu'a-t'il a craindre des tentations ? Ou il ne pécherа pas, s'il perd cet équilibre, ou il faut qu'en tout tems, en tous lieux, en toute occasion il lui soit conservé. Augmentez la tentation, il faut que de l'autre côté l'attrait pour Dieu augmente, sans cela point d'équilibre. Mettez une livre dans le plat de la balance, il faut que Dieu mette une autre livre de contrepoids. Ajoûtez encore une livre, vingt livres, cent livres, il faut que Dieu de son côté en ajoûte autant.

Par là on comprend que la volonté a toûjours la même force respective, qu'il ne lui en coute pas plus pour surmonter une grande tentation, que pour en surmonter une petite, ses forces augmentant à proportion de celles de la tentation.

Qu'une balance soit tenuë en équilibre, par deux poids d'une livre, un enfant la fera pancher du côté qu'il voudra avec le bout de son doigt ; que la même balance soit

ſoit en équilibre par deux poids de cent livres, le même enfant la fera pancher encore avec la même facilité. Que dis-je, un grain de peſanteur, un ſcrupule, le moindre petit poids imaginable la fera pancher de la même maniere, ſoit qu'elle ſoit en équilibre par deux poids d'une livre, ſoit par deux poids de cent.

Si donc la volonté eſt toûjours en équilibre, ſoit dans les plus petites, ſoit dans les plus grandes tentations, elle aura la même facilité à ſurmonter les unes que les autres. Que cet homme nouvellement converti aille donc la tête levée affronter ſans retenue ces funeſtes occaſions qui l'avoient fait ſuccomber, qu'il ne craigne point d'aigrir ſes plaies encore toutes ſaignantes, de rouvrir ſes cicatrices, qu'il ſe répande dans le monde, dans les délices, dans les plaiſirs, qu'il n'apprehende point même ceux qui ſeront les plus piquans & les plus vifs, par tout l'équilibre le ſuivra, & à la faveur de cet équilibre il rejettera comme une paille le poids de la plus étonnante tentation. Dans la ſolitude ou dans la ville, dans la retraite ou dans les compagnies, dans les bonnes œuvres ou dans les jeux & les ſpectacles, dans la mortification ou dans l'affluence des délices, ſoutenu par ſon équilibre, il ſera également diſpoſé à pratiquer, ou à ne point pratiquer des actes de vertu.

Je le conduis encore plus haut, ce Néophyte. Qu'il aſpire aux plus grandes places, qu'il s'avance à grands pas vers les plus hautes dignitez; ne craignez point ces formidables emplois; ne vous allarmez pas du poids de ces charges; vos forces croîtront à proportion des difficultez. Sans cela vous ne pécheriez plus, franchiſſez ces terreurs puériles, votre équilibre vous raſſure contre tout.

IV.

S. Aug. l. de nat. & grac. 34 *C'eſt, ſans le croire, nous empêcher de veiller & de prier, pour ne point entrer en tentation, que de ſoutenir qu'il eſt entierement en notre pouvoir d'empêcher que cela ne nous arrive.*

CHAP. X.

Mais le point de la vigilance chrétienne qui combat certainement la grace verſatile, & nullement la grace prédéterminante tient à d'autres qu'il ſeroit trop long de développer ici pour en former une preuve. C'eſt pourquoi il faut remettre à le traiter dans un autre lieu. Sect. V. c. des aides.

CHAPITRE X.

De quelques autres devoirs.

JE renferme dans ce chapitre certaines reflexions détachées ſur quelques autres devoirs qu'il eſt bon peut-être de ne pas omettre.

I.

Dieu doit régner ſur ſes creatures, & tout doit être aſſujéti à ſes loix. Il en a donné au ciel & à la terre, aux creatures raiſonnables, & à celles qui ne le ſont pas. Ses loix pour les créatures inanimées ne ſont que le cours ſuivi de ſes operations. Il commande, & en même-tems il execute.

Il ne faut pas croire qu'il exerce moins ſouverainement ſon empire ſur les creatures raiſonnables, parce qu'il leur a donné l'intelligence & la liberté; mais il l'exerce differemment. L'obéiſſance des unes eſt aveugle, l'obéiſſance des autres eſt éclairée, c'eſt une ſoumiſſion libre de leur volonté; mais Dieu doit opérer l'une & l'autre.

Dieu n'eſt pas comme les Souverains de la terre qui donnent leurs ordres, & qui ne font rien pour l'exécution; auſſi la puiſſance des Souverains, qu'on en examine les titres & l'origine, eſt une puiſſance empruntée. Toute leur autorité vient

Sect. I. PART. I. de Dieu ; c'est un écoulement de la puissance souveraine, & en leur obéissant, c'est à Dieu même qu'on obéit.

Mais s'il étoit permis d'examiner sur quel titre est fondée l'autorité de Dieu même sur les hommes, autorité primitive & indépendante, de leur donner des loix, il sembleroit que c'est sur notre dépendance, sur ce qu'il opere par sa puissance tout le bien qui est en nous, & que notre être tout entier est son ouvrage. Si par impossible un être s'élevoit dans le monde sans que Dieu l'eût créé, il semble que cet être ne seroit assujéti qu'à ses propres loix ; & de même, si un homme sans le secours de Dieu se donnoit ou son action, ou sa détermination, il semble que ce seroit à lui à en ordonner, & qu'il ne seroit comptable qu'envers lui-même, de ce qu'il ne tiendroit que de lui.

Comme donc l'autorité de Dieu est universelle, que notre obéissance doit être parfaite & generale, il faut que notre dépendance soit aussi universelle, & que notre ame, nos actions, nos déterminations, les plus petites parties de nous-mêmes qui doivent être asservies à ses loix, soient l'ouvrage de sa puissance souveraine.

II.

Dieu commande à ces creatures, mais il sait aussi s'en faire obéir quand il lui plaît. Il ne faut pas s'imaginer que si Dieu veut efficacement un évenement, la créature mette obstacle par sa rebellion à l'accomplissement de la volonté divine. Lors même que les creatures violent ses commandemens, & ce qu'il leur a prescrit par quelque volonté de signe ; Dieu veut le permettre ainsi, & elles ne sortent point pour cela, ces creatures rebelles, des mains de la Providence. Dieu sait executer ses decrets absolus par le moyen même des volontez pechereſſes. C'est ce qu'il faudra expliquer ailleurs. Remarquons seulement ici que Dieu a un pouvoir de commander bien different de celui qu'ont les hommes ; qu'il se fait obéir, quand il le veut efficacement ; & que pour cela il est nécessaire qu'il ait le pouvoir de déterminer les volontez des hommes par une operation toute-puissante.

III.

Comme nous devons obéir à Dieu en tout, & que c'est à Dieu même que nous obéissons, lorsque nous obéissons aux hommes, de même aussi nous devons aimer Dieu en tout, & c'est lui que nous devons aimer, lorsque nous aimons notre prochain, comme il doit être aimé.

Nous ne pouvons considerer notre prochain, ou que par rapport au bien qu'il n'a pas, ou par rapport à celui qu'il a. L'un & l'autre amour suppose la doctrine des secours prédéterminans.

Par rapport au bien qu'il n'a pas, nous devons le lui desirer, & c'est là le grand devoir de la charité, de desirer & de procurer les biens éternels au prochain, & les biens temporels comme des moiens necessaires pour aller à ces autres biens.

Pour procurer au prochain ces biens spirituels, nous pouvons emploier certains moiens exterieurs auxquels Dieu attache souvent ces graces, comme on l'expliquera ailleurs. Mais tous les moiens deviennent inutiles, si Dieu n'agit au fond du cœur ; c'est pourquoi, outre ces moiens exterieurs que nous devons emploier, autant qu'il est en nous, le principal devoir est de prier pour le prochain. Or la priere, soit pour nous-mêmes, soit pour les autres, est, comme nous l'avons montré, une preuve décisive de la prémotion.

A l'égard du bien qui est déja dans le prochain, nous ne l'aimons que comme un don de Dieu. Car souvenons-nous que c'est Dieu que nous aimons dans le pro-

Digitized by Google

prochain, & que, ſi nous regardions quelques-uns des biens du prochain, ſoit ſes actions, ſoit ſes déterminations, autrement que comme des dons de Dieu, ce ne ſeroit plus Dieu que nous aimerions dans ces biens.

S. Proſp. l. Sententiarum. 56. Concil. Arauſ. 2. can. 12. En cela la volonté de l'homme, qui aime ainſi le prochain, eſt conforme à la volonté de Dieu, qui nous aime tels que nous ſommes par ſes dons, & non pas tels que nous ſommes par nos mérites, comme le dit S. Proſper, & le ſecond Concile d'Orange.

VI.

Ne pourroit-on pas dire que l'obligation d'inſtruire notre prochain, de l'exhorter, de le reprendre, eſt une preuve qui établit la grace efficace, bien loin d'être une objection qui la combatte. Examinons maintenant la preuve que nous pouvons tirer de ce point, dans un autre endroit nous répondrons à l'objection.

On doit l'aumône à l'eſprit, comme on la doit au corps. Or puiſque l'obligation eſt la même, il faut que le titre ſur lequel elle eſt fondée, ſoit auſſi le même.

On doit l'aumône corporelle, parce que les biens du corps ſont des dons de Dieu, qui ſont confiés aux riches pour être diſtribués aux pauvres dans leurs beſoins. On doit donc de même l'aumône ſpirituelle, parce que les richeſſes de l'eſprit ſont des dons de Dieu qui ſont accordés à ceux qui les poſſedent, avec ordre de les communiquer aux autres.

Il eſt vrai que l'on donne les biens ſpirituels ſans s'apauvrir; mais cela ne change ni la nature du don, ni l'obligation de donner. Il eſt auſſi des biens corporels, dont on fait part ſans en rien perdre. Mais, généralement parlant, il ſemble que l'on eſt obligé de donner, parce que l'on a reçû; que l'on eſt prévaricateur en refuſant, parce qu'on eſt débiteur envers Dieu de tout ce qu'on poſſede. CHAP. XI.

Le beſoin de nos freres eſt l'occaſion d'acquiter cette dette; mais notre propre beſoin, que Dieu a rempli, eſt le premier titre ſur lequel elle eſt fondée. Celui qui tient tout de lui-même ne doit rien à perſonne, & par proportion il ſemble qu'on eſt autant exemt de l'obligation de donner, qu'on l'a été de la neceſſité de recevoir.

Mais comme la foi, la raiſon, le ſentiment d'un cœur, qui eſt ni dénaturé, ni endurci, nous apprennent qu'on eſt obligé autant que l'on peut, de faire part à ceux qui en ont beſoin de tout ce que l'on poſſede; il s'enſuit que l'homme de lui même eſt pauvre en tout, en connoiſſance, en amour, en forces, & que toutes ſes richeſſes ſont des dons de Dieu.

CHAPITRE XI.

De l'Humilité.

I.

TOutes les vertus qui peuvent ſe recourber ſur elles-mêmes, ſe portent toujours à l'infini.

On deſire la jouiſſance de Dieu, on deſire ce deſir, & l'on deſire encore ce deſir, ſans jamais trouver de bornes. Il en eſt de même de l'humilité.

Il faut s'humilier; mais comme l'humilité même par un retour de corruption peut devenir un ſujet d'orgueil, il faut avoir de l'humilité dans ſon humilité même, & avoir encore de l'humilité dans cette humilité, juſqu'à l'infini.

On ne peut trop s'humilier devant Dieu, comme on ne peut trop l'aimer. Il eſt impoſſible de pécher par excès de charité, parce que la charité a pour terme un objet qui eſt par lui-même aimable à

Digitized by Google

SECT. II. PART. I.

l'infini. Il est impossible de pécher par excès d'humilité, parce que l'humilité a pour terme un objet qui est par lui-même un néant sans réserve, & qui n'a de bien & d'être qu'autant que Dieu lui en a donné.

Qui osera mettre des bornes à ce néant, ou à l'étendue de l'action de Dieu sur nous? Mais n'est-ce point en mettre que d'attribuer tout à la grace, excepté le point qui la détermine; que de se croire la seule cause physique, ou de son action, ou de sa détermination; & de se mettre en possession de ce qui décide de notre cœur? Toute réserve propre, est une réserve d'orgueil. Tout ce qui manque à la reconnoissance entiere de notre vuide, est une enflure de notre amour propre; & l'amour propre est condamnable à l'infini.

Il n'y a que le systeme qui reconnoît que Dieu est la cause physique & prédéterminante de tout, dans lequel l'homme puisse s'oublier pleinement, & se compter pour rien. Dans tous les autres systemes, il y a lieu de craindre de choquer la vérité à force de donner à l'humilité. Il n'y a donc de systeme véritable que celui de la grace prédéterminante, puisqu'il n'y a que celui-là qui humilie l'homme, autant qu'il doit s'humilier.

II.

L'humilité nous porte à ne point nous élever, ni au dessus des dons de Dieu, ni au dessus des autres hommes.

Si nous déterminons le secours de Dieu, nous nous mettons au dessus de ce secours. Car ce qui détermine est supérieur, au moins par rapport à nous, à ce qui est déterminé.

Nous nous élevons aussi au dessus de nos freres. Car celui qui se discerne lui même en choisissant le bien, se rend lui même supérieur à celui qui se discerne lui même pour embrasser le mal.

Mais si c'est Dieu qui nous précede en tout, si c'est lui qui fait que nous agissons, il est supérieur en tout. L'homme seroit injuste, s'il s'élevoit au dessus de ses dons; car c'est un de ses dons que sa volonté se détermine au bien. L'homme seroit injuste, s'il s'élevoit au dessus des autres hommes; car outre que nous ne connoissons pas au juste ni ce que nous sommes, ni ce qu'ils sont, c'est que ce qui nous distingue d'eux est un bien emprunté & gratuit, c'est un don que je possede aujourd'hui & qu'ils posséderont peut-être demain.

III.

On peut se réjouir de ses perfections, mais on ne peut pas s'en glorifier. L'un est louable, & l'autre est honteux; l'un est l'effet de la charité, & l'autre de l'orgueil.

Le fondement de cette difference est la doctrine des secours prédéterminans. Que deux pauvres soient égaux en tout, & qu'un homme charitable ait une aumône à faire, qu'il la donne à l'un & non pas à l'autre, celui qui la reçoit peut s'en réjouir; mais pour s'en glorifier, ce seroit une folie, supposé qu'il sçut qu'on ne la point préféré à l'autre, parce qu'on lui connût aucun avantage particulier. On peut en dire autant de ce qu'on gagne par un pur hazard.

Sorte vocati sumus. Eph. 1. 12.

Appliquons ceci à la vertu. Lorsque par des conjectures on croit en trouver quelques semences dans son cœur, il faut s'en réjouir. Il est vrai, pour le dire en passant, que cette joie doit avoir une certaine mesure. Car ne connoissant ni les replis de notre cœur, ni les profondeurs des jugemens de Dieu, on ne peut être assuré, ni que la véritable vertu soit en nous & qu'elle y domine, ni qu'elle y persévere jusqu'à la fin: & c'est par-là que s'accordent deux maximes opposées en appa-

Digitized by Google

pérence, de se réjouir sans cesse, & de n'être pas sans crainte même pour les pechez qui nous sont pardonnez.

Mais autant qu'il est permis de s'en réjouir, autant est-il défendu de s'en glorifier. La honte qui accompagne toujours le moindre orgueil est un sentiment qui le trahit, parce qu'il montre que la gloire est un bien qui ne nous appartient pas.

En quelqu'état qu'on place l'homme, c'est toujours à Dieu seul, & non pas à la creature, qui n'est que cendre & poussiere, qu'il faut rapporter la gloire. Dieu en est jaloux, & il ne souffrira jamais qu'on la partage avec lui.

Cependant si la même grace est commune à ceux qui font le bien, & à ceux qui ne le font pas, si elle n'est pas prédéterminante, rien n'empêche que l'homme ne se glorifie. Car ce qui est commun ne distingue pas, ce qui n'est pas prédéterminant n'a pas la force de déterminer par lui-même; ce n'est donc pas le don de Dieu, c'est la volonté qui discerne: ainsi l'homme peut se glorifier de son discernement. Mais à quiconque voudra se glorifier, n'est-on pas en droit de lui dire: O homme qui êtes-vous, pour vous glorifier? Qu'est-ce qui vous discerne? Qu'est-ce que vous avez que vous n'aiez pas reçû? Et si vous l'avez reçû, pourquoi vous en glorifiez-vous, comme si vous ne l'aviez pas reçû? La loi qui vous interdit tout sentiment d'orgueil, vous apprend que votre bonne volonté, votre détermination sainte, qui sembleroit être le principal titre de votre gloire, est un don de Dieu, est un effet de son operation, mais d'une operation particuliere & prédéterminante.

On peut appliquer cette verité à toutes les qualités avantageuses de l'homme; elle le prouve par tout, parce que l'orgueil est honteux & condamnable par tout.

IV.

CHAP. XI. 4

Il n'y a qu'à retourner le raisonnement que Ciceron met dans la bouche de Cotta, l. 3. De Natura Deorum, *De virtute recte gloriamur, quod non contingeret, si id donum à Deo, non à nobis haberemus.*

Mais pour achever cette matiere, voici quelques propositions auxquelles on peut la réduire.

1. Se glorifier & se faire honneur de quelque chose, sont des termes qui ont la même signification.

2. L'honneur à l'égard de celui à qui on le rend, est le témoignage de sa propre excellence.

3. Une excellence ou un avantage doit être regardé comme propre à l'égard de celui qui en est la cause physique. Il faut neanmoins distinguer; car s'il n'en est la cause qu'autant qu'il a reçû d'une cause supérieure de quoi le produire, c'est à la cause supérieure qu'il faut remonter, pour lui rendre la gloire de cet avantage.

Mais s'il en est la cause, sans avoir rien reçû d'ailleurs, c'est à lui qu'on doit raporter toute la gloire.

Que si, à la verité, il a reçû de la cause superieure, mais qu'il ait ajouté à ce qu'il en a reçû, c'est à lui qu'appartient la gloire de cette addition, c'est un avantage qu'il tient de lui-même, & par consequent qui lui est propre, à l'exclusion de tout autre.

Appliquons ces verités.

Si la grace ne consiste que dans une motion commune, générale, versatile, une telle grace ne fait point la distinction entre un homme & un homme. Car ce qui est versatile ne détermine pas, & selon S. Augustin, ce qui est commun ne distingue pas. Or cette grace est commune & versatile. Donc ce n'est point elle qui fait le discernement. Donc le discernement est un avantage qui vient du libre arbitre, que le libre arbitre tient de lui-même, & qu'il a ajouté à la grace. Donc le libre arbitre peut s'en glorifier, & n'en point rapporter la gloire à Dieu.

S. Aug. lib. de prædest. Sanct. c. 5.

Si la grace ne consiste que dans une mo-

Sect. II. Part. I.

motion morale, elle ne fait qu'attirer moralement la volonté, elle ne produit point en elle physiquement le consentement. Ce consentement est un bien & un avantage, que l'homme par consequent tient de lui-même, & qu'il ajoûte à la Grace. Donc il peut s'en glorifier, & n'en point rapporter la gloire à Dieu.

J'ajoûte encore que si cette motion morale n'est pas assez forte pour exciter infailliblement la volonté à consentir & à se déterminer, il faut que ce soit la volonté qui d'elle même se donne cette efficace, il faut qu'entre deux hommes qui ont les mêmes attraits, dont l'un consentira & l'autre ne consentira pas, ce soit la volonté qui fasse d'elle même ce discernement; car ce qui est commun à l'un & à l'autre, ne discerne pas l'un de l'autre. Donc c'est un avantage propre qu'elle ajoute à ce que la grace fait en elle; donc elle peut s'en glorifier, & n'en point rapporter la gloire à Dieu.

Si la grace consiste dans le concours concomitant, ce qui détermine Dieu à donner ce concours à l'homme, est quelque chose qui vient de l'homme, & un avantage que l'homme tient de lui même, & non du concours, puisque c'est ce qui est cause que le concours est donné. Par consequent c'est un avantage dont l'homme peut se glorifier, & n'en point rapporter la gloire à Dieu.

J'ajoute encore le même raisonnement que j'ai fait sur la grace versatile : le concours concomitant ne discerne pas; donc le discernement est un avantage propre que l'homme ajoute à la grace; donc il peut se glorifier, & n'en point rapporter la gloire à Dieu.

Au lieu que si nous operons & l'action & la détermination par un secours efficace, physique & prédéterminant, il est évident que d'operer notre action & notre détermination, c'est un avantage que nous tenons de Dieu, & dont par conséquent nous ne devons pas nous glorifier, mais en rapporter à Dieu toute la gloire.

Outre les devoirs de l'homme qui nous fournissent tant de preuves des secours prédéterminans, j'apperçois encore certaines reflexions morales qui peuvent aussi nous conduire au même point. Pour les éxaminer, ajoutons une seconde partie à cette section.

SECONDE

Digitized by Google

SECONDE SECTION.

SECONDE PARTIE.

On continue de prouver la Prémotion Physique par des preuves morales.

CHAPITRE I.

Des paroles échapées.

LA vérité est au fond du cœur de tous les hommes. Souvent nous l'y retenons captive, mais souvent aussi elle nous échape par des paroles presque indélibérées.

C'est à ce témoignage de l'ame qui est naturellement chrétienne, que les Apologistes de notre religion rappelloient les payens; & c'est à ce même témoignage qu'on peut rappeller les chrétiens, qui trop zélés partisans de nos droits, n'ont pas une assez noble idée des opérations & de la puissance de Dieu sur les créatures.

Les traits de notre dépendance & de notre foiblesse, ne sont gueres moins profondément gravés dans notre ame que ceux de la Divinité, ou plûtôt ils sont unis les uns aux autres; & si l'on veut se rendre attentif au langage des hommes, on trouvera presque autant d'expressions qui prouvent l'operation de Dieu prédéterminante, que l'on en trouve qui prouvent la Divinité.

S'agit-il de la santé, de la maladie, des saisons, du gouvernement, de la victoire, du renversement des empires, des accidens terribles, c'est toûjours de Dieu que l'on parle, comme de celui qui en est l'arbitre, qui opére tout, qui gouverne tout; c'est toujours vers lui qu'on leve les yeux, & qu'on pousse des cris. Mille expressions populaires ne justifieroient-elles pas ce que j'avance, s'il étoit nécessaire d'en faire le détail? N'est-ce pas un langage commun? N'est-ce pas même le langage de la nature, & par conséquent celui de la vérité?

Plus on a de religion, ou de simplicité, plus on donne à Dieu de part dans tous les évenemens, plus aussi on fait entrer la Providence dans le discours. C'est ce qui fortifie notre preuve; car la simplicité découvre la nature, & la religion la perfectionne. L'art & la réflexion ne font souvent qu'en corrompre la pureté. A force de vouloir chercher des sentimens étudiés, on perd la beauté du naturel. Pour s'en convaincre, il ne faut point sortir de notre matiere.

Qu'on fasse le parallele des philosophes payens & des poëtes. Ceux-ci se sont appliqués à peindre la nature, & à en exprimer vivement les saillies: ceux-là à pousser leurs propres réfléxions, & à faire des efforts pour juger de tout. Les philosophes ne disent presque rien en faveur de la prémotion, mais elle se trouve par tout chez les poëtes. Encore parmi les poëtes faut-il bien distinguer; car il y en a qui ont voulu philosopher en vers. Mais Homere, par exemple, Homere qui de tous les poëtes a le mieux réussi à parler d'après la nature, Homere qui est aussi le chef-d'œuvre & le modele de la poësie, * Homere marque nettement une opération de Dieu prédéterminante. C'est un

* On trouvera à la fin de ce volume une longue note, avec un grand nombre de passages d'Homere & des autres Poëtes, qui établissent clairement l'opération de Dieu prédéterminante.

Sect. II. Part. II.

un Dieu qui remue les esprits, qui inspire la générosité, qui met dans le cœur des sages conseils, qui fait le dénouement des difficultés & des intrigues; & ce Dieu le fait ordinairement moins par ménagement & par finesse, que par puissance & par grandeur.

Où est-ce qu'Homere, où est-ce que les autres poëtes, où est-ce que les femmes & les enfans ont étudié cette vérité? Pourquoi ceux qui erroient dans la connoissance de la vraie Divinité, ont-ils parlé si juste sur cette matiere? Sans doute qu'ils ont écouté la nature, & que s'étant sur ce point rendu dociles à ses impressions, elle les a instruits de la puissance de Dieu, & de notre foiblesse.

S. Aug. l. de gest. Pelagi. c. 26 & 28. & l. 2. Operis imperf. contra Jul. n. 12. p. 960. l. 3. n. 1. p. 1053. l. 3. n. 166. p. 1115. l. 4 n. 8. p. 1140 l. 5. n. 4. p. 1225.

Pour ce qui est des auteurs chrétiens, il n'y a qu'à ouvrir leurs livres pour trouver par tout des traits de la prémotion. S. Augustin en differens endroits prouve la nécessité de la grace, & la foiblesse du libre arbitre par ces sortes de paroles qui sont du langage ordinaire.

Ce seroit bien peu connoître le cœur humain que de ne faire aucun cas des paroles échappées. Souvent elles découvrent bien plus à nud les sentimens de notre ame, que les paroles les plus réfléchies. Il ne reste plus qu'à savoir, si c'est la corruption de notre cœur, que découvrent les paroles dont il s'agit, ou les sentimens de la nature. Mais l'opposition qui se trouve entre le sentiment de la prémotion physique & notre orgueil, ne laisse point sur cela de question.

Concluons donc que ces paroles ne sont que les expressions des sentimens que la nature nous a imprimés; que ce sont des traits de l'image de Dieu, dont il est demeuré des restes dans notre ame, quoi qu'elle y soit étrangement défigurée; qu'elles sont conformes même au langage du S. Esprit dans les saintes Ecritures; & qu'ainsi ces paroles fournissent une forte preuve pour les secours prédéterminans, comme elles en fournissent une pour l'existence d'un Dieu, puisque presque toutes celles qui prouvent la Divinité, prouvent aussi l'opération prédéterminante, & même qu'elles ne prouvent la Divinité qu'en exprimant une telle opération.

CHAPITRE II.

De la foiblesse Humaine.

I.

CHose étonnante! L'homme sent qu'il est le maître de son cœur, & qu'il est l'esclave de ses passions. S'il s'envisage d'un côté, il se voit un pouvoir presque sans bornes; il s'éleve jusqu'à l'insolence. S'il s'envisage d'un autre côté, il ne voit que foiblesse & misere; il s'abaisse jusqu'au desespoir.

Dites à ce foible & à cet esclave, que son ame n'est pas entre ses mains, que ce sont les plaisirs du monde qui le tiranniſent & qui le nécessitent, qu'il ne peut faire que ce qu'il fait; il vous donnera le démenti; son cœur lui dit autre chose. Dites à cet arbitre de lui-même qu'il est libre, qu'il convient que son devoir est de renoncer à cette passion, qu'il n'a donc qu'à y renoncer; dites-lui encore que pour se consoler de l'affliction dans laquelle il est plongé d'avoir perdu sa fortune, il ne s'agit que de quitter l'amour des richesses, & que sur le champ il sera tranquille; il n'entendra pas ce langage, il est trop différent de celui de son cœur. Tantôt le sentiment de la liberté lui fait prendre un air d'assurance & de supériorité; tantôt celui de sa foiblesse l'accable & le déconcerte. Est-ce donc que ces sentimens sont trompeurs? Ils ne le sont point, mais il faut savoir les entendre.

La foiblesse de l'homme ne va pas jusqu'à

Digitized by Google

qu'à l'extinction de toute puissance, & sa liberté ne va pas jusqu'à un pouvoir indépendant. L'homme est libre; mais il est plein de besoins. Il a reçû de Dieu des facultés pour pouvoir agir; mais il n'agira pas à moins que Dieu n'opere en lui ses actions. Il est le maître de son cœur; mais Dieu en est l'arbitre souverain. Le nœud de ces deux vérités est caché au fond de notre ame. Peut-être notre esprit nous manque-t-il pour le démêler; mais notre cœur ne cesse de nous le faire sentir.

II.

Qu'on le sent vivement, lorsqu'on veut surmonter une habitude criminelle! Pour faire cette démarche, il ne s'agit que de le vouloir; mais c'est aussi toute la difficulté. On sent qu'on peut vouloir, & quand on vient à essaier, ce pouvoir demeure sans effet; on commence & l'on n'acheve pas; on fait des efforts & l'on retombe sur soi-même: c'est un malade qui veut forcer sa foiblesse; mais le premier pas qu'il fait est un pas de défaillance. On voudroit vouloir, on desireroit d'aimer; & l'on montre bien par ces desirs, qu'il faut, pour réformer notre amour, d'autres forces que les nôtres.

Si l'homme se suffit à lui-même pour vouloir, s'il préside à une grace toujours présente, & qui lui donne l'équilibre, pourquoi lui en coute-t-il tant pour se déterminer à vouloir? Pourquoi l'ame est-elle déchirée par tant de combats? Pourquoi l'esprit est-il tourmenté par de si rudes secousses? Tous ces efforts de l'homme contre l'homme, tous ces mouvemens du cœur contre le cœur, toutes ces agitations, ces inquiétudes, ces troubles, tout se termine à enfanter un vouloir & un amour. O! qu'il est difficile de faire aimer un cœur qui n'aime pas, ou d'empêcher d'aimer un cœur qui aime!

Presque toutes les intrigues des hommes tendent à ce point, & quand elles y sont arrivées, elles y échouent. L'éloquence des orateurs, l'autorité des puissances de la terre, toute la nature assemblée aux pieds d'un cœur vient essaier par toutes sortes de moiens, à lui faire naître, ou à lui arracher un amour; il ne veut pas, & rien ne le fera vouloir. Il faut que le cœur soit bien fort, puisque le monde entier n'est pas capable de l'ébranler; mais il faut qu'il soit bien foible, puisque sans une main étrangere, il n'est pas assez fort pour se mouvoir lui-même. Dieu par sa grace brise sa dureté; & releve sa foiblesse. Que cette grace est donc nécessaire, puisque le cœur est si foible; mais qu'elle est efficace, puisqu'il est si fort! CHAP. II.

III.

S'il en est ainsi, lorsqu'il s'agit de quitter un seul vice, que sera-ce du nombre infini de maux qui nous environnent. Nous avons à soutenir un combat terrible & continuel contre l'avarice, contre l'impureté, contre la colere, contre l'ambition, contre les vices de notre chair, contre les attraits du monde. Notre esprit est assiegé de toutes parts. Si l'on surmonte un vice, un autre se réveille; & celui-ci terrassé, il s'en éleve une foule d'autres qui nous livrent de nouvelles persécutions, & nous exposent à de nouveaux périls. Nos passions forment en nous une guerre intestine & irréconciliable. *Leurs impressions sont comme des aiguillons de feu qui percent & qui enflâment ce corps de mort.* Les objets extérieurs ne cessent encore de les aigrir & de les allumer. *Ce limon & cette boue, à laquelle notre ame est attachée, exhâle d'un fond inépuisable de corruption, des vapeurs qui nous* infectent & qui nous aveuglent. La concupiscence s'efforce *de tenir captive l'image de Dieu*

Sec. II. Part. II.

gravée au fond de notre ame. Le monde unit ses forces avec elle. Sans cesse il conspire à nous perdre par ces maximes qui nous séduisent, par son commerce qui nous corrompt, par ses délices qui nous empoisonnent; ses mauvais exemples ont sur nous un ascendant si puissant, sa censure une autorité si absolue, ses applaudissemens des charmes si impérieux; & plus que tout cela les puissances des ténébres ne cessent de tourner autour de nous, comme des lions rugissans qui cherchent à nous devorer. Si Dieu nous ouvroit les yeux sur cette armée invisible qui est rangée contre nous, qui est l'homme qui pût soûtenir la vue d'un tel spectacle? *Notre propre esprit même n'est pas en notre pouvoir.* Mille pensées le traversent continuellement & le rappellent vers le siecle. Notre ame est inondée d'un déluge de maux. Les préjugés nous tendent des piéges, l'ignorance nous égare, les craintes insensées nous abbattent, les fausses joies nous enlévent hors de nous, les affaires nous dissipant, les commodités nous amolissent, les prospérités nous enflent, les adversités nous irritent. Chaque partie de nous-mêmes a ses foiblesses & ses tentations, chaque objet extérieur ses illusions & ses dangers, tout nous invite & tout nous nuit. La séduction est générale, la tentation universelle, notre vie est un cercle de cupidités, de vanités, de miseres qui nous agitent tour à tour; *& qui pourroit décrire les maux sans nombre, dont* l'homme est accablé *depuis les premiers cris de sa naissance jusqu'aux derniers* soupirs de la mort? Chacun en sent plus qu'il n'en peut dire, & il en est encore plus qu'il n'en peut sentir.

S. Cyprien, S. Ambroise, dans S. Aug. l. 2. cont. Julian. c. 8.

L'évidence de ces maux a fait conclurre aux saints Peres, dont nous n'avons presque fait que transcrire les paroles, le besoin que nous avons d'une grace victorieuse. Et veritablement quand on croiroit que l'homme en qualité de créature, & à cause, de sa dépendance, n'auroit point besoin de la prémotion de Dieu pour agir, au moins faudroit-il que sa volonté fût saine, que son pouvoir fût sans atteinte, qu'il fût dans une égalité parfaite tant pour le vice que pour la vertu. Mais qu'il s'en faut bien que nous ne soions ainsi. La liberté d'indifference nous est restée; mais helas nous avons perdu l'équilibre, la balance est panchée. Le poids de la cupidité l'a entraîné vers le vice. C'en est fait; la volonté tandis qu'elle sera livrée à elle-même suivra l'impression de son poids, jusqu'à ce qu'elle ait achevé de tomber dans l'abîme.

S. Gregoire de Naz. dans S. Aug. l. 6. oper. imp. contra Jul.

Dimisit eos secundum desideria cordis eorum, ibunt in adinventionibus suis. Psal. 80.

§. V.

Les Philosophes payens aiant considéré que toutes ces foiblesses & ces miseres étoient jointes dans l'homme avec tant de traits de noblesse, & tant de desir d'être heureux, ont été effraiés de voir dans un même être de si étranges oppositions. Les plus sages ont senti que l'homme n'étoit pas comme il devroit être; que ces desordres prenoient leur source dans quelque peché; que ces peines étoient des fleaux d'un Dieu irrité contre nous; que c'est là où nous conduit la vûe de la bonté de Dieu d'une part, & celle de cette foule de maux qui est en nous de l'autre. Rien n'est comparable aux raisonnemens de S. Augustin sur ce point, & à la maniere admirable dont il prouve le peché originel.

S. Aug. l. 4. contra Juli. c. 15. & seqq. Ciceron, Tusculan.

Oui, il est vrai que l'homme est pécheur; mais s'il est pecheur, n'a-t-il pas besoin pour rentrer dans son devoir, de la grace la plus efficace? Le plus effroiable de tous les maux ne cause-t-il pas la plus effroiable indisposition pour le bien? Peut-on apporter un remède trop puissant, pour guérir une plaie si profonde, & pour rétablir un malade

lade si désespéré ? Ou plutôt peut-on emploier une opération trop efficace pour rendre la vie à un mort tout infecté & tout corrompu ; & pour créer dans les bonnes œuvres un cœur vuide de justice ?

Craint-on de concevoir rien de trop dans l'énormité du péché, & dans l'opposition qu'il forme contre la vertu ? Il n'y a donc ici qu'à étendre nos pensées, & qu'à donner l'effort à nos conceptions. Celui qui en dira le plus (sans détruire l'homme & son libre arbitre) ce sera celui qui dira le mieux. Peut-être n'ira-t-il pas encore jusqu'où il faut aller, car le péché est un mal infini.

CHAPITRE III.

De l'histoire du genre humain en général.

IL n'est pas possible de considérer de si près nos miseres, sans jetter les yeux sur notre libérateur. C'est le grand mal de l'homme, de ne point connoître le besoin qu'il a de J. C. & de sa grace toute-puissante. Qu'on est étrangement malade, lorsqu'on n'a plus, ni assez de connoissance, ni assez de force pour avoir recours au médecin !

Cependant il n'est rien de plus évident, que le besoin que nous avons du Redempteur, à quiconque envisage avec un œil équitable, le sort & la destinée du genre humain. Il semble que comme Dieu a voulu mettre tous nos intérêts, & toute notre ressource en J. C. il se soit appliqué depuis les premiers temps du monde, à nous avertir en toutes manieres, & du besoin que nous avons de lui, & de l'efficace de son secours.

I.

L'orgueil de l'homme qui a fait son premier péché, a fait aussi la plus profonde plaie du genre humain.

Comme le premier homme, en se retirant de la dépendance de Dieu, s'étoit imaginé atteindre à la plus sublime connoissance, & au plus parfait bonheur ; aussi tous les hommes ont en eux un fond de présomption qui les porte à croire qu'ils se suffisent à eux-mêmes, pour connoître leurs devoirs & les pratiquer. CHAP. III.

C'est pour confondre cette orgueilleuse disposition, que Dieu dans les siecles passés laissa marcher toutes les nations dans leurs voies, & que dès le premier âge du monde l'on n'éprouva que trop, que l'esprit de l'homme est plein de ténebres, & son cœur plein de corruption.

En vain la nature ne cessa-t-elle de rendre un témoignage visible à la Divinité ; les cieux d'annoncer sa gloire ; la terre féconde en toutes sortes de biens, de découvrir sa bonté ; l'univers entier de publier ses merveilles ; l'homme toujours aveugle à ces lumieres, toujours sourd à cette voix, montre combien les secours de la nature sont peu capables de guérir son aveuglement, & d'amolir sa dureté.

Si Dieu par un surcroît de bonté, & par une effusion extraordinaire de sa grace, suscita quelques justes, pour être comme des lampes ardentes au milieu de ce monde couvert de ténebres ; quel effet purent avoir les exemples & les exhortations de ces hommes mortels, que la malignité du monde soupçonne ordinairement, ou de se tromper eux-mêmes par illusion, ou de tromper les autres par hypocrisie.

Quoi qu'une expérience si visible & si generale de crimes ; d'abominations, d'idolâtrie ; une expérience de toute la terre ; une expérience de tant de siecles ; quoique, dis-je, une telle expérience eût convaincu l'homme de sa foiblesse, elle ne le corrigera pas de son orgueil. Manque-t-il de prétexte pour se justifier dans ses desordres, même les plus palpables ?

Sect. II. Et s'il est obligé d'avouer que son cœur est corrompu, ne s'en excuse-t-il pas sur l'ignorance de son esprit, sur l'ambiguité des devoirs, sur l'obscurité de la volonté de Dieu, sur ce que son existence même & sa majesté sont trop cachées. Du reste il présume assez de lui-même, pour croire qu'il se suffit pour pratiquer le bien si-tôt qu'il le connoîtra, & pour observer la loi de Dieu, si-tôt qu'elle lui sera manifestée clairement & sans équivoque.

Pour achever de confondre l'orgueil humain jusque dans ses retranchemens, Dieu paroît lui-même dans sa majesté & sa gloire, il donne sa loi & annonce ses volontés. Le peuple d'Israël saisi de respect & de crainte, s'écrie sur le champ, qu'il fera tout ce que le Seigneur voudra lui commander; & semblable à cet enfant de la parabole, qui dit à son pere. Je m'en vais, & qui ne va point; sur le champ ce peuple endurcit son cœur, & sous les yeux de Dieu même qui le conduit, il se plonge dans les crimes & dans l'idolatrie.

Jamais on ne vit de la part de Dieu une présence plus sensible, des bienfaits plus signalés, des miracles plus éclatans; & jamais on ne vit de la part des hommes plus d'infidelités, de revoltes, d'ingratitudes.

Qu'on suive ce peuple dans toutes ses révolutions, qu'on parcoure son histoire de siecle en siecle, sous les Juges, sous les Rois, sous les autres Princes; dans prosperité & dans l'oppression, dans la paix & dans la guerre, au milieu des recompenses & des châtimens, à la vue des miracles les plus étonnants, sous les yeux des plus saints Prophetes, on vérifie toujours le reproche qu'on fait à ce peuple, qu'il résiste sans cesse au S. Esprit.

Ainsi s'écoulent plusieurs siecles jusqu'au temps heureux où Jesus-Christ vient au monde. Car aussi-tôt on voit prendre à la terre une forme toute nouvelle. Deserte jusqu'alors & dépeuplée de saints; elle devient un sanctuaire rempli d'une foule de martyrs, de vierges, & de justes parfaits. Il s'en forme dans tous les coins du monde, parmi les nations les plus reculées, parmi les peuples les plus barbares. Ces contrées si abandonnées autrefois & si stériles, si-tôt qu'elles sont arrosées du sang de Jesus-Christ on les voit refleurir & pousser un germe de vérité & de justice. L'Eglise presque en un instant se dilate sans mesure. Une affluence de peuples accourent de toutes parts pour se soumettre au regne de J. C. & l'empire des Saints étend ses limites bien au de-là des plus vastes Empires de l'univers.

II.

Ne nous aveuglons point ici, & que notre orgueil ne nous fasse point méconnoître, & le besoin que nous avons de Jesus-Christ, & l'efficace de son secours.

Car pourquoi une si énorme difference entre l'état de la nature & celui de la grace; entre Moyse & J. C. Pourquoi la nature, avec tout son appareil, n'a-t-elle pû réussir à donner au genre humain des mœurs plus réglées? Pourquoi une loi si pure & si sainte en elle-même, est-elle devenue une loi de mort? Pourquoi a-t-elle operé la colere; pourquoi est-elle survenue pour donner lieu à l'abondance du péché, en sorte que, le péché étant monté à son comble, la grace est venue ensuite se répandre, & prendre le dessus avec plus d'éclat & de plénitude? Croit-on que du temps de la loi de nature ou de la loi Mosaïque le concours concomitant eût manqué, si la créature eût voulu se déterminer à faire le bien? Est-ce que la nature ne présentoit pas à l'homme des attraits & des invitations pour la vertu? La loi n'avoit-elle pas ses douceurs, ses consolations,

tions, ſes promeſſes, auſſi bien que ſes terreurs & ſes menaces ? Avec de tels ſecours les hommes n'avoient-ils pas de quoi faire au moins, ſelon les forces de la nature, ce qui étoit en eux, en conſéquence de quoi Dieu n'auroit pas manqué ſelon le plus fameux des Congruiſtes, de leur donner la grace, puiſqu'en agiſſant ainſi, ils en auroient ôté l'obſtacle ? Pourquoi donc y a-t'il eu ſi peu de perſonnes ſauvées pendant tout ce tems, enſorte que celles qui l'ont été ne l'ont été que par une grace de J. C. très particuliere ? Si les hommes ſous ces deux états, avoient de telles avances pour le ſalut, pourquoi n'en ont-ils pas profité autrement qu'ils n'ont fait ? Eſt il naturel de voir des cauſes auſſi indéterminées que l'auroient été, poſé ce ſyſtéme, les volontez libres des hommes, ſoit pour le bien, ſoit pour le mal, & les voir, dis je, prendre une route ſi uniforme, & ſe déterminer au vice d'un ſi commun accord ?

Suarez de grat. part. 2. d. 15.

Mais ſi, dans l'état même de la nature, tous les hommes avoient tout ce qu'il leur falloit pour faire le bien, & en le faiſant obtenir la grace & le ſalut ; la loi qui eſt ſurvenuë n'a fait qu'apporter encore de nouveaux ſecours, & de plus grandes facilitez, plus de lumieres ſur les devoirs, plus de connoiſſance ſur la Divinité, plus de raiſons de ſuivre la vertu. Il devoit donc y avoir moins d'iniquitez ſous la loi qu'il n'y en avoit eu dans l'état de la nature : & l'on devroit dire que la loi eſt ſurvenuë pour donner lieu à la diminution de l'iniquité & à l'abondance de la vertu ; au lieu qu'on nous dit tout au contraire, & que l'experience même nous le découvre, que la loi eſt ſurvenue pour donner lieu à l'abondance du péché.

III.

Si l'homme n'a beſoin que d'une grace verſatile ; ſi cette grace verſatile eſt toûjours preſente ; ſi, en uſant bien de cette grace, on parvient à la juſtice, & à tous les autres dons celeſtes ; ſi cette grace eſt commune à tous les hommes, pourquoi voyons-nous une différence ſi ſenſible entre les tems qui ont précedé l'avenement de J. C. & ceux qui l'ont ſuivi, entre les nations infidéles & celles qui ſe ſont ſoumiſes à l'Evangile ? Eſt-ce donc ſans providence & par hazard qu'il y a tant de déréglemens d'un côté, & tant de vertu & de ſainteté de l'autre ? CHAP. II.

Si les hommes de tous les tems & de toutes les nations ont eu la même grace que nous, grace diſpoſée à nous ſecourir au premier ſignal de la volonté, ou bien s'ils ont toûjours eu ſous la main des ſecours, avec leſquels ils avoient tout ce qu'il falloit pour faire des actions, en conſéquence de quoi Dieu leur auroit donné ſa grace, pourquoi au tems du déluge ne ſe voit-il qu'un juſte, tandis que toute la terre, (non moins peuplée que maintenant,) eſt inondée d'un déluge affreux d'iniquitez ?

Pourquoi dans le deſert, au milieu des prodiges ſans nombre que Dieu opéroit, malgré tant de faveurs ſi diſtinguées & ſi éclatantes, à la face de Dieu même viſiblement preſent, voit-on tant de murmures, de prévarications ; pourquoi ſi peu de perſonnes fidéles & reconnoiſſantes ? Et ſi ce peuple nombreux a eu des ſecours de cette nature, comment l'aſpect de ces miracles ſi viſibles & ſi continuels, n'y a-t'il pas fait trouver pour le moins autant de juſtes que dans l'Egliſe primitive ? Pourquoi du tems des Juges, des Rois, des Prophetes, n'apperçoit-on encore que des idolâtries criantes, un abandon de Dieu général, les ſaints en ſi petit nombre ? Pourquoi enfin, hors la terre promiſe, cette Province ſi peu étenduë, & encore ſi mêlée de peuples étrangers, pourquoi, dis-je, tout le reſte de la terre, ces peuples

in-

Sect. II. Part. U.

innombrables, ces contrées immenſes, ces nations mêmes découvertes de nos jours, pourquoi tant de millions d'hommes, avant J. C. & encore à preſent où J. C. n'eſt point connu, ſont-ils plongez dans l'aveuglement, dans la corruption, dans des deſordres palpables?

Au lieu que ſitôt que le Juſte de Sion s'éleve comme une lumiere, & que le Sauveur paroît ſur la terre comme un flambeau allumé, on voit la juſtice marcher devant lui, la verité ſortir du fond de la terre, la ſainteté deſcendre du haut du ciel, les peuples accourir vers lui de toutes parts, pour porter ſon joug, pour ſe charger de ſa croix, de depouiller à ſes pieds de toutes les pompes du monde, renoncer aux plaiſirs, venir prendre part à l'amertume de ſon calice, & ſacrifier en ſon honneur leur fortune, leur repos, leur vie. N'eſt il pas viſible que la terre n'attend à ce moment précis à rapporter ſes fruits, que parce qu'elle a beſoin d'une roſée celeſte, & d'une pluie abondante de grace qu'elle n'avoit point eu juſqu'alors pour les produire.

IV.

Certainement l'hiſtoire du genre humain, l'expérience de quatre mille années de déréglement avant J. C. & de dix-ſept cens ans après J. C. dans l'Amerique, la Tartarie & les autres nations barbares; cette expérience, dis-je, eſt une grande preuve contre la grace verſatile & le concours concomitant. Il faut démentir l'hiſtoire, il faut contredire les ſaints Peres & les Ecritures, pour dire qu'un grand nombre de gentils, que des peuples entiers ſe ſont ſauvez ſans J. C. qu'ils ont obſervé la loi naturelle, qu'ils ont vécu dans la pieté & la religion; il faut le dire néanmoins, ſi l'on veut raiſonner conſéquemment à ſes principes. Jamais on n'apportera de difference raiſonnable de la vertu ſi commune parmi les chrétiens d'une part, & de l'autre des iniquitez ſi communes parmi les autres hommes.

Quel affreux ſpectacle que celui du genre humain pendant ces ſiecles de déréglemens & de ténébres! Que d'excès, que d'abominations, que d'injuſtices, que de diſſolutions, que d'erreurs, que de ſacriléges, que de déréglemens dont la raiſon, dont la nature même a horreur, & dont on ne voit point d'exemple parmi les animaux les plus féroces.

Si la nature avoit été capable de nous conduire à la piété, les Philoſophes payens en auroient été des modéles. Remplis d'une haute & excellente intelligence, ils l'ont encore ornée & enrichie. Ils ont fortifié la vigueur naturelle de leur eſprit par tous les ſecours de l'induſtrie & de l'art. Ils ſe ſont élevez juſques dans les cieux, pour en faire deſcendre la ſageſſe; ils ont creuſé juſques dans les abimes, pour y découvrir la vérité; ils ont traverſé les mers, pour éprouver les biens & les maux qui ſont parmi les hommes; ils ont parcouru l'univers pour en recueillir & s'approprier les beautez; ils ont policé les états, & donné des loix au monde; il n'eſt point de moyen qu'ils n'ayent tenté pour faire monter la nature à ſon dégré ſuprême.

C'eſt dans ces ames diſtinguées & éminentes que la ſageſſe humaine repoſe comme dans ſon plus glorieux ſiége: c'eſt en elles que la nature paroît en ſon plus beau luſtre. Si elle a quelque avantage à produire, ce ſont de tels hommes qu'elle doit mettre en ſpectacle, comme ſes chefs d'œuvres. Et toutefois que ces hommes ſont d'étranges exemples de ce que peut la nature livrée à elle-même. Bien loin que la Philoſophie leur ait ſervi de remede & de moyen pour le ſalut, elle a été pour eux un écueil. Ils ſe ſont enorgueillis

Digitized by Google

lis dans leurs propres pensées; ils ont transferé aux créatures mortelles, une gloire qui n'appartient qu'au Dieu incorruptible; ils se sont autant avilis par leurs déréglemens & leurs souillûres, qu'ils s'étoient exaltés dans leur folle sagesse. Si moins stupides que le peuple, ils n'ont pas crû que les figures d'hommes & d'animaux fussent la Divinité, ne sont-ils pas plus inexcusables, soit parce qu'ils ont consenti par foiblesse, & par lâcheté à ces idolatries & à ces désordres; soit parce qu'ils ont eux-mêmes défiguré l'idée de la Divinité par des opinions insensées & grossieres, tandis que l'univers entier, par cette foule de merveilles qu'il offroit à leurs yeux, les invitoit à connoître le Dieu invisible, & à fléchir le genouil devant lui? Leur orgueil ne les a-t-il pas fait devenir à eux mêmes leur propre Divinité? Que de foiblesses, que d'irrégularité dans leur conduite, que de corruption & que de brutalités! Lucien cet auteur si célebre pour ses infamies, & qui certainement n'étoit pas d'intelligence avec S. Paul, suffit seul pour nous en donner une idée affreuse. Montrez-moi donc un seul de ces Philosophes, que vous puissiez faire entrer en l'assemblée des justes, & en qui on ne trouve des défauts évidens qui l'en excluent.

Et vous, maitres en Israël, docteurs de cette loi sainte, éclairés sur les devoirs, instruits de la vérité & de la justice, qui prétendez être les conducteurs des aveugles, la lumiere de ceux qui sont dans les ténébres, n'avez-vous pas donné des leçons aux autres, sans vous en donner à vous-mêmes? N'avez-vous pas prêché contre les maximes du siecle, sans vous en défendre? N'êtes-vous pas tombé dans les crimes que vous censuriez; & la même bouche qui invectivoit contre les idoles ne proféra-t-elle pas des sacrileges contre Dieu? La concupiscence aigrie à l'occasion du précepte même, ne vous a-t-elle pas porté au mal avec d'autant plus de fureur, qu'il vous étoit plus séverement interdit; & n'êtes-vous pas devenus plus criminels & plus coupables, parcequ'aiant plus de lumieres & de connoissances, vous avez péché avec moins de retenue? CHAP. III.

Oüi, tous les hommes se sont égarés, ils sont devenus inutiles, il n'y en a point qui fasse le bien, il n'y en a pas un seul. Leur bouche est un sepulcre ouvert qui n'exhâle que l'infection & la pourriture, leur langue est l'instrument de l'injustice & de la fourberie, leurs lévres servent à renfermer un venin d'aspic, leurs pieds sont promts à répandre le sang, leur tête est languissante, & leur cœur malade, leurs pensées sont portées au mal depuis leur tendre jeunesse, leurs justices mêmes sont aussi impures qu'un linge souillé, & depuis la plante des pieds jusqu'au sommet de la tête, ce n'est que playe, que contusion, que blessure.

Encore s'ils connoissoient leurs miseres! Mais non, pour comble de déreglement & de malheur, ils ont compté sur leurs propres forces pour arriver à la justice, & ils ne se sont point soumis à Dieu pour obtenir de lui cette justice véritable qui est un don de sa grace.

Les hommes ont toujours marché dans ces routes égarées, tandis que Dieu les a abandonnés à eux-mêmes. Il les a livrés aux desirs de leur cœur, & ils ont été de désordre en désordre, & d'erreurs en erreurs; aussi Dieu leur a-t-il donné un esprit d'assoupissement & d'insensibilité, il a fermé leurs yeux, ou plutôt il leur a donné des yeux, ensorte qu'ils ne voyent point, & des oreilles, ensorte qu'il n'entendent point, il a endurci leur cœur, & il les a courbés contre terre.

V.

Mais quel prodigieux changement lors que

Sect. II. Part. II.

que le Seigneur est venu habiter sur la terre, qu'il a fait paroître sa grandeur & sa miséricorde, qu'il a rempli Sion d'équité & de justice, qu'il a fait regner dans son temps la sagesse & la science, qu'il a répandu les richesses du salut, qu'il a ouvert son trésor & donné sa crainte salutaire! En ce jour-là les sourds ont entendu la voix des prophetes, les yeux des aveugles ont percé les ombres & les ténébres, & les hommes pauvres ont tressailli de joie dans le saint d'Israël. Dieu aiant vû la terre dans les pleurs, dans la langueur, dans les souillures, pendant tant de siecles, enfin il a dit, maintenant je me leverai, maintenant je signalerai ma grandeur, maintenant je ferai éclater ma puissance.

Jerem 31. Ezech. 36. Voilà les jours qui viennent, dit-il par ses prophetes, dans lesquels je ferai avec la maison d'Israël & celle de Juda une alliance nouvelle. Ce n'est point à cause de vous que je la ferai, cette alliance, ô maison d'Israël, ce n'est point à cause que par vos œuvres naturelles vous avez attiré la grace, ce n'est point à cause de vos mérites, vous ne méritez que la vengeance & la colere, soyez-en confondus & couverts de honte; c'est à cause de moi même, à cause de mon nom, ce nom si saint que vous avez souillé parmi les nations, ce nom si grand que vous avez deshonorez, ce nom dont la gloire doit éclater toute seule, après que l'homme a été ainsi convaincu de sa corruption & de sa foiblesse.

C'est à cause de ce nom que je veux faire *une alliance nouvelle*, un testament nouveau, qui ne sera pas tel que ce testament ancien que je fis avec vos peres le jour que je les pris par la main pour les faire sortir de l'Egypte, testament que vos peres violerent par leurs prévarications.

Le testament nouveau ne sera pas ainsi, il ne sera pas comme l'ancien, qui ne présentoit qu'une loi & des préceptes écrits sur la pierre, qui montroit seulement la voie qu'il falloit suivre, & celle qu'il falloit éviter, qui offroit, si on le veut encore, un concours concomitant, qui attiroit à la vertu, par des consolations & des promesses, sans la former dans le cœur; qui détournoit du vice par les craintes & les menaces, sans inspirer la charité. Tout cela fut inutile à ce peuple qui n'observa point la loi, & il fallut pour les punir les disperser parmi les nations. Encore un coup ce testament ne sera point ainsi; mon nom sera sanctifié & ma loi observée. *Car je la donnerai, cette loi, dans leurs entrailles, & je l'écrirai dans leur cœur.* Ce ne seront plus seulement des invitations secretes, des solicitations, des ménagemens. Ce sera *un cœur nouveau que je donnerai, & un esprit nouveau que je mettrai au milieu de vous, & j'arracherai le cœur de pierre de votre chair, & je vous donnerai un cœur de chair, & je mettrai mon esprit au milieu de vous.* C'est-à dire je mettrai en vous des pensées nouvelles, des lumieres nouvelles, des sentimens, des amours, des penchans, des desirs, des mouvemens nouveaux. Non seulement je vous donnerai un fond de justice, une grace sanctifiante habituelle; mais je vous en ferai faire les œuvres, *& je ferai que vous marcherez dans mes préceptes, & que vous garderez mes saints commandemens, & que vous les ferez.* Je ferai que vous les ferez. Ce n'est donc point vous qui ferez que j'opérerai en vous selon votre gré; ce n'est point vous qui me déterminerez à faire; ce n'est point vous qui commencerez. Je ne vous promets pas seulement de vous répondre, lorsque vous crierez vers moi; de vous seconder, lorsque vous entreprendrez; de vous aider, lorsque vous vous déterminerez. Je ferai plus. Je ferai toutes les avances; je me présenterai à vous, avant que vous ayez ouvert la bouche;

avant-

Digitized by Google

avant que vous ayez commencé, je vous dirai, me voilà ; & c'est moi qui ferai que vous commencerez, qui ferai que vous vous déterminerez, en un mot qui ferai, que vous ferez mes commandemens. Voilà la promesse du Seigneur, voilà son œuvre.

L'état affreux du genre humain pendant tant de siecles en a montré la nécessité, Dieu aiant vû toute la terre plongée dans cet abîme de miseres & de crimes, a enfin donné une ressource ; il a élevé un signal de salut en addressant ses promesses à Israel, & en étendant à toutes la nations l'effet de ses miséricordes ; mais il n'a opéré cette grande œuvre que dans la fin des siecles. Il a long-tems abandonné l'homme à lui-même ; il a laissé l'iniquité monter à son comble ; il a montré à l'homme l'inutilité de toutes ses ressources ; il a épuisé tous les moiens humains, afin d'abbatre sous ses pieds l'orgueil de l'homme, d'anéantir toutes ses excuses, de détruire ses vains prétextes, de lui fermer la bouche, de l'obliger à se jetter entre les bras de Jesus-Christ, d'avouer humblement que sa nature est trop aveugle, pour connoître la vérité & la justice, qu'elle est trop foible pour accomplir le bien même qu'elle connoîtroit, qu'il a besoin de la lumiere d'enhaut, & de la force toute puissante de la grace, & que s'il a quelque bien en lui, c'est à Dieu seul qu'il faut en rapporter l'honneur & la gloire.

V I.

Si la grace versatile est toûjours donnée à l'homme, si elle ne peut lui être refusée sans qu'il cesse de pécher, qu'est-ce que Jesus-Christ a fait plus aux hommes que les Philosophes ? Il a instruit, les Philosophes l'ont fait. Il a donné des loix, les Philosophes en ont donné. La grace étoit présente du temps des Philosophes, comme du temps de Jesus-Christ. On dira sans doute que c'est Jesus-Christ qui l'a donnée, mais qu'importe ; Dieu ne pouvoit la refuser, quand même il n'auroit pas envoié Jesus-Christ. Si sans cela les hommes n'auroient point commis de péchés, à quoi donc a plus servi l'avenement de Jesus-Christ que celui de Platon ? On auroit eu la grace sans l'un & sans l'autre, ils ont préché l'un & l'autre ; la doctrine de l'un est à la vérité la plus parfaite que celle de l'autre ; mais celle de Platon est aussi plus parfaite que celle d'un autre Philosophe. Ainsi Jesus-Christ sera au dessus de Platon, un peu plus que Platon n'est au dessus d'Epicure, par rapport à l'utilité qu'ils ont apportée au genre humain ; mais quelle horrible & épouventable comparaison ? CHAP. III.

V I I.

Depuis les premiers temps du monde que Dieu a donné une ressource de salut en promettant aux hommes un Libérateur, l'univers entier se dispose à le recevoir. Tout ce qui se passe dans le monde est une préparation à ce grand évenement. Toute la nature ne cesse de crier après son Rédempteur. Le genre humain percé de plaies & couché par terre attend, en soupirant, l'avenement du médecin céleste. Abraham voit de loin le jour de Jesus-Christ, & il en tressaille de joie. Simeon est content de mourir, lorsque ses yeux auront vu la lumiere des nations. Les justes de l'ancien Testament, ces hommes de desirs, esperent que ce Messie donnera la paix, quand il sera venu, qu'il brisera le joug de notre captivité, qu'il remportera la victoire sur des ennemis mille fois plus terribles que les Amalécites & les Philistins. Ils souhaitent de se reposer sous l'ombre de ses aîles. Bienheureux les yeux qui le verront, & les oreilles qui l'entendront. Dans ces jours-là,

jours de salut, jours de bénédiction, Juda sera sauvé, Israël habitera avec confiance, toute la terre prendra une forme nouvelle.

Mais qu'on me dise où est le bonheur de ces jours-là, si la grace qui sauve est une grace versatile. Une telle grace est pour tous les tems & pour tous les lieux. Ceux qui ont vécu dans les siecles précédens ont eu une grace versatile; & ceux qui ont vécu dans ces jours n'ont eu qu'une grace versatile. Ceux qui ont vécu dans les siecles précedens ont eu un pouvoir d'équilibre; & ceux qui ont vécu dans ces jours n'ont eu qu'un pouvoir d'équilibre. Or l'équilibre est toûjours équilibre, il donne le même pouvoir, la même facilité à tous ceux qui l'ont; & la recompense éternelle sera accordée à tous ceux qui auront fait un bon usage de ce pouvoir. Le Seythe & le Chrétien, le Barbare & l'Israëlite, le peuple plongé dans les ombres de la mort & le peuple qui a vû cette grande lumiere, tout est de niveau. Où est donc le privilége de ces jours tant desirés? Où est l'avantage que le Messie a apporté au monde, à ce monde dans lequel il paroissoit que Dieu avoit laissé aborder l'iniquité, pour y faire surabonder la justice? Prophetes, cessez de nous consoler par l'esperance de cet évenement. Le Dieu de Sinaï remontera au ciel, comme il en est descendu, sans répandre sur nous des dons nouveaux, Filles de Sion, ne vous abandonnez pas à des transports de joye; ne chantez plus de cantiques d'allégresse, votre Roi qui vient à vous ne fera rien pour vous qu'il n'ait fait depuis le commencement du monde pour toutes les nations. Disciples fidéles, vous vous trompez de vous croire favorisez; excepté certaines graces extérieures, graces Pélagiennes, je veux dire, sa prédication, ses miracles, ses exemples, il ne vous donne de secours intérieurs que ceux qu'il a donnez aux hommes réprouvez. O Sauveur du monde, le desiré des Nations, l'attente d'Israël! Auriez-vous ainsi frustré nos esperances? Nous attendions de grands biens, & notre ame languiroit dans la même pauvreté; la force, & elle auroit la même foiblesse. A votre arrivée vous deviez ébranler le ciel, la terre, & toutes les nations, & vous les auriez laissées dans le même état. Sans déployer la force de votre bras sur les cœurs rebelles, vous vous seriez contenté d'un ministere tout extérieur, de prêcher, d'exhorter, de donner bon exemple. Pour des graces intérieures, vous auriez continué de les donner comme vous avez toûjours fait depuis les premiers tems du monde. Est-ce donc là, ô mon Dieu, à quoi se termineroit ce que nous attendions de vous? Sont-ce là ces grands avantages que tout l'univers a esperé de votre avenement?

VIII.

Non seulement on peut connoître le besoin de J. C. & l'efficace de sa grace, si l'on considere le genre humain tout entier, & la maniere dont Dieu l'a conduit depuis son origine: mais chaque juste, chaque fidéle nous offre dans sa conversion un exemple d'une semblable merveille. Tout ce qui s'est passé dans le vaste enclos de l'univers se retrouve presque dans la secrette conduite de chaque homme en particulier. Je sai qu'il y a des ames privilégiées, & qui ont toûjours vécu dans l'innocence, mais il en est peu. Il est au contraire fort fréquent de voir des personnes passer par tous les états par où le genre humain a passé.

La premiere jeunesse est remplie d'aveuglement & de cupidité; on se livre aux desirs déréglez & corrompus, & l'on ne croit pas même pécher en s'y livrant. Semblable à l'état de ces gentils abandon-

nez

nés à leur propre nature, on avale l'iniquité comme l'eau, & l'on vit dans le plus furieux amour du monde avec une fausse paix, & une assurance mal fondée, dont on jouit à l'abry des ténebres de son aveuglement.

Ensuite vient la lumiére qui instruit sur les devoirs, la conscience reproche, la loi de Dieu se présente à l'esprit, on sait que c'est un mal, mais la passion trop violente prend le dessus & franchit les barrieres de la régle connue; la cupidité est un torrent qui s'enfle & qui s'augmente pour rompre la digue du précepte & de la défense, & cet état est celui du peuple sous la loi.

Enfin ceux à qui Dieu veut faire miséricorde, sont touchés par les traits de la grace; mais cette grace n'opére point la conversion en un moment. Elle a ses progrès & ses degrés; elle nous laisse longtems aux prises avec nous-mêmes; elle ne corrige pas tout d'un coup toutes nos fautes; on fait des efforts, on retombe, ensuite on se ranime, on combat, on se relâche, on lutte contre soi même, on se fortifie peu à peu, on se sent capable de certaines entrepriſes, dont on se croioit incapable auparavant, on surmonte des difficultés, que la cupidité avoit fait paroître insurmontables, la voie du salut s'aplanit, & enfin on entre dans les sentiers de la justice.

L'homme qui a passé par ces états devient par soi-même une preuve vivante du besoin que nous avons de J. C. & de la puissance de sa grace. Ce qui paroissoit impossible à l'homme, ce que sa cupidité lui avoit fait croire qu'il ne pourroit jamais surmonter, il voit à sa propre honte, & à la gloire de la grace de J. C. qu'il en a triomphé, qu'il a vaincu ces habitudes si invétérées, ces inclinations si violentes, ces cupidités si enflammées; & il voit qu'il n'est parvenu à ce point qu'en recourant à J. C. qu'en venant confesser à ses pieds, ce qu'il a appris par une trop funeste expérience, je veux dire sa propre foiblesse, son néant, ses miseres. Cet aveu humble & sincere est le grand moien pour réformer le cœur, comme l'enseigne S. Augustin en une infinité d'endroits, & comme on le remarque aussi dans la conduite des ames. CHAP. III.

Depuis donc que l'homme s'est donné à J. C. depuis qu'il a commencé à invoquer son saint Nom, il découvre en lui-même un changement notable, &, quoiqu'il ne soit point entierement assûré s'il est digne d'amour ou de haine, il ne laisse pas néanmoins de voir évidemment sa conduite extérieure réformée, de sentir une facilité à pratiquer, ou à s'abstenir, où il ne sentoit que des rigueurs & des difficultés. Quoiqu'il ne perde jamais la crainte salutaire, il a de fortes conjectures qui le rassurent sur l'état de son ame, il n'éprouve plus, comme auparavant, ces troubles & ces remords qui accompagnent le crime; il goûte la paix, la douceur, la consolation de la vertu; il trouve en lui-même des sentimens de componction, d'amour, de desirs, d'une joie & d'une tendresse toute spirituelle; sentimens dont il n'avoit pas même idée avant qu'il se fût donné à J. C. Il voit qu'à la faveur de ces nouvelles graces, tout son cœur se développe, sa raison se reconnoît, ses penchans & ses inclinations se retrouvent & se réunissent; & par la comparaison qu'il fait entre son état passé & l'état présent, il apperçoit la force & la puissance de la grace, la vérité de la religion divine qu'il professe, le caractere du vrai Messie, qui est ce Dieu qui le sauve, & ce fort d'Israel qui le rachete.

Sec. II. Part. II.

CHAPITRE IV.

De Jesus-Christ.

I.

LA foi nous apprend que toutes les graces viennent de J. C., comme tous les êtres viennent de Dieu. Dieu a créé, & Jesus-Christ a renouvelé; Dieu a établi, & J. C. a réparé; Dieu a formé Adam, & J. C. a formé l'homme nouveau. Ces deux opérations, quoique fort differentes, sont aussi efficaces l'une que l'autre. Le Rédempteur est Dieu comme le Créateur. Dans la création la créature est produite & déterminée à l'être; dans la rédemption elle est donc produite & déterminée au bien, c'est-à-dire, que Dieu fait qu'elle s'y détermine. La créature n'est que par la création; de même la volonté ne se détermine au bien que par la prémotion. Jamais le bien ne se fera (dans l'état où nous sommes) sans J. C. comme jamais un être ne subsistera sans Dieu. Dieu crée tous les êtres, parce qu'il est l'être des êtres. J. C. forme tout le bien, parce qu'il est le saint des saints; & ne nous rachete-t-il pas en Dieu, comme il nous a créés en Dieu?

II.

Jesus-Christ est non-seulement le principe de la grace; mais il en est encore le modele. Tout est semblable entre son humanité & la notre, sa chair, son sang, son ame, son élection. Il y a néanmoins de la difference, en ce que J. C. étant le chef de tous les hommes, son humanité a reçû la plénitude de la grace, & ses membres n'en reçoivent que des écoulemens. Il y a donc entre J. C. & les hommes une union de ressemblance, parce qu'il est le modele de la grace; mais il y a encore une union de principe, parce qu'il est la cause qui opere en nous cette ressemblance. Il est notre principe dans l'ordre de la grace, comme l'est Adam dans l'ordre de la nature.

Tout le genre humain est partagé en deux classes; & comme ceux qui sont d'une même classe sont unis en leur chef, on peut dire que tout le genre humain ne fait que deux hommes, Adam, & J. C. le chef de vie, & le chef de mort. Quand nous voulons considérer le péché, il faut le considérer en Adam; & quand nous voulons considérer la grace, il faut la considerer en J. C. S. Aug. l. 2. op. imp. cont. Jul. n. 163. p. 1011.

Or Jesus-Christ est une grande lumiere de la grace efficace. Le Verbe éternel éclaire l'humanité sainte par les rayons de la Divinité, la volonté divine gouverne & détermine la volonté humaine. Peut-on concevoir une communication trop intime entre ces deux natures unies hypostatiquement? Peut-on concevoir une opération trop efficace, une effusion de grace trop abondante? Y a-t-il jamais eu lieu de craindre que l'humanité de J. C. n'ait péché, quoi qu'elle ait été libre; ou bien y a-t-il lieu de croire que sa volonté n'étoit pas libre, parce qu'elle étoit déterminée par le Verbe? Au contraire n'étoit-elle pas d'autant plus libre, qu'elle pouvoit moins devenir l'esclave du péché? S. Aug. l. de prædest. sanct. c. 15.

III.

Ce seroit une erreur d'oser dire qu'en J. C. il y avoit quelques opérations purement humaines. Comme il est Dieu & homme tout ensemble, si l'homme seul eût agi sans Dieu, ce ne seroit plus Jesus-Christ qui auroit agi. L'union hypostatique s'étend à toutes les parties, à tous les degrés d'être, à toutes les opérations, à tout ce qu'il y a de réel dans la nature hu-

Digitized by Google

humaine. Le Verbe s'est uni à notre nature toute entiere ; & admettre la moindre opération qui fût purement humaine, ce seroit anéantir une telle union.

Les opérations de la volonté de Jesus-Christ sont donc des opérations *théandriques*, il faut que Dieu & l'homme opérent dans chaque opération.

Sans doute que ce n'est pas l'homme qui fait opérer le Verbe, mais le Verbe qui fait opérer l'homme. Car c'est le Verbe qui conduit la nature humaine, qui la dirige, qui la gouverne. C'est à la personne du Verbe qu'elle appartient & qu'elle est unie. Donc il n'y a point dans la volonté humaine de Jesus-Christ, d'opération, de mouvement, de détermination, que ce ne soit le Verbe qui l'ait fait opérer à l'humanité ; & par conséquent l'opération du Verbe sur l'humanité sainte, est une opération prédéterminante.

Qu'on essaye d'appliquer à la volonté humaine de Jesus-Christ les autres systêmes. Si l'influence du Verbe sur la volonté humaine est une influence versatile, la détermination vient de l'humanité seule. Car un tel secours ne détermine pas. Or la détermination est une action & une réalité. Donc il y a une action purement humaine, & qui ne vient point du Verbe.

Si l'influence du Verbe sur la volonté est une influence purement morale, le Verbe ne fait qu'exciter la volonté humaine à se déterminer, & n'opere pas réellement & physiquement sa détermination & son consentement. Donc ce consentement & cette détermination viennent de l'humanité seule ; donc il y a quelque action & quelque réalité purement humaine, & qui ne vient point du Verbe.

Si l'influence du Verbe sur la volonté humaine n'est pas efficace par elle-même, donc c'est la volonté humaine qui lui donne l'efficace qu'elle n'avoit pas ; donc la volonté humaine ajoûte & enchérit sur les influences du Verbe. Il n'importe ce qu'elle y enchérisse, soit détermination, soit inflexion, soit consentement, soit tout ce qu'il vous plaira. Ou le Verbe opére tout cela dans la volonté humaine, & l'opération est prédéterminante, ou l'humanité enchérit sur l'opération du Verbe, & ce qu'elle enchérit, ce qu'elle ajoûte est purement humain. En ce qu'elle pousse plus loin, en ce qu'elle va outre l'influence du Verbe, cela ne vient plus de cette influence même du Verbe. Or comme ce seroit un blasphéme de ne pas reconnoître qu'en Jesus-Christ toutes les opérations & les mouvemens sont *théandriques*, & que la volonté humaine n'agit que par la direction du Verbe, il s'ensuit que l'opération du Verbe sur la volonté humaine en Jesus Christ est prédéterminante ; & c'est dequoi il faudra parler encore dans la 5. Section.

CHAP. V.

Considérons donc dans notre chef la source même de la grace, qui se répand ensuite dans tous ses membres, selon la mesure d'un chacun. C'est par la même grace que tout homme est fait Chrétien, depuis le premier pas de sa foi & de sa conversion ; par laquelle cet homme a été fait le Christ depuis le premier moment de sa conception. C'est par le même esprit que celui-là est renê, & que celui-ci est né ; que celui-là a reçû la remission de ses péchez, & que celui-ci a été préservé de tout péché, & rendu impeccable.

S. Aug. au même endroit.

CHAPITRE V.

De la conversion du cœur.

QU'il est grand de forcer l'Egypte par une multitude de miracles à rendre la liberté au peuple d'Israël, de séparer les mers pour ouvrir un passage à ce peuple, & les réünir sur le champ pour-

Sect. II. Part. II.

pour ensevelir sous les eaux Pharaon avec sa puissance, de conduire ce peuple nombreux au travers d'un desert brûlant & stérile, de faire marcher à leur tête un Ange qui porte le signal de leur campement, un Ange environné d'une colomne de feu pour les garantir des ténébres de la nuit, & d'une nuée épaisse pour les défendre des chaleurs du jour, de commander aux nuées de pleuvoir de la nourriture dans le besoin, & aux rochers de se fondre en eaux pour étancher leur soif, de terrasser des armées puissantes, des nations féroces, des rois belliqueux, de faire marcher la terreur & l'effroi devant ce peuple, allarmer les habitans de la terre promise, les exterminer par des victoires redoublées, y introduire à leur place cette nation bénite, l'y maintenir par une suite non interrompue de prodiges & de miracles.

Voilà ce que Dieu a fait pour les Israëlites par le ministere de Moyse. Mais que l'œuvre d'un Dieu incarné est au-dessus du ministere d'un homme mortel ! J. C. nous délivre de la tyrannie du Démon ; il nous fait sortir par le baptême d'une région de mort ; il noie dans ces eaux salutaires le péché qui nous retenoit captifs ; il nous conduit au milieu d'un monde aveugle & corrompu, stérile en bonnes œuvres, & tout enflammé de cupidité ; il nous donne l'Esprit saint pour nous guider dans les voies du ciel, & nous protéger contre les ténébres de l'ignorance & les ardeurs de la cupidité ; il nourrit notre ame défaillante d'un pain céleste & sa grace est une source d'eau vive qui réjaillit jusques dans la vie éternelle ; il abbat toute hauteur qui s'éleve contre Dieu ; il nous fait triompher de tant d'ennemis qui nous environnent ; il nous met en possession de la sainteté & de la justice ; & nous y fait persévérer par l'assistance continuelle d'une grace victorieuse, malgré l'effort des plus violentes tentations.

Quel magnifique appareil que celui de l'ancienne loi ! l'Ange qui en est le ministre descend dans une nuée ; il donne la loi sur des tables de pierre au milieu des foudres & des éclairs. Mais que J. C. est venu dans une plus grande pompe ! C'est un Dieu qui paroît à l'esprit avec la lumiere de la vérité, & qui grave sa loi sur les tables de notre cœur. Les Apôtres pendant leurs jours ont fait plus de miracles que J. C. même. Ils ont semblé être les maîtres de la nature ; mais que J. C. est au-dessus des Apôtres ! C'est J. C. seul qui convertit ; les Apôtres ne sont que les ministres de la conversion ; les Prophéties en sont les promesses ; les miracles de l'ancien Testament en sont les figures ; ceux du nouveau en sont les témoins. O que la conversion est un grand miracle, puisqu'elle est le centre de tous les autres !

C'est ne l'entendre gueres, que de dire qu'à présent Dieu fait moins de miracles qu'il n'en a fait autrefois ; il en fait encore davantage. La multitude en ôte la surprise, Dieu éclaire encore les aveugles, il fait entendre les sourds, il délivre les possedés, il ressuscite les morts : car c'est faire tout cela que de convertir un pécheur, c'est faire encore bien davantage.

Mais si la conversion est un miracle, si elle est même un chef d'œuvre de miracles, pourquoi balance-t-on à décider, que c'est une action de Dieu physique & prédéterminante qui l'opére ? Quoi ! ne faut-il pas que Dieu étende son bras pour nous délivrer de la servitude du péché, aussi-bien que de celle de Pharaon qui en étoit la figure ? Ceux qui connoissent les ressorts du cœur humain, parlent de convertir un cœur comme de transporter une montagne, de rétablir une volonté déréglée, 18.

S. Aug. de spiritu & lit. c. 35. & l. 6. op. imp. n.

déréglée, comme de rétablir des yeux crévés, ou un membre coupé. L'un & l'autre est l'œuvre de Dieu. Son opération est également efficace, soit qu'elle agisse, soit qu'elle fasse agir. Tout système qui traite de ce miracle, celle d'être vrai, à proportion de ce qu'il cesse d'être merveilleux. Les adversaires de la grace efficace se sont donc bien mécontés, puisqu'ils n'ont cherché qu'à en diminuer la merveille.

CHAPITRE VI.

Des opérations extraordinaires.

I.

Il y a peu de chose à dire ici touchant les opérations extraordinaires, parce que j'en vois peu qui quadrent avec notre question. Je ne dirai pas que l'opération du Démon dans les possédés est une opération très-forte & très-puissante, car cette opération tombe directement sur la corps, & sur l'imagination des personnes qui sont dans ce triste état; & qu'elle y suscite des mouvemens indépendamment, & même contre la volonté. Il n'y a rien de commun entre une telle opération, & celle de Dieu sur la volonté.

Je n'alléguerai pas non plus le pouvoir des exorcismes de l'Eglise pour chasser les Démons, pouvoir que les saints Peres dès les premiers siecles apportent comme une des preuves subsistantes & visibles de la religion, & qui se vérifie encore de nos jours parmi les nations payennes : cette matiere demanderoit une plus ample discussion.

Disons néanmoins en passant, que comme le Démon n'agit point sur les corps immédiatement, mais seulement comme cause occasionnelle, & par l'entremise de la cause générale, qui remuë certains corps lorsque cet esprit impur veut qu'ils soient remués; on ne conçoit, ce me semble, que deux manieres d'empêcher que le Démon ne nuise à une certaine personne. La premiere, est de faire en sorte que le Démon ne veuille plus agir sur elle, mais qu'il tourne sa malice vers d'autres objets. La seconde, est que Dieu cesse d'imprimer du mouvement à un certain corps, quoique la volonté du Démon le demande. CHAP. VI.

L'une & l'autre de ces manieres est suffisante pour garantir un homme des attaques du Démon; mais je ne sai si l'une sans l'autre seroit suffisante pour expliquer la matiere des éxorcismes. Car si Dieu n'empêchoit le Démon de nous nuire, qu'en refusant de nous communiquer l'action de cet esprit déréglé, les éxorcismes ne seroient plus des conjurations du Démon, mais des prieres vers Dieu; on ne reconnoîtroit plus en Dieu un pouvoir sur le Démon même pour changer & pour arrêter son action. Il paroît donc que Dieu empêche que le Démon ne nuise à une certaine personne de l'une & de l'autre maniere; & qu'il domine sur la volonté de cet esprit impur.

Or on ne conçoit que deux manieres de dominer, dont l'une est de lui commander simplement de ne point agir ainsi, l'autre est de le faire agir autrement. Un simple commandement, dépouillé de toute autre action, ne paroît pas suffire. Car cet esprit rebelle n'est gueres disposé à se rendre aux ordres de Dieu. Il faut donc que Dieu n'impose pas seulement une loi au Démon, mais qu'il la lui fasse exécuter. Il est vrai que le Démon n'éxécute point cet ordre par soumission pour Dieu; il est vrai qu'il ne l'exécute que malgré lui comme un lion qu'on oblige à quitter sa proie, mais qui ne quitte point sa férocité. C'est pourquoi, quoique les éxorcismes de l'Eglise me paroissent marquer un domaine souverain de la puissance divine

Sect. II. Part. II.

sur la volonté du Démon, on ne doit point le comparer avec cet empire qu'il exerce maintenant sur nos cœurs, quand ce ne seroit que parce que Dieu nous fait aimer ce qu'il nous commande, & nous fait trouver du plaisir à nous y soumettre.

III.

A ces agitations extraordinaires du Démon, on pourroit opposer les impressions de l'esprit de Dieu sur les Prophétes. Comme il y en a dans lesquelles leur liberté n'avoit point de part, choisissons un exemple dans lequel cette liberté paroisse dans toute son étendue ; c'est celui des Ecrivains canoniques. *J'ai jugé à propos d'écrire*, dit S. Luc au commencement de son Evangile. Voilà une action parfaitement libre, & cependant qui peut douter que ce ne soit le S. Esprit qui lui ait inspiré efficacement une telle volonté ? *Visum est & mihi.* POTEST, dit S. Ambroise, *non soli visum esse, quod sibi visum esse declarat. Non enim voluntate tantùm humanâ visum est, sed sicut placuit ei qui in me loquitur Christus, qui ut id quod bonum est, nobis quoque videri bonum possit, operatur: quem enim miseratur, & vocat ; & ideo qui Christum sequitur potest interrogatus, cur esse voluerit Christianus, respondere, Visum est & mihi, quod cùm dicit, non negat Deo visum ; à Deo enim præparatur voluntas hominum, ut enim Deus glorificetur à Sancto. Dei gratia est.*

S. Luc. Ce passage est rapporté par S. Aug. l. de dono perf. c. 19.

Peut-on rien de plus libre que la parole de Caïphe rapportée dans l'Evangile. Ce malheureux Pontife ne s'imaginoit-il pas parler en bon politique, ne pensoit-il pas qu'il étoit libre à donner un tel conseil ? Ne le fit-il pas avec toute la délibération de sa volonté ? N'éprouvoit-il pas en lui même un vrai pouvoir de ne le point donner ; ne croyoit-il pas même que cette pensée ne venoit que de lui, ne s'en applaudissoit-il pas, comme d'une ingénieuse invention & d'une rencontre subtile ? Ne se regarderoit-il pas comme étant seul l'auteur de cet avis, aussi bien que d'un millier d'autres qu'il avoit donnés dans les assemblées ? Ne s'y détermina-t-il pas aussi indifféremment ; aussi nonchalamment même qu'à toutes les autres actions de sa vie ? Et néanmoins qui peut douter que ce ne soit le S. Esprit, qui l'ait déterminé d'une maniere particuliere.

III.

Parmi une infinité de faits & de pensées que les Ecrivains inspirés pouvoient mettre par écrit, il a fallu faire un choix. Si l'opération de Dieu en eux n'a été que versatile, ce n'est plus Dieu, mais leur volonté qui a déterminé ce qu'ils devoient écrire, & ce qu'ils devoient passer sous silence. Si Dieu ne les a dirigés à écrire tels ou tels événemens que par des attraits inefficaces, mais attraits qu'il leur a donné dans le moment où il a prévû qu'ils y consentiroient, on ne peut point dire que ce soit Dieu qui ait parlé en eux, & que leur parole soit la parole de Dieu.

Une parole n'est parole de Dieu, une pensée n'est divine, une détermination à écrire telles ou telles choses, n'est divine, qu'autant que Dieu l'opere par une action particuliere. Or si Dieu n'a donné à ce Prophete que des attraits, qui n'ont pas eu la force, par eux-mêmes, d'opérer cette détermination, Dieu ne la point opérée. D'ailleurs comme Dieu n'a fait que donner des attraits inefficaces, & que c'est l'homme qui, en se déterminant, leur a donné l'efficace, l'homme a plus operé que Dieu ; ainsi l'Ecriture sainte est plus la parole de l'homme, qu'elle n'est la parole de Dieu.

Elle n'est plus même en aucune maniere

Digitized by Google

niere parole de Dieu. Car ce n'eſt pas parler que de donner ſimplement à un homme des attraits qui n'ont pas la force de le faire parler. Quand notre corps parle, c'eſt plus proprement notre ame qui parle que notre corps, parce que c'eſt elle qui le remue efficacement, & qui le détermine. Il en faut dire autant de l'opération par laquelle Dieu remuoit l'eſprit & la volonté des Ecrivains canoniques. L'opération du S. Eſprit ſur eux étoit donc efficace & prédéterminante, & toutefois ils étoient libres : preuve inconteſtable que la prémotion ne détruit nullement la liberté, & que les objections qu'on forme contre la prémotion, ne doivent point être écoutées, puiſqu'elles combattroient de même ces operations extraordinaires qui ſont indubitables ; preuve encore que Dieu peut tourner les cœurs comme il veut, & quand il veut ; enſorte qu'il ne reſte plus qu'à ſavoir s'il le fait dans le cours ordinaire, ce que nous avons montré dans les chapitres précedens.

Remarquons ſeulement que parmi les opérations de Dieu prédéterminantes, il faut néceſſairement en diſtinguer de pluſieurs ſortes. Le Verbe dirige l'humanité ſainte de Jeſus-Chriſt, par une opération prédéterminante ; mais cette opération eſt bien différente de celle par laquelle il dirige un Prophete. Par l'une il dirige une nature qui lui eſt hipoſtatiquement unie, & non par l'autre. Par l'une l'humanité ſainte fait des opérations *théandriques*, & par l'autre, les Prophetes ne font rien de ſemblable. De même auſſi l'opération prédéterminante par laquelle il dirige les hommes inſpirez, eſt différente de celle par laquelle il dirige les juſtes du commun. Cette opération dans les Prophetes, fait que Dieu parle en ſon propre nom d'une maniere très particuliere ; dans les juſtes il n'en eſt pas ainſi, quoique tout le bien qui eſt en eux, doive être rapporté à Dieu. Si nous ne comprenons point la différence de ces genres d'opérations prédéterminantes, ce n'eſt pas une raiſon de ne les pas reconnoître. CHAP. VII.

CHAPITRE VII.

Réfutation de quelques objections qui ont rapport à trois grandes plaies de la morale chrétienne.

UNe des marques les plus conſidérables de la vérité d'un ſentiment, c'eſt que les objections mêmes qui l'attaquent, attaquent auſſi les plus grands principes de la morale, & que par là ces objections, bien loin de fournir des armes pour le combattre, ſe tournent en preuve pour le défendre. Je trouve ici quelque choſe de ſemblable touchant les ſecours efficaces par eux-mêmes.

L

Ce ſentiment eſt trop dur, dit-on, pour pouvoir l'embraſſer. C'eſt un reproche qui n'eſt que trop ordinaire, & c'eſt peut être celui qui fait le plus d'impreſſion. Car ce ne ſont pas les difficultez les plus ſolides qui pour l'ordinaire frappent le plus. On ſe borne à l'écorce, & l'on ſe choque plus des apparences que du fond.

A cette difficulté il me ſemble qu'il eſt naturel de répondre, qu'un eſprit ſage eſt réglé, qui fait ſes délices de la vérité toute ſeule, ne doit rien trouver de dur & de peſant que l'erreur.

Ce mot ſuffit pour découvrir le faux d'une objection ſi frivole : mais non pas pour en montrer le dangereux. Cette fauſſe délicateſſe, qui ſe rebute des vérités un peu fortes, prend ſes racines de plus loin. C'eſt une ſeule & même diſpoſi-

Sect. II. Part. II.

tion qui nous empêche d'attacher notre esprit aux véritez solides & tendues, & qui nous dégoûte des maximes pures & sévéres. Notre cœur aime à se mettre au large, & du côté de ses connoissances, & du côté des principes de sa conduite. Il est naturellement mol & languissant, souffrant impatiemment la vigueur des principes, & les nerfs de la discipline; de là ces pensées ordinaires, qu'on ne peut suivre dans la pratique les principes de la spéculation, qu'il faut en rabattre, & ne se point tenir si ferme sur ces regles.

Mais quelle sera la loi de notre conduite, si la regle cesse de l'être? On se trompe lourdement & dangereusement. Les regles ne sont point trop dures quand on les joint avec leurs exceptions & leurs correctifs, ou plûtôt quand on a assez d'étendue d'esprit, pour combiner toutes les regles qui ont raport à une action, & considérer ce qui en résulte. Dieu les a faites pour l'homme, il sait sa portée & ses forces. Mais quand je parle de ses forces, ce ne sont pas de celles qu'il tient de lui-même, & par lesquelles il détermine un secours foible, mol, inéfficace; ce sont celles qu'il emprunte d'une grace toute-puissante.

J'entre fort dans la pensée d'un Thomiste moderne, qui prétend que la source de la plûpart des relâchemens sur la morale, & des décisions licentieuses sur les cas de conscience, c'est que prévenu des fausses opinions sur la grace, l'on permet plusieurs choses, sous le prétexte spécieux qu'il seroit dur de les interdire que cela peindroit trop la nature, que cela seroit au dessus de ses forces. Oui, si nous n'en avons point d'autres que les notres, ou celles d'un secours inéfficace. Mais y a-t'il de fardeau qui pese, quand une main toute-puissante nous soutient; y a-t'il de devoir pénible & amer, lorsque Dieu répand dans le cœur une sainte douceur, & une ardeur victorieuse de toutes les difficultez?

II.

Voici une autre objection contre les secours efficaces.

On s'imaginera peut-être, qu'afin que nous soyons coupables, lorsque nous transgressons un précepte, il faut que Dieu nous ait donné tout ce qu'il a à donner de sa part pour nous le faire accomplir, & qu'après avoir reçû tout cela de Dieu, la volonté se détermine d'elle-même à la transgression plutôt qu'à l'accompliſſement de ce précepte.

Or cette pensée seroit capitalement opposée au sentiment des secours efficaces. Car lorsqu'on transgresse le précepte, il est vrai qu'il n'y a point d'inconvenient, qu'outre la puissance naturelle de l'accomplir, on en ait encore reçû un nouveau pouvoir, par un secours suffisant, comme nous le dirons en son lieu. Mais il seroit absurde de dire, que lorsqu'on transgresse le précepte, on auroit reçû de Dieu un secours efficace, c'est à dire un secours qui nous le fait infailliblement accomplir.

Mon dessein n'est point ici de répondre exactement à cette objection, mais de montrer les conséquences qu'elle peut avoir pour la morale. Il est constant néanmoins que si elle se trouve fausse en morale, elle ne peut être vraye en spéculation; & que si elle est opposée à la vertu, elle l'est aussi à la verité. Examinons donc cette objection.

Pour transgresser un précepte, il faut que Dieu nous ait donné généralement tout ce qu'il a à nous donner de sa part pour l'accomplir. Mais qu'est-ce que Dieu a à nous donner de sa part, pour accomplir un précepte? Il a à nous donner des attraits qui nous excitent à nous déterminer: & ces attraits en quoi consi-

stent-

sent-ils ? Ce sont de bonnes pensées qui nous éclairent, ce sont de bons mouvemens qui nous sollicitent au bien. Mais si c'est-là ce que Dieu a à nous donner de sa part, lors que je n'ai point eu de bonnes pensées en transgressant un précepte, lors que je n'ai point senti aucun bon mouvement qui m'ait averti, lors que je me suis brutalement livré à l'excès, & à la fureur de mes passions, lors que j'ai péché par inadvertance, par ignorance, par erreur, Dieu ne m'a donc point donné tout ce qu'il avoit à me donner de sa part ? Il ne m'a donc point donné ces pieux attraits, & par conséquent je n'ai point péché en violant ces préceptes, s'il est vrai que pour pécher en les violant, il faut avoir reçû de Dieu, tout ce qu'il a à nous donner, pour les observer. C'est donc à l'horrible & à l'abominable doctrine du péché philosophique que se termine cette grande objection contre les secours efficaces & prédéterminans. C'est sur elle qu'elle roule. Voilà ce que cette doctrine a à combattre. A-t-elle lieu de craindre de telles oppositions, ou bien de s'en glorifier ?

Que ces principes qui attaquent les secours efficaces ouvrent une grande & pleine entrée à toutes sortes de relâchemens. Car si l'on est excusé de son péché, lors qu'on pèche sans penser à Dieu, pourquoi n'en seroit-on pas excusé, lors qu'on a crû probablement accomplir sa volonté ? La probabilité a autant & plus de droit d'ôter les péchés du monde, que l'inadvertance. Aussi n'est-il pas à craindre que jamais personne soûtint les principes du péché philosophique, sans soûtenir la probabilité ?

Mais quel ravage la probabilité n'est-elle pas capable de faire dans la morale chrétienne ? Elle entraîne avec elle une légion de maux. En substituant un faux principe de la conduite, au principe solide & véritable, elle ébranle tout l'édifice. Est-il de devoir auquel elle ne donne atteinte, de loi qu'elle ne rende inutile, de discipline qu'elle n'énerve ? Qui peut mettre des bornes à ses licentieuses entreprises ? Elle rend chancelans les plus grands principes, elle rend incertaines les plus saintes vérités. Que dis-je, elle met dans une même balance la vérité & l'erreur, & elle donne à l'une & à l'autre, le même poids, la même sûreté, le même mérite. CHAP. VII.

III.

La premiere plaie de la morale chrétienne est donc de ne point prendre la regle pour le fondement de sa conduite, mais de se gouverner selon qu'il paroît convenir à la foiblesse humaine.

La seconde plaie est de substituer de fausses regles aux véritables.

La troisiéme est d'appliquer mal les bonnes regles. Disons encore un mot sur cette derniere.

C'est dans la conduite particuliere que ceci a lieu. Une indulgence effrénée y fait autant de dégast qu'une prudente éxactitude y fait de fruit. C'est de cette conduite que dépendent en grande partie les biens & les maux que nous voyons dans le monde. Lors que j'examine les sources de ces maux, il me paroît que ce n'est pas toujours le mépris des regles dans les Directeurs, qui en est la cause. Il faudroit être étrangement mauvais pour en venir-là. Ce n'est pas toujours non plus l'ignorance, & de faux principes sur les devoirs ; mais je croi que le peu de connoissance du cœur humain, & certaines fausses idées sur cette matiere y ont beaucoup de part.

L'homme peu instruit du besoin de la grace & de ses démarches, séduit même par des préjugés & de fausses opinions, s'imagine que le cœur humain est

Sect. II. Part. II.

toujours en équilibre. Il croit que quelque déréglé que soit ce cœur, sa liberté tient toujours la balance en état, qu'il ne faut donc qu'un souffle pour la faire pencher du côté de la vertu, que le moindre mouvement, le plus petit acte, une protestation de repentir, un signe de douleur, un leger effort suffit, pour remettre le cœur dans la voie de la justice. Ainsi il se contente de quelques larmes, qui se montrent un instant, pour des fautes qui demanderoient, comme le disent les saints Peres, des pleurs abondantes, & une si suffisante épreuve.

Si après avoir donné une absolution précipitée, il trouve encore les mêmes crimes, mêmes passions, même dureté, l'équilibre le persuade encore, qu'il n'a point eu tort d'admettre si promptement un tel pécheur à la participation des saints mysteres. Il croit que ce cœur s'étoit relevé pour un moment, & qu'il s'est replongé dans la suite. Cent fois les mêmes rechûtes arriveront, & cent fois on tiendra la même conduite, & l'on se rassurera sur une telle pensée; & de là tant de profanations dans les sacremens, tant de dissolutions dans les mœurs, & malgré des habitudes criminelles, une telle sécurité dans ces ames aveugles & corrompues, qui se laissent conduire par des mains peu habiles, & qui se reposent sur une conduite si irréguliére.

Quand on est persuadé que c'est Dieu qui tient le gouvernement de notre cœur, & qu'il le réforme par des secours efficaces & prédéterminans, ce n'est plus sur de si frivoles pensées qu'on se fonde dans la pratique. Ce sont les saints Peres, ces hommes pleins de l'esprit de Dieu que l'on consulte, ce sont les régles autorisées dans l'Eglise qu'on étudie, pour connoître les allûres du cœur humain, pour découvrir les routes de la grace, ses marches, ses progrès, ses retardemens.

Il est donc indubitable, & l'expérience même ne le vérifie que trop souvent, que les principes de la grace ont des nœuds intimes, & des liaisons essentielles avec les principes de la morale, & que selon qu'ils sont vrais ou faux, ils peuvent entraîner après eux des conséquences bien differentes.

Digitized by Google

TROISIE'ME SECTION.

La Prémotion Physique touchant les actions de l'esprit en particulier.

LE dessein de cette section & des deux suivantes est d'entrer dans le particulier de nos opérations, & ce particulier nous jette dans un détail immense. Les questions & les difficultés se présentent en foule ; examinons celles qui se présenteront, dûssions-nous faire des écarts. Les vérités ont des rapports très-intimes & un enchaînement souvent presque imperceptible. Rien n'est plus capable de former une pleine conviction sur une verité, que le concours des autres qui conspirent à l'établir. Que ce soit-là notre but de nous pénétrer, par ce moien, de celle que nous examinons. Il est doux, il est important de bien concevoir que toutes les parties de notre être nous conduisent à Dieu, & nous parlent en sa faveur ; que ce soit là, dis-je, notre but, & non point l'envie de satisfaire une indiscrette & passionnée curiosité.

CHAPITRE I.

De la connoissance en général.

JE pense : c'est en pensant que j'agis, c'est en pensant que je veux ; je n'agis que parce que je le veux, & je ne veux que parce que je pense. Voici tout d'un coup trois vérités qui se découvrent au fond de mon ame. Il est vrai que je pense ; je ne pourrois pas même faire cette réflexion, si je ne pensois. Il est vrai que c'est en pensant que j'agis & que j'ai me ; je ne saurois pas que je fais ces actions, si je n'y pensois. Il est vrai que la pensée tient le premier rang parmi mes actions, & qu'elle en est comme le premier principe ; de si haut que je considere cette chaîne presque infinie d'actions qui sont dans mon ame, je ne trouve rien au dessus de la pensée ; & de si bas que je reprenne ce même fil d'actions, il faut toujours que je remonte de degré en degré jusqu'à la premiére pensée.

Si la pensée a un rapport si général & si essentiel à mes autres actions, ce que je découvrirai touchant la pensée, ne pourra-t-il pas s'étendre aux autres actions ? & les mêmes preuves qui me convaincroient de la prémotion physique à l'égard des connoissances & des pensées, ne devront-elles pas me donner la même conviction à l'égard de toutes les opérations de mon ame ?

Or en me considérant moi-même j'apperçois que mon esprit a un arbitre de ses pensées ; qu'il n'a de connoissance qu'autant qu'une main souveraine veut bien lui en donner. Ce n'est encore là qu'un sentiment confus que je trouve dans mon ame ; je vois néanmoins que les autres hommes * ont le même sentiment que moi. Mais examinons par raisonnement si ce sentiment mérite d'être écouté.

* S. Augustin *lib. de Dono persever. cap.* 13. cite S. Ambroise, qui dans ce livre *De fugâ seculi, cap.* 1. dit : *Non est in potestate nostrâ cor hostium & cogitationes nostræ..... quis..... tam beatus qui in corde suo semper ascendat ? Sed hoc sine divino auxilio qui fieri potest ? nullo profectò modò.* Sur quoi S. Augustin fait cette réflexion : *Hoc utique ut diceret, non solùm in litteris sacris legebat : sed sicut de illo Viro sine dubitatione credendum est, etiam in corde suo sentiebat Ambrosius.*

PRIN-

Sect. III.

PRINCIPE.

Une cause doit contenir son effet.

COROLLAIRE.

Une cause qui produit son effet toute seule, doit le contenir totalement, en sorte qu'il n'y ait rien dans l'effet qui ne soit auparavant dans la cause.

LEMME I.

Une cause ne peut contenir son effet qu'en deux manieres; ou le contenir actuellement lui-même, ou ne le pas contenir lui même, mais contenir quelque chose avec quoi elle le produise.

Si elle ne le contient pas lui-même, mais quelque chose avec quoi elle produise, ou ce quelque chose est équivalent à l'effet, ou il n'est pas équivalent.

Une forest ne contient pas actuellement un vaisseau de guerre; une masse d'argile ne contient pas actuellement un vase tout formé; mais la forest contient de quoi faire le vaisseau, & la masse d'argile de quoi faire le vase.

Il y a néanmmoins cette difference entre cette forest & cette masse d'argile, que la forest ne contient pas équivalemment le vaisseau de guerre, au lieu que la masse d'argile contient équivalemment le vase.

La raison de cette difference est évidente. La forest ne contient pas le vaisseau équivalemment, parce que pour faire & équiper un vaisseau, il y entre bien autre chose que des arbres; au lieu que pour faire un vase avec cette masse d'argile il ne faut y introduire aucun être nouveau, il suffit de ranger les parties de cette masse d'argile.

LEMME II.

Ou l'esprit contient actuellement la connoissance même, ou il ne la contient pas, mais quelque chose avec quoi il la formera; & ce quelque chose est ou équivalent à la connoissance, en sorte que pour former la connoissance il ne faille ajouter aucun être nouveau, ou il n'est pas équivalent.

LEMME III.

Lorsqu'un esprit ne contient pas une certaine connoissance, il peut bien contenir quelque chose qui servira à la produire. Par exemple, pour connoître un triangle, qui est une figure composée de trois angles, il faut avoir la connoissance de ces trois angles. Un esprit n'a la connoissance que de deux angles (je veux bien la supposer ainsi) il contient quelque chose qui servira à produire la connoissance du triangle, quoiqu'il ne contienne pas encore tout ce qu'il faut pour former cette connoissance; car il faut de plus connoître le troisiéme angle.

LEMME IV.

Lorsqu'un esprit ne contient pas une certaine connoissance, il peut bien contenir quelque chose qui servira à la produire; mais ce quelque chose ne sera pas équivalent à cette connoissance, de maniere que pour produire cette connoissance il ne faille ajouter aucun degré d'être nouveau.

La raison de ce lemme se tire de ce que nous avons dit dans la premiere section, chapitre 2. & de ce que nous dirons encore dans la suite plus en détail. Une masse d'argile contient équivalemment un vase, parce que pour former ce vase, il ne faut introduire aucun être nouveau; mais ranger différemment les parties de cette masse; au lieu que l'ame est simple, qu'elle n'a point de parties réellement distinguées, que par conséquent ses nouvelles connoissances ne sont point des arrangemens réellement différens des parties réelles de son être, & qu'ainsi, pour former une

Digitized by Google

une connoissance nouvelle réellement differente des anciennes, il faut ajouter à l'ame quelqu'être nouveau, réellement different.

On compose un vase de parties d'argile qui ne sont point autant de vases, sans y rien mettre de plus, parce que le vase n'est pas un être simple, mais un composé. Mais on ne composera pas une connoissance de parties qui ne seront nullement connoissance, sans y rien ajouter de plus, parce que la connoissance est une chose simple.

Lemme V.

Il s'enfuit de-là qu'un esprit qui ne contient point encore actuellement une telle connoissance, ne la contient point non plus équivalemment. J'entens par ce mot *contenir équivalemment*, contenir de maniere qu'il ne faille plus, pour produire cette connoissance, ajouter à l'ame aucun être nouveau. Or quand l'ame n'a point une telle connoissance, pour l'ajouter à l'ame, il faut ajouter un être nouveau, comme on vient de le dire.

Theoreme I.

L'esprit ne se donne point seul la premiere connoissance.

Demonstration.

Une cause doit contenir son effet, selon le principe; &, si elle le produit seule, elle doit le contenir totalement. Or l'esprit qu'on suppose n'avoir aucune connoissance, non pas même la premiére, l'esprit dans cet état ne contient point totalement la connoissance. Il ne la contient point totalement d'une maniere actuelle, ensorte qu'actuellement il connoisse, puis qu'on suppose qu'il ne connoît pas encore; il ne la contient point non plus totalement d'une maniere équivalente; car, la connoissance étant une chose simple, quand on ne la contient point actuellement, on ne la contient point non plus équivalemment, selon le lemme V. Donc l'esprit qu'on suppose n'avoir aucune connoissance, ne contient point totalement sa premiére connoissance; donc il ne se la donne point tout seul. C'est ce qui étoit à démontrer. CHAP. I.

On peut encore ajouter que, si l'esprit se donnoit seul la premiére connoissance, ou ce seroit sans le vouloir, ou en le voulant. Si c'étoit sans le vouloir, il se la donneroit nécessairement. Mais 1. de quelle vérité se donneroit-il la connoissance? Pourquoi celle-ci plûtôt que celle-là? 2. Il arriveroit de deux choses l'une, ou que comme dans le premier instant il se seroit donné nécessairement la connoissance d'une vérité, dans le second il se donneroit aussi nécessairement la connoissance d'une autre vérité. & de même dans le troisiéme, dans le quatriéme, dans le cinquiéme, jusqu'à l'infini; ce qui est faux & ridicule: ou il arriveroit que dans tous ces instans, que continuellement, que toujours il demeureroit nécessairement dans la même connoissance d'une vérité, sans en connoître ni plus ni moins; ce qui est encore faux & contraire à l'expérience. Donc si l'esprit se donnoit la premiére connoissance, il ne pourroit se la donner qu'en le voulant; mais cela est encore absurde à l'égard de la premiere connoissance. Car pour vouloir il faut avoir connu; donc à l'égard de la premiére connoissance on ne peut pas dire que l'esprit se la donne en voulant se la donner. Dailleurs si l'esprit se donnoit la connoissance d'un tel objet préciséement en voulant se la donner, il se donneroit la connoissance de tous les objets, parce qu'il voudroit se les donner toutes. Mais c'en est trop sur cette preuve.

Sect. III.

Theoreme II.

Un esprit qui a déja une connoissance, ne s'en donnera par tout seul une nouvelle.

Demonstration.

Cette nouvelle connoissance jointe à la premiere est (pour me servir d'une expression d'algebre) une connoissance, plus une connoissance : or un esprit qui n'a qu'une simple connoissance, ne produira pas tout seul une connoissance, plus une connoissance. Car avec le moins tout seul on ne produit pas le plus, le produit de quatre n'est pas cinq, une cause ne produit pas toute seule un effet plus grand qu'elle ; car une cause doit contenir son effet, selon le principe, & si elle est cause unique & totale, elle doit le contenir totalement. Donc un esprit qui a une connoissance, n'en aura pas une seconde, une troisiéme, une quatriéme, si Dieu ne la lui donne : c'est ce qui étoit à démontrer.

Un esprit qui n'a qu'une premiere connoissance, est non connoissant par rapport à la seconde ; il a cependant un pouvoir par rapport à cette seconde connoissance, comme nous le montrerons dans la VII. section : cette premiére connoissance lui donne un pouvoir ; elle agira, contribuera, opérera à la production d'une seconde, lorsqu'il plaira à Dieu de donner à cet esprit qui connoît moins, ce qu'il faut pour connoître plus. Mais il faut que Dieu ajoute à cet esprit, une seconde connoissance demande une addition à la premiére. Il est donc nécessaire que Dieu opére & qu'il ajoute ; sans cela l'ame ne se donnera jamais cette seconde connoissance. J'en dis autant de la troisiéme, de la quatriéme, de la cinquiéme, & de toutes les suivantes.

Theoreme III.

Dieu nous aide à former nos connoissances par une opération prédéterminante. Ce théoreme a deux parties.

Demonstration de la I. Partie.

Si un esprit ne se donne point tout seul ses connoissances, il a besoin que Dieu l'aide à les former : or notre esprit ne se donne pas tout seul ses connoissances : donc nous avons besoin que Dieu nous aide à les former.

Demonstration de la II. Partie.

Ou c'est ce que Dieu opére dans notre ame, qui fait que nous nous déterminons à une telle connoissance, ou c'est l'esprit qui détermine ce que Dieu a mis dans l'ame pour en faire ou n'en pas faire de nouvelles connoissances de tels ou tels objets. Or ce n'est pas l'esprit qui détermine ce que Dieu met dans notre ame, pour nous aider à connoître. Si Dieu avoit donné à l'esprit tout ce qu'il a à lui donner pour l'aider à connoître, & que ce fût à l'esprit à se déterminer à en faire ou ne pas faire telles ou telles connoissances, alors notre esprit contiendroit totalement ces connoissances, puisqu'il ne dépendroit plus que de lui seul de les produire, & qu'une cause doit contenir son effet ; il ne pourroit néanmoins les contenir encore que d'une maniere équivalente, car il ne les contiendroit pas actuellement elles-mêmes. Or selon les lemmes, un esprit qui n'a pas la connoissance, ne contient jamais la connoissance d'une maniere équivalente, de sorte que pour le rendre connoissant de non connoissant qu'il étoit, il ne lui faille plus rien ajouter. Par conséquent il n'est pas vrai que l'esprit, après avoir reçû de Dieu tout ce que Dieu a à lui donner pour connoître, détermine le secours de Dieu pour en faire ou n'en pas faire telles connoissances ; par conséquent c'est le secours de Dieu qui détermine ; par conséquent Dieu nous aide

Digitized by Google

aide à former nos connoissances, par une opération prédéterminante.

THEOREME IV.

Lorsque nous connoissons quelque objet par l'entremise des êtres distingués de notre esprit, c'est toujours Dieu qui opere en nous cette connoissance.

DEMONSTRATION.

On l'a montré dans la premiere section.

Ces êtres distingués de notre esprit ne peuvent agir sur lui immédiatement : or pour nous faire connoître ce que nous ne connoissons point, il faut agir immédiatement sur l'esprit : donc il faut que ce soit Dieu qui opére en nous cette connoissance.

A l'occasion de ces êtres distingués de notre esprit, on pourra dans la suite parler des rapports que la Providence divine a voulu établir entre les connoissances & ces sortes d'êtres distingués de notre esprit, tels que sont nos propres corps, les corps étrangers, les autres esprits créés.

CHAPITRE II.

De la connoissance par rapport à son objet en général.

PROPOSITION I.

ON ne peut connoître que ce qui est intelligible.

PROPOSITION II.

L'objet de notre connoissance est l'être: car connoître rien & ne rien connoître c'est la même chose : donc le néant n'est point intelligible par lui-même ; donc l'objet de notre connoissance est l'être ; ou ce qui est la même chose, il n'y a rien d'intelligible par soi-même que ce qui est être.

On peut rapporter à l'occasion de cette proposition une démonstration nouvelle, pour montrer que l'esprit ne se donne point la premiére connoissance, comme on l'a avancé dans la précédente proposition. CHAP. II.

THEOREME I.

Pour connoître, il faut connoître quelque être. Car connoître rien & ne rien connoître c'est la même chose, suivant la seconde proposition : or l'esprit qu'on suppose sans aucune connoissance, ne se donnera pas la connoissance d'un tel être. Car pour se donner la connoissance d'un tel être, il faudroit se le representer tel qu'il est, & pour se le representer tel qu'il est, il faudroit l'avoir connu auparavant; comme pour peindre un visage au naturel, il faut auparavant que le peintre s'en soit imprimé vivement l'image dans l'esprit. Ainsi afin que l'esprit se donnât la premiére connoissance, il faudroit le supposer connoissant avant sa premiére connoissance, ce qui est absurde ; donc &c.

PROPOSITION III.

On ne peut croître en connoissance ou qu'en connoissant plus de degrés, plus de raisons d'être, ou qu'en connoissant plus la même raison, & le même degré d'être; c'est-à-dire que notre connoissance ne peut augmenter ou qu'*extensivè*, lorsqu'elle s'étend à plus d'objets, ou qu'*intensivè*, lorsque la connoissance du même objet se nourrit, pour ainsi dire, & se fortifie, prend accroissement sans s'étendre à plus d'objets. Nous ne parlerons point ici de cette seconde maniere, mais seulement de la premiere.

PROPOSITION IV.

Pour croître en connoissance *extensivè*, il faut avoir une connoissance, plus une connoissance. Car on ne croît en connoissance de cette maniere, qu'en connoissant plus de degrés & de raisons d'être qu'on

Digitized by Google

Sect. III. n'en connoissoit, selon la proposition précédente : or connoître plus de degrés d'être qu'on n'en connoissoit avoir une connoissance & de plus une connoissance : donc pour croître en connoissance, il faut avoir une connoissance, plus une connoissance.

Proposition V.

Pour avoir une connoissance réfléchie il faut avoir une connoissance, plus une connoissance. Avoir une connoissance réfléchie, c'est connoître quelque objet, & de plus connoître que l'on connoît cet objet : or connoître un objet, & connoître la connoissance de cet objet, c'est-à-dire, connoître que l'on connoît cet objet, c'est avoir une connoissance, plus une connoissance ; donc &c.

Ce n'est pas maintenant le lieu de discuter, savoir si ces connoissances sont inséparables, ou si elles peuvent être quelquefois des-unies, de manière que l'on connoisse un objet sans connoître qu'on le connoît ; c'est-à-dire, s'il y a des pensées* imperceptibles, ou s'il n'y en a point. Il suffit ici de remarquer que notre connoissance est aussi un être, que l'objet de notre connoissance est aussi un être, & qu'ainsi connoître un objet, & de plus que l'on connoît un objet, c'est connoître un être, plus un être ; par conséquent c'est une connoissance, plus une connoissance.

* Voyez la 5. section Ch. 5. Prop. 4.

Proposition VI.

Pour faire un jugement, il faut avoir une connoissance, plus une connoissance. Car, pour former un jugement, il faut connoître deux termes, le sujet & l'attribut ; connoître le rapport du sujet à l'attribut, & le rapport de l'attribut au sujet. Pour porter ce jugement, par exemple, Dieu est immuable, il faut connoître ce que c'est que Dieu, ce que c'est qu'immutabilité, le rapport de Dieu avec l'immutabilité, & celui de l'immutabilité avec Dieu : or pour connoître un terme, plus un terme, pour connoître un rapport, plus un rapport, il faut avoir une connoissance, plus une connoissance, donc &c.

Proposition VII.

Pour faire un raisonnement, il faut avoir une connoissance, plus une connoissance, plus une connoissance. Car tout raisonnement renferme trois termes. Pour faire, par exemple, ce raisonnement-ci, Dieu est immuable, donc il est éternel ; il est bien clair qu'il faut connoître ces trois termes, qu'il faut connoître leurs rapports réciproques, & par conséquent qu'il faut avoir une connoissance, plus une connoissance, plus une connoissance.

Theoreme II.

Un esprit que l'on suppose n'avoir qu'une simple & unique connoissance, n'en aura pas une seconde ; il ne formera pas un jugement, un raisonnement ; il ne connoîtra pas qu'il connoît. Si Dieu ne lui ajoute quelque nouvelle connoissance.

Demonstration.

Pour avoir une seconde connoissance pour faire un jugement, un raisonnement, pour connoître que l'on connoît, il faut avoir une connoissance, plus une connoissance, selon les propositions précédentes. Or un esprit que l'on suppose n'avoir qu'une seule connoissance, n'a pas une connoissance, plus une connoissance ; car qui n'a qu'un, n'a pas deux. Cet esprit même que l'on suppose n'avoir qu'une seule connoissance, ne se donnera pas tout seul une seconde connoissance ; car un ne contient pas deux entierement, il ne contient deux qu'en partie. Donc un esprit qu'on

Digitized by Google

qu'on suppose n'avoir qu'une seule connoissance, n'a pas une connoissance, plus une connoissance; il ne formera pas non plus tout seul une connoissance, plus une connoissance, dont il n'aura pas une seconde connoissance, il ne formera pas un jugement, un raisonnement; il n'aura pas la connoissance même de sa connoissance, si Dieu qui est le seul de tous les êtres distingués de nous, qui puisse agir immédiatement sur l'esprit, ne lui donne une nouvelle connoissance, c'est ce qui étoit à démontrer.

Corollaire.

Ce qu'on vient de dire d'une seconde connoissance, il faut le dire d'une troisiéme, d'une quatriéme, d'une cinquiéme, jusqu'à l'infini; car c'est toujours la même raison: ainsi l'esprit ne fait aucune nouvelle découverte, il n'acquiert la connoissance d'aucun être, d'aucun rapport de tel être que ce soit, si Dieu ne lui donne cette connoissance; c'est ce qui est évident dans la démonstration.

On peut encore, si l'on veut s'exercer l'esprit sur ce même point, former une démonstration nouvelle par une espece de progression arithmétique.

On appelle progression arithmétique une suite de nombres, entre lesquels il se trouve une même difference, par exemple 1. 3. 5. 7. 9. la difference qui regne entre ces nombres est 2. ainsi le premier terme de cette progression étant 1. le second est 3. c'est-à-dire 1. plus 2. & de même des autres: le second terme de cette progression n'est donc que le premier augmenté de la difference. Ceci posé, je fais le raisonnement suivant.

On a dit dans la proposition III. que ce qui fait que les esprits ont plus ou moins de connoissance *extensivè*, c'est qu'ils connoissent plus ou moins de degrés d'être. Supposons donc dix esprits, qui different tous également en connoissance; la difference du premier au second est que le second connoît un degré d'être plus que le premier, le troisiéme en connoît aussi un degré plus que le second, & ainsi des autres. CHAP. II.

La difference qui regne entre ces dix esprits, est la connoissance d'un degré d'être de plus, ensorte que si le premier esprit connoissoit un degré d'être de plus, il deviendroit égal au second, & que de même si le second esprit connoissoit un degré d'être de moins, il deviendroit égal au premier.

Theoreme III.

Un esprit qui connoît moins, ne deviendra pas tout seul égal à un esprit qui connoît plus.

Demonstration.

La difference d'un esprit qui connoît moins à un esprit qui connoît plus, est la connoissance d'un degré d'être qui est dans l'un & qui n'est pas dans l'autre; or l'esprit qui n'a pas la connoissance de ce degré d'être, ne se la donnera pas tout seul; car pour donner la connoissance d'un tel degré d'être inconnu, il faut se le représenter tel qu'il est; & pour se le représenter tel qu'il est, il faudroit auparavant connoître ce qu'il est, comme on a dit plus haut: donc l'esprit qui n'a pas la connoissance de ce degré d'être, ne se la donnera pas tout seul: donc un esprit qui connoît moins, ne deviendra pas tout seul égal à un esprit qui connoît plus.

Autre Demonstration.

Cet esprit qui connoît moins, est par rapport au second esprit qui connoît plus, moindre d'un degré de connoissance; comme dans la progression arithmétique marquée ci-dessus, un est moins que deux par rapport à trois: or le moins ne fait pas tout seul le plus: donc &c.

Digitized by Google

CHAPITRE III.

De la connoissance, de Dieu, c'est-à-dire de l'être infiniment parfait.

APrès avoir considéré la connoissance l'une maniere vague & générale, il est bon de descendre à quelque chose de plus particulier & de plus précis.

L'être qu'on a dit être l'objet de notre connoissance, est ou infini; ou fini; il faut examiner où nous puisons la connoissance de l'un & de l'autre.

PROPOSITION I.

Nous connoissons l'être infini; il faut bien que nous le connoissions, puis que nous en jugeons, que nous en raisonnons. Cette premiere proposition n'a pas besoin d'autre preuve, mais si l'on en demande, on va en trouver une dans la troisiéme proposition.

PROPOSITION II.

L'être infini est intelligible par lui-même; il est être en tout, il est être par lui-même; donc il est intelligible par lui-même.

PROPOSITION III.

On ne connoît l'être fini entant que fini, que parce que l'on connoît l'être infini.

Pour démontrer cette proposition, il faut supposer ce qui est incontestable, qu'un être est être par rapport à ce qu'il est, & qu'il est néant par rapport à ce qu'il n'est pas. Un être fini est néant en tout ce qui lui manque pour être infini; ainsi la limitation d'un être n'est que l'exclusion de l'infini, ce n'est que le néant de ce qu'il faudroit être, pour être infini. De même aussi l'imperfection d'un être n'est que le néant de perfection. Ce-la posé, on peut démontrer ainsi la proposition.

La limitation de l'être n'est que le retranchement & le néant de l'infini; or on ne connoît point le néant par lui-même, on ne connoît le néant que par l'être, selon la seconde proposition du chapitre précédent, donc on ne connoît la limitation ou la finitude d'un être, on ne connoît l'être fini entant que fini, que parce que l'on connoît l'infini; c'est ce qui étoit à démontrer.

Comme l'être infini est Dieu même, il s'ensuit qu'on ne peut connoître l'être fini sans connoître Dieu, quoi qu'il arrive souvent qu'on ne fasse point cette réflexion distincte, ou même qu'on ne veuille point la faire.

PROPOSITION IV.

La connoissance que nous avons de l'être fini, suppose la connoissance de l'être infini.

DEMONSTRATION.

Lors que nous connoissons l'être fini nous le connoissons comme fini, & si nous ne faisons pas cette réflexion distincte, au moins pouvons-nous la faire.

Or on ne peut connoître l'être fini entant que fini, que parce que l'on connoît l'être infini: ainsi la connoissance de l'être fini suppose la connoissance de l'être infini. Il est pourtant vrai que la connoissance des êtres finis nous conduit à la connoissance de Dieu, parce que la connoissance des êtres finis nous fait faire attention à cette connoissance primitive de la Divinité que Dieu a gravée dans le fond de notre ame, en la créant à son image.

PROPOSITION V.

Si par impossible un esprit ne connoissoit que des êtres finis, cette connoissan-

ce

ce ne lui suffiroit pas pour produire en lui la connoissance de l'être infini.

Demonstration.

On ne connoît un objet qu'autant qu'il est intelligible, & un objet n'est intelligible qu'autant qu'il est être : ainsi en connoissant seulement un être de quatre degrez, par exemple, on ne connoît qu'un être de quatre degrez & non pas de cinq : par conséquent en connoissant simplement des êtres finis, on ne connoît pas un être infini, & cette connoissance des êtres finis n'est point assez grande pour contenir, ni par conséquent pour former physiquement la connoissance de l'être infini, supposé qu'elle ne fût pas déja au fond de notre ame.

Autre Demonstration.

Ces êtres finis sont être en ce qu'ils possedent, & néant en ce qu'ils ne possedent pas, & en ce qui leur manque pour être l'être infini : donc en connoissant seulement ces êtres, on a une connoissance de l'être, & un néant de connoissance de l'être entant qu'infini. Je dis qu'on a une connoissance de l'être, puisque l'on connoît ces êtres finis : je dis qu'on est dans un néant de connoissance de l'être entant qu'infini, puisqu'en connoissant simplement ces êtres finis, on ne connoît pas ce qu'il faudroit qu'ils fussent pour être infinis : donc en connoissant seulement ces êtres on a une connoissance de l'être, & un néant de connoissance de l'être entant qu'infini : donc, &c. On peut retourner cette démonstration en plusieurs manieres toutes parfaitement concluantes.

Cette proposition ne donne aucune atteinte à la preuve de l'existence de l'être infini, ou de Dieu, tirées des creatures. Cette preuve est très concluante & très démonstrative; mais cela ne détruit point la proposition : en voici la raison. Il est vrai que s'il y a un effet, il y a une cause; mais il ne s'ensuit pas de là que ce soit l'effet qui ait produit la cause. Je dis ici quelque chose de semblable. Si j'ai la connoissance certaine de l'existence des êtres finis, je dois aussi avoir la connoissance certaine de l'existence de Dieu. Il y a connexion entre ces deux choses; mais il ne s'ensuit pas que ce soit la connoissance des êtres finis qui ait formé la connoissance de Dieu, ni qu'elle soit seule capable de la former; il s'ensuit seulement, que comme il y a connexion entre ces deux connoissances, si j'ai la connoissance des créatures; je dois avoir celle de l'existence de Dieu, & si j'acquiesce à l'une, je dois aussi acquiescer à l'autre; ainsi la preuve tirée de l'existence des créatures est démonstrative, parce qu'elle me montre que je dois acquiescer à la connoissance de Dieu qui est en moi, & qu'elle me la fait appercevoir. C'est une preuve de l'existence de Dieu, & une preuve excellente en genre de preuves; mais non pas la cause efficiente de la connoissance de Dieu, puisque cette connoissance est, antérieurement à tout, gravée dans mon ame, & qu'elle est donnée à tout homme en naissant. CHAP. III.

Theoreme.

Nous avons besoin que Dieu opére en nous la connoissance de lui-même.

Il faut ou que Dieu opére en nous cette connoissance, ou que notre esprit se la donne tout seul; or notre esprit ne se donne point tout seul la connoissance de Dieu. Car si notre esprit formoit tout seul cette connoissance, ce ne seroit qu'avec la connoissance des êtres finis qu'il la formeroit; cela est bien clair, parce qu'il n'y a au monde que l'être infini & les êtres finis, & l'experience d'ailleurs nous

fait

Digitized by Google

Sect. III. fait voir que lorsque nous entrons dans le monde, il ne se presente à nous que des êtres finis : si donc notre esprit formoit seul la connoissance de Dieu, il faudroit qu'il la formât avec la connoissance de ces êtres. Or la connoissance des êtres finis ne suffit pas seule pour former la connoissance de Dieu ; elle peut bien nous faire faire attention à cette connoissance que nous portons en nous mêmes ; elle peut bien nous réveiller du profond oubli & de l'assoupissement, dans lequel nous vivons sur cette connoissance ; mais elle ne suffit pas pour former cette connoissance même, si nous ne l'avions pas, comme on vient de le montrer ; par conséquent notre esprit ne se donnant point tout seul cette connoissance, il faut reconnoître que Dieu l'opere en lui.

Corollaire.

On peut conclure de là même que Dieu nous la donne en naissant. Car sitôt qu'on entre en ce monde on connoît les objets finis : or la connoissance des objets finis suppose la connoissance de l'être infini, comme on vient de le dire dans la proposition 4. il faut donc que cette connoissance nous soit donnée au moment que nous naissons, & avant que nous entrions dans le monde.

Proposition VI.

On ne peut connoître Dieu & tout autre objet qu'en deux manieres, ou immédiatement en lui même, ou médiatement dans un autre objet.

Proposition VII.

Je ne puis voir dans les créatures ce qui n'y est pas.

Voir ce qui n'y est pas, c'est voir le rien & le néant : or je ne puis voir le rien & le néant, puisque connoître rien & ne rien connoître est la même chose ; ainsi en connoissant les créatures, je ne puis y voir plus que ce qu'il y a ; car si j'y voiois plus que ce qu'il y a, ce plus, cet excédant de connoissance seroit connoissance du rien & du néant.

Proposition VIII.

En connoissant Dieu je connois plus qu'il n'y a dans les créatures.

Il est vrai qu'en connoissant Dieu, je connois quelque chose que je trouve dans les créatures, par exemple l'être, la substance, l'intelligence ; mais en connoissant Dieu, je connois plus que ce qu'il y a dans les créatures. Car, par exemple, en connoissant Dieu, je connois une intelligence infinie, au lieu qu'en connoissant les créatures, je ne connois qu'une intelligence finie : or une intelligence infinie est plus qu'une intelligence finie. Il en faut dire autant des autres perfections & des autres degrez d'être de Dieu ; en un mot en connoissant Dieu, je connois un être infini en tout genre, au lieu que les créatures sont toutes finies, ou au moins ne sont point infinies en tout genre. On a montré dans la troisiéme proposition que la limitation n'est que le retranchement & la diminution d'un être ; or un être sans diminution & sans retranchement a plus d'être qu'un être limité : ainsi en connoissant l'être infini, on connoît plus qu'il n'y a dans les créatures.

Proposition IX.

Par là je démontre que nous connoissons Dieu immédiatement en lui-même. Car ou nous connoissons Dieu immédiatement en lui-même, ou nous le connoissons médiatement & dans les créatures : or en connoissant les créatures, nous pouvons bien connoître quelque chose de ce qui est en Dieu ; comme, par exemple, en connoissant trois, je connois quelque chose qui se trouve dans un million ; de même

Digitized by Google

même aussi en connoissant les créatures on connoît certaines perfections, & toutes les perfections sont ou formellement ou éminemment en Dieu : mais en connoissant les créatures seules, nous ne pouvons connoître tout ce que nous connoissons en connoissant Dieu ; car nous ne pouvons pas voir dans les créatures ce qui n'y est pas, selon la 7. proposition : or en connoissant Dieu, nous connoissons ce qui n'est pas dans les créatures, en connoissant Dieu nous connoissons plus que ce qu'il y a dans les créatures ; par conséquent nous connoissons Dieu en lui-même : ce qui étoit à démontrer.

CHAP. III.

PROPOSITION X.

La proposition précédente nous donne une ouverture pour examiner la nature même de notre connoissance, c'est à dire ; savoir si nos connoissances sont représentatives de Dieu, ou si elles ne le sont point ; mais si elles ne sont que de simples perceptions.

Il est certain premierement que nos connoissances contiennent certaines perfections qui se trouvent en Dieu : je connois, Dieu connoît aussi : mais son intelligence est infinie & souveraine, la mienne ne l'est pas : il est donc vrai que mes connoissances représentent Dieu en quelque chose, mon ame est créée à son image.

Secondement, il est vrai que toutes mes connoissances sont capables de me conduire à la connoissance de Dieu, parce qu'en faisant réflexion sur la moindre de mes connoissances, & remontant de degré en degré, je découvrirai, & je ferai attention à l'idée de Dieu qui est gravée au fond de mon ame.

Mais la question proposée n'est pas cela : il s'agit de savoir si l'être de nos connoissances représente si parfaitement l'être de Dieu, qu'en voyant l'un on voye l'autre comme un miroir représente tellement un visage, qu'en voyant le miroir on n'a besoin que de cela pour voir le visage. Si nos connoissances ne représentent point Dieu d'une maniére si parfaite, il faut que nous voyons Dieu immédiatement en lui-même, au lieu que si elles le représentent ainsi, cela n'est pas nécessaire. Car nous ne pouvons voir Dieu ou qu'immédiatement en lui-même, ou que médiatement dans un autre objet qui le représente assez parfaitement pour l'y voir.

Or si rien de ce que nous connoissons, si nos connoissances elles-mêmes ne représentent point Dieu si parfaitement, il s'ensuit que nous voyons Dieu immédiatement en lui-même.

Examinons donc si l'être de nos connoissances représente Dieu assez parfaitement pour qu'en le voiant, & en le voiant lui seul, cela nous suffise pour voir & pour connoître Dieu autant que nous le connoissons. Ce que je vois en voiant mes connoissances, est un objet borné : & pour m'exprimer nettement, je dis que c'est un être de quatre degrez : ce que je connois en connoissant Dieu, est un être de plus de degrez. Car je vois une intelligence infinie ; & une intelligence infinie marque plus de degrez d'être qu'une intelligence bornée : ainsi en connoissant ma propre intelligence, je connois moins de degrez d'être qu'en connoissant Dieu qui est une intelligence infinie, & non seulement une intelligence infinie, mais un être infini en toutes maniéres.

Or en connoissant le moins je ne connois point le plus, comme on vient de le dire ; par conséquent en voiant seulement mes propres connoissances, cela ne suffit pas pour connoître Dieu, comme je le connois ; la connoissance que j'ai de Dieu surpasse donc la représentation qui se peut en faire dans mon ame ; par conséquent

Sect. III. mes connoissances ne sont point représentatives de Dieu, au sens que j'ai expliqué ce mot. En effet pour être représentatives de Dieu en ce sens, il faudroit qu'elles représentassent Dieu autant que je le connois, & dans tous les points dans lesquels je le connois; s'il y en avoit quelqu'un d'excepté, ce ne seroit plus en elles que je le connoîtrois.

Or mes connoissances ne me représentent point Dieu autant que je le connois. Pour représenter un objet de maniére qu'en voyant l'un on voye l'autre, il faut contenir virtuellement ou éminemment l'être de ce qu'on représente (& les créatures ne contiennent point Dieu) ou avoir un être semblable à ce qu'on représente, & semblable dans tous les points dans lesquels on le représente.

Un portrait doit être semblable à l'homme dans tous les points dans lesquels il le représente; dans les points dans lesquels il est dissemblable, il ne représente pas: s'il représente un teint fleuri, & que celui du visage soit bazanné, en ce point il ne représente point le visage.

Or mes connoissances ne sont point semblables à Dieu dans tous les points dans lesquels je le connois; bien plus elles sont dissemblables en certains points; elles sont finies, Dieu ne l'est pas, &c. En un mot elles ne sont point semblables à ce comble d'être & de perfection sans mesure & sans bornes que je connois en Dieu, & dans lequel consiste la nature & la différence spécifique de la Divinité: par conséquent elles ne représentent point Dieu dans tous les points que je connois en lui: ainsi en ne voyant qu'elles seules je ne puis pas dire: voilà l'être souverainement parfait; comme en voyant le portrait de mon ami qui n'auroit ni le teint, ni les yeux, ni la bouche semblables, je ne dirai point, voilà mon ami, le voilà lui même: par conséquent mes connoissances ne sont point representatives de Dieu, au sens que je l'ai expliqué.

Corollaire I.

Il suit de cette proposition que nous connoissons Dieu par une perception, & non pas par une représentation. Si en connoissant Dieu il se faisoit une représentation de Dieu dans notre ame, nos connoissances seroient représentatives au sens que nous venons de réfuter; &, comme elles ne le sont pas, il faut conclure que lorsque nous connoissons Dieu, c'est Dieu qui est l'objet immédiat de notre entendement, qu'il lui est intimement présent, que notre esprit est uni à lui, que cet être souverain, qui est la source de toute intelligence, comme il est le principe de tous les êtres, se fait appercevoir par notre esprit, que cette connoissance par conséquent est une perception & non une représentation.

Je tranche court sur cette vérité, si belle néanmoins & si lumineuse, parce qu'elle se trouve traitée d'une maniere admirable & nouvelle dans les ouvrages d'un illustre Auteur.

Corollaire II.

Quoique nous ayons dit que nous connoissons Dieu immédiatement en lui-même, je ne nie point qu'en connoissant notre ame, aussi bien que les autres êtres créez, nous ne puissions connoître quelque chose de ce qui est Dieu, comme j'espere le dire dans la suite.

Secondement quoique nous connoissions Dieu en lui-même, une telle connoissance de Dieu est bien différente de la vision intuitive, ainsi que j'espere aussi le marquer ailleurs.

Theoreme.

Nous ne connoissons Dieu qu'autant qu'il nous y prédétermine.

Pour

Digitized by Google

Pour connoître Dieu il faut ou qu'il se découvre à nous, ou que nous le découvrions de nous-mêmes, sans qu'il se découvre à nous.

Si nous le découvrons de nous-mêmes sans qu'il se découvre à nous, ou c'est dans les êtres finis & bornés que nous le découvrons ainsi, ou dans lui-même.

On vient de montrer que la connoissance des êtres bornés nous conduit à la connoissance de Dieu, en nous faisant faire attention à cette connoissance primitive que Dieu a gravée dans le fond de notre ame; mais on a montré aussi que la connoissance des êtres bornés n'a pas assez de force & de réalité pour suffire toute seule à former tout à neuf la connoissance de Dieu dans notre ame, en cas qu'elle n'y fût pas. D'ailleurs on a montré aussi par une conséquence nécessaire, que nous connoissions Dieu immédiatement en lui-même: d'où je conclus que si nous connoissions Dieu sans qu'il se découvrît à nous, ce seroit en lui-même, & non ailleurs, qu'il faudroit le découvrir.

Or nous ne découvrons point Dieu en lui-même sans qu'il se découvre à nous. Car Dieu possede dans la vaste & immense étendue de son être une infinité de degrez d'êtres & de perfections qui peuvent être connus; cependant nous n'en connoissons que très-peu. Dieu est infiniment intelligible, & notre intelligence est très-bornée. Pourquoi donc connoîtrions-nous plûtôt certaines perfections que d'autres? Pourquoi serions-nous bornés à telles ou telles connoissances! Pourquoi ne les étendrions-nous pas sans mesure? Si notre vue étoit trop courte pour tout voir à la fois, & pour atteindre à cette immensité sans bornes, pourquoi au moins successivement ne parcourrions-nous pas toutes ces perfections & ces degrés d'êtres si admirables? Si l'essence divine est comme un grand livre ouvert devant nos yeux, que ne tournons-nous les yeux à droit & à gauche? Que ne satisfaisons-nous pleinement ce brûlant & insatiable desir que nous avons de savoir? Pourquoi y a-t-il des vérités inaccessibles, des profondeurs impénétrables, des mysteres secrets & voilés? Pourquoi trouve-t on dans la voie qui conduit à la vérité tant de difficultés, tant d'obstacles, tant de limites? N'est-il pas visible qu'il y a un être souverain qui éclaire tout homme qui vient dans le monde, & qui taille à chacun sa portion & sa mesure? Qu'il ferme & qu'il ouvre, selon qu'il le veut, son trésor inépuisable de sagesse & de science? Que c'est lui qui est le maître intérieur qui parle au cœur & qui lui donne ses leçons? Que cette souveraine raison de toutes les intelligences, ce soleil de justice répand ses rayons plus ou moins, selon les desseins adorables de sa providence? Qu'en un mot ce Dieu qui est toute lumiere, & qui néanmoins a voulu habiter dans l'obscurité, & s'envelopper d'une sombre nuée, se découvre à notre ame, & qu'il se cache quand il veut, comme il veut, autant qu'il veut, & par conséquent que nous ne le connoissons qu'autant qu'il nous y prédétermine. Chap. III.

CHAPITRE IV.

De l'être même de nos perceptions.

NOus ne connoissons Dieu qu'autant qu'il se découvre à nous: mais comment s'y découvre-t-il, & de quelle maniere se forme en nous cette connoissance intime? Ici n'apprehendons point la difficulté de la matiere. La prémotion n'est point de ces sentimens timides & superficiels qui craignent d'être approfondis, & qui ne se sauvent qu'à la faveur des ténébres. Je suis persuadé que, plus nous pourrions pénétrer dans les replis les plus

Digitized by Google

Sect. III. cachés de notre esprit, & dans les nœuds les plus secrets qu'il a avec la souveraine intelligence, plus nous découvririons la vérité de ce système.

Proposition I.

Dieu ne se découvre à nous qu'en nous donnant la perception de ce qu'il nous découvre.

Pour développer cette proposition, je conçois d'abord que, lorsque j'apperçois Dieu, il faut de deux choses l'une, ou que j'agisse sur Dieu, ou que Dieu agisse sur moi. Il faut ou que moi plein de connoissance je tourne du côté de Dieu mes regards, & que sans rien recevoir de lui, ce soit moi qui fasse tomber sur lui la vue de mon intelligence; ou bien que Dieu répande sur mon esprit sa lumiere, & qu'il se fasse connoître à moi, en me donnant la perception de lui-même.

Je conçois donc qu'afin que j'apperçoive Dieu, il faut qu'il se fasse une communication ou de lui à moi, ou de moi à lui. Cette communication me paroît nécessaire; car la seule présence ne suffit point pour me donner la connoissance, la seule présence du lieu ne suffit pas. S'il y avoit quelque chose que je dusse connoître par le moien de cette présence, ce seroit sans doute l'intérieur de mon corps, la configuration de mon cerveau, ses traces, ses fibres, ses mouvemens, en un mot le dedans de ma machine; & cependant il n'y a rien que je voye & que je connoisse moins.

En effet quelle proportion y a-t-il entre être dans le même lieu & connoître? L'esprit d'ailleurs est-il dépendant des lieux? Après tout un objet a beau être dans le même lieu que mon esprit (si tant est que notre esprit soit dans le lieu par sa substance, ce que je ne discute pas maintenant) mon esprit pour le connoître doit en être averti, & il ne peut être averti que par la pensée qu'on lui en donnera: il faut donc qu'on lui donne la pensée.

Si la présence du lieu ne suffit point, la présence de substance & d'existence suffit encore moins. L'ame de Pierre existe, & j'existe aussi, mais elle existera à jamais sans que je la connoisse, si l'on ne m'en donne la connoissance. L'être de mon esprit est un, simple; il est ce qu'il est, il est renfermé en lui-même, il n'est rien de tout ce qui est hors de lui, ainsi tout ce qui est hors de lui, est par rapport à lui comme s'il n'étoit pas, à moins qu'il n'y ait communication, c'est-à-dire, que cet être extérieur n'ajoute quelque chose à mon esprit, ou qu'il ne lui diminue; par là je prouve mon affirmative, & je dis que pour appercevoir Dieu, il faut ou que j'agisse sur Dieu même, ou que Dieu agisse sur moi.

Or on ne peut dire que j'agisse sur Dieu, prémierement par la raison que je viens d'alléguer dans le chapitre précédent, parce que si c'étoit en tournant mes regards, & en ouvrant les yeux de l'esprit que j'apperçusse Dieu sans rien recevoir de lui, je l'appercevrois sans mesure; car qu'est-ce qui m'arrêteroit? Dieu est intelligible, il est tout entier présent au fond de mon ame, il ne pourroit se cacher qu'en s'empêchant d'être intelligible, & il ne le peut pas, car il faudroit s'empêcher d'estre estre; ou en m'empêchant d'être intelligent sur certains points de son essence; mais ce sont les mêmes yeux de mon esprit qui sans aucun changement, selon l'opinion que je réfute, verroient une perfection de Dieu, & qui verroient successivement toutes les autres, lorsque je voudrois les y appliquer. Il faudroit ou m'ôter toute vue des perfections de Dieu, & me crever les yeux de l'esprit; ou leur donner libéralement la vue de toutes les perfections & de tous les objets

su

sur lesquels mon esprit pût ouvrir les yeux, c'est-à-dire, sur lesquels je voudrois faire attention ; ainsi en Dieu je verrois tout ce que je voudrois : or combien cela n'est-il pas faux & ridicule ?

Secondement, c'étoit un ancienne opinion, sur laquelle l'expérience a desabusé les Philosophes, que dans la vision corporelle, les yeux ne recevoient rien des corps, mais qu'au contraire c'étoit eux qui répandant sur les corps leurs influences, & qui pleins de rayons visuels les lançoient de quelque côté qu'il plaisoit à l'ame d'en ordonner.

Or cette idée si fausse & si ridicule pour la vision corporelle, ne l'est pas moins pour celle de l'esprit ; l'expérience en est la preuve. Si c'étoit par cet épanchement de l'esprit que se fît la connoissance, il y auroit une infinité d'objets que nous connoîtrions quand nous le voudrions, & que nous ne connoissons pas. Qui empêcheroit, par exemple, l'esprit d'ouvrir les yeux sur la configuration de notre cerveau, sur ses traces, ses nerfs, & plus que tout cela, comme je le dirai dans la suite, sur lui-même, & sur son propre fond ?

Troisiémement, il est absurde & intolerable de dire que nous agissons sur Dieu. Car agir c'est produire, c'est avoir un effet, & d'ailleurs, pour acquérir la connoissance d'un objet qu'on ne connoissoit pas, il faut une communication réelle entre l'objet immédiat & l'esprit ; & comment deux estres simples peuvent-ils se communiquer réellement, sinon par l'être, c'est-à-dire, ou en se le donnant, ou en le recevant l'un de l'autre ? Or quelle folie & quel blaspheme, que la créature donnât à Dieu, & operât quelque chose qui touchât son estre !

Quatriémement, quand de non-connoissant & de non-apercevant on devient appercevant, ou que de moins-connoissant on devient plus connoissant, il faut acquérir une nouvelle modalité réelle : or toute modalité réelle est un être, comme on l'a montré ailleurs ; ainsi il faut acquérir un être ; il faut donc que Dieu nous le donne ; mais développons cette derniere raison, & pour la discuter avec plus d'étenduë, je déduis les propositions suivantes.

PROPOSITION II.

Je reprens ce que viens d'avancer, & je dis que la perception ou la connoissance de l'être infini (il faut dire la même chose de la connoissance des autres objets) cette connoissance, dis-je, est un être ou un néant. On ne peut pas dire que cette connoissance soit un néant. Si cela étoit, connoître & ne point connoître seroient la même chose, il n'y auroit point de différence entre la perception & le néant de perception : d'ailleurs la connoissance de l'être est elle-même intelligible, elle a des proprietés, elle est vraye, certaine, & évidente, tantôt plus grande, & tantôt moindre, &c. Donc la connoissance de l'être infini n'est pas un néant, c'est une réalité, c'est un être.

PROPOSITION III.

Je suppose un esprit qui vient d'acquérir la connoissance de l'être infini qu'il n'avoit point ; ou qui ne connoissant que très-peu l'être infini, le connoît ensuite plus parfaitement.

On n'examine pas si la premiere supposition est possible ou impossible.

Posé cette supposition, il est clair que cet esprit n'avoit point cette réalité de connoissance de l'être infini, puisqu'il vient de l'acquérir.

Mais je demande s'il avoit quelque réalité, quelque être équivalent, ou s'il n'en avoit point. Un exemple mettra cette question plus au jour, & dans le point du dénouement. Un morceau de cire qui pese une livre, n'a pas un être égal à un morceau de cire qui en pese deux ; au lieu

Sect. III.

lieu qu'un morceau de cire qui a une figure ronde a équivalemment la réalité d'une figure quarrée. Ainsi pour faire d'un morceau de cire pesant une livre, un morceau de cire qui en pese deux, il faut y ajouter un nouvel être, savoir une livre de cire, au lieu que pour faire d'un morceau de cire rond un morceau de cire quarré, il n'est pas nécessaire d'y introduire un nouvel être, il suffit de ranger différemment les parties réelles du même morceau de cire.

Je dis de même dans notre question : ou cet esprit qui n'avoit pas la connoissance qu'il vient d'acquérir, avoit un être équivalent à cette connoissance ; &, pour lui donner cette connoissance, il n'a pas été nécessaire de lui ajouter aucun être nouveau : ou cet esprit n'avoit pas un être équivalent ; &, pour former cette connoissance, il a fallu lui donner quelque être nouveau : il n'y a point de milieu dans cette alternative.

Theoreme.

Quand même on supposeroit que cet esprit auroit un degré d'estre équivalent à la connoissance qu'il n'a pas encore, je soutiens qu'il faudroit toujours une prémotion physique pour former cette connoissance.

Demonstration.

Pour former la connoissance de l'estre infini, quand même on auroit un degré d'estre équivalent à cette connoissance, ou l'on auroit besoin de l'operation de Dieu, ou l'on n'en auroit pas besoin. On peut raisonner de même de la connoissance de tous les autres objets.

Si l'esprit n'a pas besoin de l'opération de Dieu, il formera en lui-même autant de connoissance qu'il est capable d'en avoir, il le fera dans un instant, il le fera sans aucune difficulté, aussi tôt qu'il le voudra, il se donnera même autant d'étendue de connoissance qu'en ont ceux qui jouissent de la vision de Dieu pleine & intuitive ; ce qui est évidemment absurde. Je prouve la majeure, car il n'y a qu'elle qu'on puisse contester.

Cet esprit porte en lui même toute la réalité de cette connoissance, il n'a besoin de rien pour développer tout son estre, & pour en faire la connoissance de l'estre infini ; il le fait en voulant le faire, aucun obstacle ne pourra l'en empêcher. Car on ne peut faire obstacle à l'esprit, qui est un estre simple, qu'en formant, ou anéantissant quelque chose de ce qui est en lui, c'est-à-dire, sa pensée, ses volontés. D'ailleurs quelque impression que l'on donnât à cet esprit, dès-là qu'on suppose qu'il n'a besoin de rien pour former ses connoissances, qui les fait en le voulant, aussi-tôt qu'il le voudra ; il le fera, il le fera autant qu'il voudra ; il ne manquera pas d'ailleurs de vouloir le faire, si l'on suppose, comme on est obligé de le faire dans cette opinion, qu'il connoîtra que c'est en cela que consiste son bonheur.

De plus, quand même il ne le feroit pas, il seroit aussi parfait, métaphysiquement parlant, que s'il l'avoit fait ; car une cause qui contient son effet tout entier, est aussi parfaite avant que de le produire, qu'après l'avoir produit. Concluons que cet esprit auroit besoin de l'operation de Dieu pour former la connoissance de l'estre infini.

Or cette opération est ou concomitante, ou prédéterminante. La concomitante ne suffit pas ; car, posé cette opération seule l'esprit se donneroit encore toute sorte de connoissances dès le premier moment qu'il le voudroit, il ne trouveroit rien qui l'en empêchât ; rien de la part de lui-même, puisqu'il contiendroit toute la réalité de cette connoissance ; rien de la part de Dieu, puisque le concours est tou-

Digitized by Google

toujours présent à la créature qui se détermine : il n'auroit donc qu'à se déterminer. Ainsi en n'admettant qu'un concours concomitant, on retomberoit dans les mêmes inconvéniens, dans lesquels on tomberoit si l'on n'en admettoit aucun : par conséquent il faudroit une action de Dieu prédéterminante pour modifier cet esprit, pour lui faire tirer de son être la connoissance de l'être infini.

AUTRE DEMONSTRATION.

Afin que l'esprit formât la connoissance de l'être infini avec cet être équivalent, il faudroit qu'il voulût former cette connoissance, & pour le vouloir, il faudroit qu'il la connût, par conséquent qu'il eût déja cette connoissance : c'est un cercle qui démontre la necessité de l'opération de Dieu pour former & déterminer cette connoissance.

De plus, pour former la connoissance de l'être infini avec cet être équivalent, il faudroit savoir comment s'y prendre. Car comment se représenteroit-on l'être infini tel qu'il est, si on ne le connoissoit auparavant ? Et comment en formeroit-on la connoissance sans se le représenter ? Enfin pour abréger, afin que l'esprit formât cette connoissance, il faudroit qu'il agît : or qu'est-ce que cette action ? Est-ce un être de plus que la puissance simple d'agir ? Est-ce Dieu qui l'ajoute à la puissance ? &c. Ce qui revient aux mêmes raisonnemens que nous avons faits.

PROPOSITION IV.

Un esprit qui n'a pas la connoissance de l'être infini, n'a pas un degré d'être équivalent à cette connoissance ; ainsi pour former la connoissance de l'être infini, il faut un degré d'être nouveau, de même aussi pour augmenter dans cette connoissance.

DEMONSTRATION. CHAP. IV.

Cette matiere est un peu abstraite : tâchons de la rendre sensible.

La réalité de la figure d'un corps consiste dans mille & mille parties de la matiere qui sont arrangées d'une certaine maniere, & qui terminent la surface de ce corps ; ainsi la raison pour laquelle un morceau de cire d'une figure ronde, par exemple, contient équivalement la réalité d'une figure quarrée, c'est que contenant actuellement une infinité de parties, il contient par conséquent tout ce qui doit composer la figure quarrée, sans qu'il soit necessaire d'ajouter aucun être nouveau.

Or on ne peut pas dire qu'un esprit qui n'a point la connoissance, ait tout ce qu'il faut pour composer la connoissance ; qu'un esprit qui n'a point la connoissance de l'être infini, ait tout ce qu'il faut pour composer la connoissance de l'être infini.

Car il faut raisonner tout autrement de la production d'une figure que de celle de la connoissance. On forme une figure quarrée de parties qui ne sont point des figures quarrées, sans y rien ajouter, parce que la figure quarrée n'est point un être simple, mais un composé ; au lieu qu'on ne peut point produire la connoissance de ce qui n'est point la connoissance, sans y rien ajouter, parce que la connoissance est un être simple qui n'a aucunes parties. Ainsi un esprit qui n'a aucune connoissance, n'a point ce qu'il faut pour composer la connoissance ; un esprit qui n'a la connoissance que d'un être fini, n'a point tout ce qu'il faut pour composer la connoissance de l'être infini, parce que cet esprit n'a point un être équivalent. Par conséquent aussi, pour donner la connoissance à un esprit qui ne l'a point, il faut lui donner quelque nouveau degré d'être,

Sect. III. d'être, puisque cette connoissance est un être, selon la seconde proposition. De même, pour donner la connoissance de l'être infini à un esprit qu'on supposeroit n'avoir qu'une moindre connoissance, il faut lui ajouter quelque degré d'être; c'est ce qui étoit à démontrer.

Autre Demonstration.

Pour donner la connoissance à un esprit qui ne connoissoit point, ou pour donner une connoissance plus étenduë à un esprit qui connoissoit moins, il faut ou qu'on lui donne un nouveau degré d'être, ou que, sans aucune addition d'être, le degré d'être que cet esprit avoit, devienne lui-même cette connoissance; il n'y a point de milieu entre ces deux partis, selon la quatrième proposition: or on ne peut pas soutenir le second, c'est à-dire, que cet être, qui n'etoit pas la connoissance d'un degré, devienne cette connoissance. Cette proposition a deux parties; examinons-les séparément:

Premierement, on ne peut pas dire que cet être qui n'étoit pas la connoissance, devienne connoissance sans aucune addition d'être. Si le même être de non-connoissant devenoit connoissant sans aucune addition, ce ne seroit pas quelque chose de plus, de connoître, que de ne pas connoître: cet être ne seroit pas plus parfait lorsqu'il connoîtroit, que lorsqu'il ne connoîtroit pas, il n'auroit nul degré de perfection, de bonté, d'être de plus: or c'est ce qu'on ne peut soutenir; donc on ne peut pas dire non plus que cet être qu'on suppose n'être pas la connoissance, devienne la connoissance: donc pour donner la connoissance à un esprit qui n'a pas la connoissance, il faut lui donner un être nouveau.

Secondement, on ne peut pas soutenir que, sans aucune addition, la connoissance d'un tel degré d'être devienne la connoissance d'un autre degré d'être totalement différent. La connoissance de l'être A. ne suffit point pour connoître A. plus B. par conséquent afin qu'un esprit qui ne connoît que l'être A. connoisse A. plus B. il faut ajouter à la connoissance de A. la connoissance de l'être B. Un morceau de cire d'une livre ne deviendra pas un morceau de cire de deux livres, à moins qu'on y ajoute une livre de cire qui n'y étoit pas. Je ne croi pas que personne ose soutenir que la connoissance de l'être A. soit suffisante pour connoître A. plus B. la proposition est évidente par les propres termes. Elle est évidente par l'expérience: car nous sentons bien, lorsque nous n'avons qu'une petite lueur de connoissance, que nous ne connoissons pas au-delà d'une certaine étenduë, & qu'il s'en faut bien que nous connoissions autant que nous espérons connoître dans le ciel. Cet esprit qui n'a que la connoissance de A. n'est pas aussi parfait que celui qui a la connoissance de A. plus B. ainsi la connoissance de A. seulement ne suffit pas pour connoître A. plus B. donc il faut ajouter la connoissance de B. à la connoissance de A. pour connoître l'un & l'autre: or la connoissance de B. est une réalité comme la connoissance de A. donc pour acquérir une connoissance nouvelle il faut acquérir une réalité nouvelle.

D'ailleurs un esprit n'acquiert pas une nouvelle connoissance, comme un corps acquiert une nouvelle figure. Car un morceau de cire d'une figure ronde acquiert une figure quarée sans aucune addition; mais ce qui est bien remarquable, & qui prouve invinciblement la proposition, c'est que ce morceau de cire n'acquiert la figure quarrée qu'en perdant la ronde; au lieu que l'esprit acquiert la connoissance B. sans perdre la connoissance A. Cependant la connoissance A. est un être, comme on l'a montré, la connoissance B.

est

Digitized by Google

est aussi un être ; donc la connoissance A. plus la connoissance B. est un être, plus un être ; par conséquent l'esprit n'acquiert la connoissance B. que par addition : par conséquent encore l'esprit qui n'avoit que la connoissance A. n'avoit pas un être équivalent à la connoissance A. plus B.

Corollaire I.

Il s'ensuit de-là, que ce que Dieu donne à un esprit qui ne connoît pas, pour le rendre connoissant, n'est pas seulement quelque être, indifférent à devenir connoissance, ou à ne pas le devenir, & dont il ne dépende plus que de l'esprit de faire ou de ne pas faire à son gré des connoissances. Car, afin qu'un esprit eût tout ce qu'il faut pour faire de nouvelles connoissances, & qu'il ne dépendît plus que de lui d'en faire quand il lui plairoit, il faudroit que cet esprit contînt un être équivalent à ces connoissances ; car une cause doit contenir son effet : or un esprit qui n'a pas la connoissance, où qui n'a pas encore certaines connoissances, ne contient point équivalemment ces connoissances, selon ce qui vient d'être dit ; il faut, pour les faire naître, donner à l'esprit quelque degré d'être nouveau : par conséquent &c.

Corollaire II.

Il faut que Dieu forme ce degré d'être qui est la connoissance de l'être infini. Car 1. l'esprit ne le formera pas tout seul ; celui qui ne contient que quatre degrés d'être, par exemple, n'est pas capable tout seul d'en former cinq. 2. Aucune créature extérieure ne peut former immédiatement dans notre ame aucun degré d'être ; on l'a montré. 3. Il faut que ce soit Dieu qui forme ce degré d'être dans notre ame. Rassemblons ces propositions dans un théoreme.

Theoreme. Chap. IV.

Dieu ne se fait connoître à l'esprit que parce qu'il forme dans l'esprit la connoissance de l'être infini, & il la forme par une prémotion physique.

Demonstration.

La connoissance de l'être infini est un être selon la deuxiéme proposition : pour la former dans un esprit qui ne l'a pas, il est nécessaire de former un degré d'être nouveau, selon la quatriéme proposition ; il faut que Dieu forme cet être, selon le second corollaire ; donc, afin que Dieu se fasse connoître à l'esprit, il faut qu'il forme dans l'esprit la connoissance de l'être infini. S'il forme cette connoissance, il prémeut : car la connoissance est l'action de la créature ; l'action de Dieu qui forme cette connoissance, la précede & la détermine : elle précede, puis qu'une cause précede son effet ; elle la détermine, car si c'étoit l'esprit qui déterminât ce que Dieu donne pour faire des connoissances, ce qu'il donne devroit être indifferent : or c'est ce qu'on a réfuté dans le prémier corollaire ; par conséquent cette opération de Dieu précede, produit, détermine l'action de notre esprit. Or la prémotion est est une action de Dieu qui produit & qui détermine l'action de la créature ; donc Dieu se fait connoître à notre esprit en formant en lui la connoissance de l'être infini par la prémotion physique. C'est ce qui étoit à démontrer.

Par la même raison, on peut montrer que Dieu ne se fait connoître plus ou moins à l'esprit que parce qu'il forme dans l'esprit plus ou moins de connoissance par la prémotion physique. Pour former plus ou moins de connoissance dans l'esprit, il faut lui donner plus ou moins d'être : or Dieu forme non seulement le premier être, mais encore tous les degrés nou-

Digitized by Google

Sect. III. veaux : & pour cela, comme on vient de le dire, il faut une prémotion. Nous montrerons ailleurs comment Dieu fait que nous contribuons, que nous coopérons, en un mot que nous agissons dans cette production de connoissance, & & comment Dieu forme une connoissance par une autre.

CHAPITRE V.

De la connoissance des autres objets, & premierement de la connoissance des corps.

LA connoissance des estres créés se réduit à celle des esprits & des corps, & à la connoissance de l'essence & de l'existence des uns & des autres. Mais avant que de montrer le besoin de la prémotion sur chacune de ces connoissances en particulier, nous pouvons profiter des raisonnemens que nous venons de faire, pour le montrer d'une maniere plus générale.

THEOREME.

C'est Dieu qui nous donne la connoissance des estres créés.

Appliquons à ce théoreme les deux choses qui ont été démontrées, premierement, que la connoissance est un estre, & que, pour donner une nouvelle connoissance, il est nécessaire que Dieu forme en nous un nouveau degré d'estre : secondement, que quand même, pour former la connoissance, il ne seroit pas nécessaire de former un nouvel estre, on auroit toûjours besoin de la prémotion.

PROPOSITION I.

Nous pouvons connoître les estres créés en connoissant Dieu : Dieu les connoît ainsi en se connoissant lui même. L'essence de Dieu contient éminemment tous les êtres : si par conséquent si Dieu veut se découvrir à nous de cette maniere : en le connoissant, nous connoîtrons les êtres créés : donc nous pouvons les connoître. Ainsi reste à examiner si nous les connoissons effectivement de cette maniere ; c'est ce que je vais examiner.

PROPOSITION II.

J'examine d'abord la connoissance de la matiere, & parcourant les moiens qui peuvent me la donner, je trouve ou qu'il faut que ce soit moi même qui agisse sur la matiere, pour m'en procurer la connoissance ; ou que ce soit un être distingué de moi qui agisse sur moi. Si c'est un être distingué de moi, ou c'est la matiere même, ou c'est une autre créature, ou c'est Dieu.

PROPOSITION III.

On ne peut pas dire que ce soit mon ame qui agisse sur la matiere, pour s'en procurer la connoissance.

Si c'étoit mon ame qui agît sur la matiere même, & qui en répandant sur elle ses influences, s'en donnât la connoissance, la matiere qu'elle connoîtroit le mieux, ce seroit celle qui lui seroit la plus voisine, ce seroit le dedans de notre corps, les ressorts de notre machine, les mouvemens du cerveau : or c'est celle qu'elle connoît le moins.

De plus, ou notre ame devroit connoître sans exception tous les corps du monde, ou seulement ceux qui lui sont présens (si néanmoins on peut dire correctement que l'ame est susceptible de ce contact immédiat, de cette presence locale.) Car ou l'ame ne pourroit agir que sur les corps qui la touchent, & elle ne connoîtroit qu'eux ; ou elle pourroit agir sur les corps mêmes qui ne la touchent pas, & pour lors elle pourroit aussi aisément percer par sa connoissance dans les entrailles de

Digitized by Google

de la terre, qu'elle feroit dans les objets les plus à portée.

Enfin pour ne point trop s'étendre sur des matieres qui sont maintenant hors de contestation, & ne point rebattre trop au long les mêmes choses que nous avons dites sur la connoissance de Dieu, je reviens toujours à mon principe. Pour se donner une nouvelle connoissance, il faut un nouveau degré d'estre: or l'ame qui n'a point ce nouveau degré d'estre, ne se le donnera point toute seule, car le moins ne fait pas tout seul le plus: donc &c.

Proposition IV.

On ne peut pas dire que la matiere agisse immédiatement sur mon ame, pour me donner cette connoissance: on ne peut pas dire non plus que ce soit une autre créature. Les preuves de l'un serviront à l'autre, & l'on en a déja apporté ailleurs.

Qu'on donne ici la torture à son imagination, qu'on fabrique des inventions & des subtilités; si la matiere, soit par elle-même, soit par les especes qu'elle envoie dans mon ame, lui donne un telle connoissance, il faut qu'elle lui donne une réalité & un estre: or c'est ce que la matiere ne peut pas. La matiere ne peut former que de la matiere, elle est essentiellement divisible à l'infini; tout ce qu'elle donnera sera de même, & aura une infinité de parties réellement distinguées.

La matiere ne peut ni former, ni donner un estre d'une autre espece, car elle ne peut donner ce qu'elle n'a pas: or si la matiere ne peut donner, ou former, ou communiquer qu'un estre qui ait des parties réellement distinguées & séparables, jamais elle ne peut donner la connoissance; la connoissance ne peut se former d'un tel estre; la connoissance est un estre simple qui n'a point de parties, & en qui tout est réellement un.

Et il le faut bien; car si la connoissance étoit composée de plusieurs parties distinguées, & dont l'une ne seroit pas l'autre, ces petites parties seroient autant de petites intelligences, & comme elles ne se communiqueroient point réellement l'une à l'autre, puisque ce seroit des estres réellement distingués, l'une ne sauroit pas ce que connoîtroit l'autre; par conséquent l'esprit ne pourroit jamais ni appercevoir, ni comparer tout ce qu'il connoît, il ne pourroit réfléchir sur lui-même: la connoissance est donc un estre essentiellement un: par conséquent la matiere & tous ses effets étant des estres divisibles, ce n'est point la matiere qui donne la connoissance à l'esprit. CHAP. V.

On pourroit apporter sur cela une foule de preuves & d'expériences: mais c'est une vérité trop certaine pour se mettre tant en frais pour la prouver. Ajoutons seulement qu'une connoissance nouvelle donnée à l'esprit est un nouveau degré d'estre, comme on l'a prouvé: or la matiere ne peut former de nouveaux degrés d'estre: donc &c.

Proposition V.

Dieu donne à l'ame la connoissance de la matiere, ou c'est l'ame qui se la donne toute seule, ou c'est un estre distingué d'elle; l'ame seule ne la donne pas; aucun estre étranger ne peut la lui donner, ni la matiere même, ni une autre créature, comme on vient de le montrer: donc c'est Dieu qui la lui donne.

Theoreme.

Dieu donne cette connoissance par une opération prédéterminante.

Dieu donne cette connoissance telle qu'elle est, il donne la connoissance de la matiere, non d'un autre objet; dont il donne déterminément telle connoissance, il prédétermine par conséquent, puis-

Digitized by Google

Sect. III. que l'opération divine détermine l'opération de la créature. En effet, si Dieu ne faisoit que donner en général une connoissance à notre ame, sans lui donner la connoissance déterminée de tel ou tel objet, comment notre ame feroit-elle pour en faire toute seule déterminément la connoissance de la matiere ? Il faudroit pour cela que notre ame sût auparavant ce que c'est que la matiere pour réussir à former au juste sa connoissance, & pour ne pas manquer son coup : il faudroit par conséquent qu'elle eût déja la connoissance de la matiere avant que d'en former la connoissance ; donc Dieu nous donne déterminément la connoissance de tel objet : donc il prédetermine nos actions.

Proposition VI.

La connoissance que Dieu nous donne de l'étendue, a pour objet immédiat ou l'étendue corporelle même, ou quelque autre objet qui la représente, c'est-à-dire, ou nous connoissons l'étendue corporelle immédiatement en elle-même, ou nous la connoissons comme dans un miroir, c'est à-dire, dans un objet qui la représente.

Proposition VII.

Nous ne connoissons point l'étendue immédiatement en elle-même.

I. Preuve.

L'objet de la connoissance que Dieu me donne de l'étendue, est immense & infini en grandeur ; la connoissance que j'ai de l'étendue me fait connoître une étendue d'une grandeur sans bornes & qui surpasse toute étendue finie. Si je conçois que le monde est rond, je conçois un quarré plus grand que ce rond & qui renferme ce rond, & je conçois encore un autre rond qui renferme ce quarré ; ainsi de suite à l'infini, en sorte que l'objet de la connoissance que j'ai de l'étendue, est inépuisable & infini.

Non seulement même cet objet est infini, mais il est nécessaire qu'il soit infini, supposé au moins que je connoisse l'étendue. Car je ne puis connoître l'étendue que comme bornée, ou comme infinie : or je ne puis avoir simplement la connoissance d'une étendue bornée ; car si j'avois la connoissance d'une étendue bornée, je penserois, ou au moins je pourrois penser qu'elle est bornée, je pourrois la connoître comme infinie. Or, comme on l'a montré dans le 3. chapitre, on ne peut connoître le fini comme fini, sans connoître l'infini : je ne puis donc avoir simplement la connoissance d'une étendue bornée, & dès-là que je conçois l'étendue, il est nécessaire que l'objet de mon esprit soit immense & infini : or l'étendue corporelle qui frappe nos sens, ne s'étend pas au-delà du firmament & des étoiles ; &, quelque vaste que soit cette étendue, quelque surprenante que soit cette distance, nous sentons que notre esprit porte ses vues bien au-delà, & que tout ce grand monde se réduit à un point qui devient presque imperceptible, qui s'évanouit en présence de cette immense grandeur que nous concevons par notre esprit. L'objet donc de cette conception est bien autre que cette étendue corporelle qui nous environne. Qui osera assurer que le monde est d'une grandeur infinie, & qui égale la connoissance que nous avons de la matiere ? Je dis plus ; quand on oseroit soutenir que le monde est actuellement infini en étendue, au moins on ne pourroit pas prétendre qu'il est nécessaire qu'il soit tel, supposé que nous connoissions la matiere comme nous la connoissons. Car il n'y a aucune répugnance que Dieu n'ait créé qu'un monde borné, & que nous ayons néanmoins la même connoissance d'une étendue infinie.

Je reprens les propositions. L'objet de

de la connoissance que j'ai de l'étendue, est immense & infini ; il est même nécessaire qu'il soit tel, dès que je connois l'étendue.

Or l'étendue corporelle qui frappe nos sens, n'est point immense & infinie en grandeur : on peut encore moins dire qu'il soit nécessaire qu'elle soit ainsi : donc l'objet de la connoissance que j'ai de l'étendue, est un autre que l'étendue même corporelle ; par conséquent si je connois l'étendue corporelle, c'est dans ce grand objet qui est l'objet immédiat de ma connoissance ; que je la connois.

Corollaire I.

Il est aisé de réfuter par-là ceux qui ont prétendu que l'objet immédiat de la connoissance est l'étendue même bornée, & qu'avec cette seule connoissance l'ame forme la connoissance d'une étendue infinie en grandeur, sans que Dieu la lui donne ; car avec le moins on ne réussit pas à faire le plus : or la connoissance d'une étendue bornée est moins que la connoissance d'une étendue infinie : donc &c.

Qu'on n'objecte pas que dans un miroir on voit une vaste campagne : car, dans cet exemple, il faut prendre garde de confondre deux choses très différentes ; ce que vous voyez dans ce miroir, & ce qui se réveille dans votre ame à l'occasion de ce que vous voyez. Ce que vous voyez est une image plus petite que le miroir. Jamais un miroir d'un pied ne contint une image qui eût une toise ; au contraire l'image que vous voyez dans le miroir n'excede point les bords du miroir, elle est plus petite que le miroir. Mais ce qui se réveille dans votre ame à l'occasion de la vûë de cette image, c'est l'idée d'une grande étendue. Cette idée d'une vaste étendue qui se réveille dans votre ame, y étoit dès auparavant, ce n'est point la vue de cette image qui l'y a mise ; distinguons soigneusement ces deux choses. Cette objection même fournira une preuve. CHAP. V.

L'image que je vois dans un miroir, est renfermée dans le miroir : par conséquent comme l'étendue corporelle éxistante qui est finie en grandeur, est un objet trop petit pour renfermer ou même égaler la connoissance que nous avons de l'étendue, il s'ensuit que l'objet immédiat de ma connoissance n'est point cette étendue & que ce n'est point en elle que je conçois une étendue d'une grandeur infinie.

Corollaire II.

Par ces mêmes principes on peut encore détruire une fausse imagination qui pourroit se présenter à l'esprit ; c'est que Dieu nous donne deux connoissances totalement distinguées de l'étendue, l'une qui a pour objet immédiat l'étendue immense & infinie, par le moyen de laquelle nous connoissons aussi l'étendue bornée, qui est par conséquent l'objet médiat ; & l'autre qui auroit pour objet immédiat l'étendue même finie, ensorte que ces deux connoissances seroient comme deux vûes du même objet corporel que l'on verroit & dans un miroir, & en même tems hors du miroir. Mais cette seconde connoissance paroît fort inutile : car dès là qu'on connoît l'étendue corporelle finie dans l'étendue infinie, & qu'il est nécessaire que cela soit ainsi, il est fort inutile que Dieu nous en donne une seconde connoissance qui ait cette étendue pour objet immédiat.

D'ailleurs je ne voi pas comment ces deux connoissances se réuniroient dans notre ame, je ne trouve en elles aucun point de réunion : or toutes ses connoissances doivent se réunir au moins dans quelque point, comme nous l'expliquerons dans le dernier chapitre.

Enfin la preuve suivante me paroît mon-

Digitized by Google

Sect. III.

montrer par expérience que cela n'est pas ainsi.

Autre Preuve *de la VII. Proposition.*

L'objet immédiat de notre connoissance doit être actuel & éxistant. Lorsque nous connoissons les êtres possibles, nous ne les connoissons que par les êtres éxistans. Dieu voit les êtres possibles dans son essence. Ce que l'on connoît actuellement, est actuellement, soit par lui-même, soit par l'objet dans lequel on le voit.

On ne connoît les objets possibles que par les objets éxistans; ainsi dans la connoissance même des êtres possibles l'objet immédiat est toûjours éxistant. En effet on ne connoît point le néant, on ne connoît que l'être : ainsi quand on connoît les objets possibles, on ne les connoît qu'entant qu'ils sont réellement dans leur cause, soit virtuellement, soit éminemment. Car le néant n'a point de propriété, & ne peut estre l'objet immédiat de notre connoissance : or tout ce qui n'éxiste point, entant qu'il n'existe point, est néant, il n'est donc pas intelligible sous ce regard. Si ce qui n'éxiste point en lui-même, éxiste en quelque sorte dans sa cause, soit virtuellement, soit éminemment, il ne sera intelligible que dans sa cause & par sa cause, & cette cause éxistante sera l'objet immédiat de la connoissance; ainsi ce qui est l'objet immédiat de notre connoissance, doit toûjours être éxistant & actuel.

Or souvent l'étendue que je connois n'est point éxistante & actuelle, mille expériences en font la preuve. Je conçois un monde au delà de ce monde-ci; j'y conçois des figures, des mouvemens qui ne furent jamais; dans le sommeil je pense à une infinité de corps qui n'éxistent pas. En tournant les yeux d'une certaine maniére, je voi deux hommes où il n'y en a qu'un, j'en voi même trois, quatre, dix, vingt, par le moyen de certaines glaces ou d'une lunette à facettes. Un manchot a quelquefois de la douleur au bras même dont il est privé, il le sent comme auparavant.

Sur cela je fais le raisonnement suivant. L'objet immédiat de ma connoissance est réel & actuel : or l'étendue que je connois dans toutes ces expériences, n'est point réelle & actuelle : donc cette étendue n'est point l'objet immédiat de ma connoissance : par conséquent je voi cette étendue par l'entremise d'un objet éxistant, qui est l'objet immédiat de ma connoissance.

Un manchot sent quelquefois son bras lorsqu'il ne l'a plus, autant que s'il l'avoit. Lorsqu'en tournant les yeux je voi deux fois le même homme, je voi de la même maniére celui qui est à droit & celui qui est à gauche : par conséquent comme il y a une de ces connoissances, dans laquelle l'étendue corporelle n'est point objet immédiat, puisqu'elle n'éxiste pas, je dois conclure que l'autre connoissance qui est toute la même, n'a point non plus l'étendue pour objet immédiat, & qu'ainsi lorsque je voi une étendue corporelle qui éxiste, je ne la voi pas plus immédiatement que si elle n'éxistoit pas.

Proposition VIII.

Si Dieu ne nous fait point connoître l'étendue corporelle immédiatement en elle-même, il faut qu'il nous la fasse connoître dans un objet qui la représente, & qui soit l'objet immédiat de notre esprit : mais quel est cet objet ? Ce ne peut être ou que notre propre esprit, ou un être distingué de notre esprit.

Pro-

Digitized by Google

PROPOSITION IX.

Notre esprit ne représente point l'étendue corporelle, & la connoissance que nous avons de l'étendue, n'est point représentative de l'étendue.

La perception par laquelle on connoît l'être infini suffit seule pour nous faire connoître aussi la matiére. Dans l'être infini tous les êtres sont contenus éminemment, les idées de toutes choses s'y trouvent renfermées, il suffit donc d'appercevoir l'être infini par le côté par lequel il contient éminemment l'idée de la matiere pour connoître la matiere: par conséquent il seroit inutile d'admettre, outre la perception de l'être infini, une connoissance qui seroit représentative de de la matiere.

A cette raison j'ajoute encore, qu'afin que nos connoissances fussent représentatives, il faudroit ou que l'être de l'esprit fût aussi semblable à la matiere qu'une goute d'eau à une goute d'eau, ou bien qu'il contint virtuellement ou éminemment l'être de la matiére, puisqu'il la représente dans son être. Un miroir qui ne représente que la couleur du visage, contient & réfléchit toute cette couleur qui n'est qu'une lumiere modifiée.

Or on ne peut dire ni l'un ni l'autre. 1. C'est une impiété & une fausseté démontrée de dire que notre esprit est la matiere: or si l'estre de notre esprit étoit aussi semblable à l'estre de la matiére, qu'une goute d'eau l'est à une goute d'eau, il faudroit qu'il fût matiére. 2. C'est une absurdité de dire que notre esprit contient la matiére virtuellement à plus forte raison qu'il la contient éminemment à la maniére dont Dieu, l'estre des estres, contient toutes les perfections de la matiére, aussi bien que celles de tous les êtres créés, dans la simplicité vaste & incompréhensible de son essence. Car si l'ame connoit, méme virtuellement, la matiére, elle pourroit la produire. Plusieurs autres absurditez suivroient cette prétention. En un mot de cela seul qu'elle n'est point conforme aux idées les plus pures, c'en est assez pour ne point l'admettre, & pour ne point regarder par conséquent nos connoissances comme représentatives de la matiére.

PROPOSITION X.

Si l'objet immédiat de notre esprit, dans lequel nous connoissons l'étendue corporelle, n'est point notre esprit, ce ne peut estre non plus un être créé, distingué de cette étendue corporelle & de notre esprit: un tel estre différent de notre esprit, différent de la matiére, qui ne feroit que représenter, est une chimére qui ne mérite pas d'estre réfutée.

Au reste qu'on ne s'abuse pas sur la qualité de cet estre; car cet estre qui ne représenteroit que la matiére, & qui seroit l'objet immédiat de notre connoissance, devroit estre infini en grandeur, & avoir plus d'estre lui seul que n'en a le monde entier. La preuve m'en paroît évidente. L'objet immédiat de notre connoissance, lorsque nous connoissons l'étendue, est infini en grandeur, comme on l'a montré: or comme on l'a aussi montré, l'objet immédiat de notre connoissance doit estre réel dans tous les points dans lesquels il est objet immédiat; & comme il est objet immédiat de notre connoissance entant qu'infini, il faut qu'il soit estre infini; & par conséquent qu'il ait plus d'estre lui seul, & qu'il possede une plus grande réalité que le monde corporel tout entier: qu'on juge donc s'il convient d'admettre un tel être.

PROPOSITION XI.

L'objet immédiat de notre connoissance,

Digitized by Google

Sect. III.

ce, lorsque nous connoissons l'étendue corporelle, est Dieu même entant que principe & archétype de la matiére.

Il est certain que notre connoissance alors a un objet immédiat : l'étendue corporelle ne l'est pas, notre esprit ne l'est pas, aucune autre créature ne l'est : or comme ce ne peut estre que Dieu ou la créature, il faut donc par conséquent que ce soit Dieu.

En cela il n'y a aucune répugnance, car si Dieu, en connoissant sa propre essence, connoît parfaitement la matiére, pourquoi les intelligences créées ne pourroient-elles point la connoître par la même voie ? L'essence divine, dit S. Thomas, *potest cognosci non solùm secundùm quod in se est, sed secundùm quod est participabilis secundùm aliquem modum similitudinis à creaturis : unaquæque autem creatura habet propriam speciem, secundùm quod aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem.*

1. Part. Quæst. 15. Art. 2.

Ce n'est pas que l'essence divine soit matiére ou semblable à la matiére : une telle pensée seroit un blasphême. La matiére est imparfaite, & Dieu est le comble de toutes les perfections. La matiére est divisible, & Dieu est un être simple & un pur esprit : mais c'est que toutes les perfections & tous les degrez d'être qui sont dans les êtres créez, se réunissent d'une maniére incompréhensible dans l'immense simplicité de son essence, qui ne participant point au néant, possede toutes les perfections qui sont dans les créatures, sans les posseder, comme elles d'une maniére imparfaite.

En connoissant donc cet être souverain qui en qualité d'être des êtres les contient tous éminemment, est le principe de tous, la regle & l'archétype de tous, on peut connoître par ce moien les créatures ; & comme cet être suprême peut être participé par une infinité d'endroits, on connoît aussi différentes créatures à proportion de ce que l'on connoît de ces maniéres, dont il peut estre participé par chaque créature. Il y a en Dieu une perfection & un degré d'être qui en est l'idée & l'archétype ; ce qui répond ainsi à l'étendue corporelle, ce qui en est l'archétype, a été appellé *étendue intelligible.* Je ne dispute point des mots, mais j'en fixe l'idée ; & je remarque qu'il ne faut pas s'imaginer que cette étendue intelligible soit semblable à celle des corps, c'est une perfection toute pure & un estre tout spirituel ; mais comme cette perfection contient éminemment toutes celles de l'étendue corporelle, sans en contenir l'imperfection, par elle je puis connoître cet estre corporel si rempli d'imperfections. Rien n'empêche que par l'être je conçoive le néant, & par la souveraine & infinie perfection, les estres bornez & imparfaits. Si donc lorsque je connois l'étendue corporelle, Dieu est l'objet immédiat de mon esprit, & s'il lui représente cette étendue, ce n'est pas que l'essence divine soit un être semblable à cette étendue, mais c'est que cette divine essence en est le principe, en contient toutes les perfections sans en contenir les imperfections.

Proposition XII.

Il est aisé de décider maintenant la fameuse question, si nous voions l'étendue corporelle en Dieu, ou si nous ne la voions pas.

Si par cette question on entend que lorsque nous connoissons l'étendue corporelle, cette étendue n'est pas l'objet immédiat de notre esprit, mais seulement l'objet médiat, il est évident par tout ce qu'on vient de dire, que c'est en Dieu que nous voions l'étendue corporelle : or c'est là le vrai sens de la question. Car on dit qu'on voit une personne dans un miroir, lorsque le miroir est l'objet immédiat, & que

Digitized by Google

que c'est médiatement, & par le moien du miroir, que nous voions cette personne.

Mais si l'on prétendoit que cette perception n'est pas un être véritable qui soit dans notre ame, & que lorsque l'ame apperçoit en Dieu l'étendue corporelle, elle ne reçoit point un être de Dieu, mais qu'elle ne fait qu'ouvrir les yeux de l'esprit, une telle prétention seroit fausse; nous l'avons suffisamment réfutée: remarquons seulement ici que ce n'est point une suite de l'autre question.

THEOREME.

Dieu nous donne la connoissance de l'étendue corporelle, en se découvrant lui-même à nous comme principe & archétype de l'étendue corporelle, & se découvrant à nous il nous détermine.

Cette proposition est la suite des précédentes. Car si c'est en Dieu que nous connoissons cette étendue, s'il est l'objet immédiat de cette connoissance en qualité de principe & d'archétype de l'étendue, il est visible qu'il se découvre à nous sous cette qualité, lorsqu'il nous donne la connoissance de l'étendue. Or nous avons montré dans les deux chapitres précédens que c'est en nous déterminant à telles ou telles connoissances que Dieu se découvre à nous: il n'est pas nécessaire de répéter les mêmes preuves, il suffit de remarquer qu'elles prouvent que nous avons besoin d'une opération prédéterminante pour la connoissance de l'étendue corporelle, comme pour la connoissance de Dieu, puisque c'est en Dieu que nous la connoissons.

Cette considération donne bien une autre face à tous les objets que le monde nous présente; elle nous attache à Dieu avec plus de force; elle nous pénètre de lui d'une maniere plus intime; elle sert beaucoup à découvrir l'aveuglement qu'il y a d'envisager dans les créatures, les créatures mêmes; & l'ingratitude, ou plûtôt l'enchantement & la phrénésie de ceux qui se bornent à des objets si foibles, si caducs, si imparfaits, si éloignés même de notre cœur, & si incapables d'agir sur lui, & de lui procurer par eux-mêmes aucun bien. CHAP. VI.

CHAPITRE VI.

De la connoissance des êtres distinguées de nous.

LEs êtres créés pouvant exister ou ne pas exister, la connoissance de leur existence est différente de celle de leur essence. Il n'en est pas de même de l'être infini, son essence & son existence ne sont pas distinguées; ainsi la connoissance de l'une est la connoissance de l'autre. Nous connoissons l'être infini entant qu'infini, selon les propositions précédentes. Il est vrai que nous le connoissons d'une maniere si imparfaite, que dans le style vulgaire, cela ne s'apelle pas le connoître dans son essence: nous le connoissons néanmoins en quelque sorte, & dès-là nous connoissons son existence, puisque l'existence indépendante est sa perfection primitive, puisque, selon le langage de l'école, elle est la différence qui constituë son essence.

Passons donc à l'existence des créatures distinguées de notre esprit.

THEOREME.

C'est Dieu qui nous fait connoître l'existence des créatures distinguées de notre esprit. Pour sçavoir que ces créatures existent, il faut ou qu'elles nous avertissent elles-mêmes immédiatement de leur existence, ou que ce soit Dieu qui nous la fasse connoître. Or les créatures ne peuvent pas elles-mêmes nous avertir de leur existence; elles ne pourroient le faire qu'en

Digitized by Google

Sect. III.

qu'en imprimant quelque chose immédiatement dans notre esprit, qu'en lui donnant la connoissance de leur existence : or on a démontré, & pour peu qu'on réfléchisse sur tout ce qui a été dit, il est clair comme le jour, que les créatures distinguées de notre esprit ne peuvent pas agir immédiatement sur lui, qu'elles ne peuvent ni produire, ni détruire en lui aucune de ses connoissances & de ses amours: donc les créatures ne peuvent nous avertir de leur propre existence immédiatement par elles-mêmes, donc il faut que ce soit Dieu qui nous la fasse connoître.

Cette proposition paroît éloignée des idées naturelles, néanmoins dans le fond elle est conforme à notre propre expérience. Car pourquoi connoissons-nous certains corps ? Pourquoi, par exemple, connois-je que cette campagne existe ? C'est, dira-t-on, parce que les yeux la voient. Mais pourquoi connois-je ce que mes yeux voient ? C'est que le mouvement qui se fait au fond des yeux, passe par le moien du nerf optique jusques dans le fond du cerveau. Cela est certain ; car, quand le nerf optique est embarassé, je ne voi plus. Mais si je voi ces objets, parce que leur impression passe jusqu'au fond du cerveau, pourquoi ne vois-je pas le fond même de mon cerveau ? Pourquoi n'en découvre-je pas toutes les configurations, tous les ébranlemens, toutes ces nouvelles étonnantes qui y sont renfermées en racourci ? Quoi ! je vois tout, je sens tout, je connois tout, parce qu'il est au fond de mon cerveau ; & je ne vois, je ne sens pas, je ne connois pas le fond de mon cerveau même ? Mais encore, qu'est-ce qui m'en empêche ? Est-ce que mon cerveau ne seroit pas intimement présent à mon ame ? Mais c'est par lui que tout lui devient présent. Est-ce parce que mon cerveau est un corps ? Mais c'est par lui que je voi les autres corps. Il n'est pas nécessaire de pousser plus loin ce raisonnement, plusieurs autres qui sont maintenant si communs parmi les philosophes ; ils prouvent tous d'une maniere invincible que c'est Dieu qui étant la cause universelle, produit immédiatement dans notre ame les impressions sensibles que nous avons par rapport aux objets extérieurs, & que ces objets n'en sont que les causes occasionnelles.

Proposition.

Dieu peut nous faire connoître l'existence des créatures, ou en nous découvrant immédiament en lui-même l'action toute puissante par laquelle il les a créées, ou en nous donnant certaines impressions, desquelles nous pouvons la conclurre en raisonnant. L'une & l'autre de ces manieres peut-être en quelque sorte appellée une révélation, par laquelle Dieu nous fait connoître l'existence des créatures.

Dieu connoit cette existence en se connoissant lui même ; car il voit l'action par laquelle il crée à tout moment les êtres, & il n'a pas besoin d'autre chose pour connoître leur existence, comme nous le dirons au long dans la suite. Pour nous, ce n'est que par induction & par conséquence que nous la connoissons ; & voici en deux mots les principes sur lesquels nous appuions ces conséquences.

1. Nous sentons en nous-mêmes un million de sensations. En quoique ce soit qu'on fasse consister ces sensations, & de quelque maniere que Dieu nous les donne, c'est toûjours Dieu qui nous les donne à l'occasion des objets extérieurs. L'ordre, l'enchaînement, & la proportion qui est entr'elles, ne nous permettent pas de douter que ces sensations ne tendent toutes à la conservation d'une portion de matiere bornée & divisible, je veux dire notre corps. Si cette portion de matiere ne subsistoit point, si même les autres portions

Digitized by Google

tions de matiere qui ont rapport à celle-là, n'existoient point, toutes ces sensations seroient inutiles & manqueroient leur fin. Non seulement toutes ces sensations seroient inutiles, mais elles seroient fausses; ce seroit à faux que je serois averti qu'il faut faire certaines actions qui rendent uniquement à la conservation du corps, dormir, boire & manger, puisque n'aiant point de corps je ne dois point m'occuper à le conserver.

2. Ces sensations me portent à croire qu'il existe des créatures. Je sens qu'il faudroit faire un terrible effort pour résister au penchant qu'elles impriment en moi sur cela. Elles ne se terminent, ces sensations, qu'à des êtres bornés, des êtres divisibles, des êtres mobiles, des êtres en un mot bien différens du Dieu que j'adore. Seroit-il possible que ce Dieu qui m'a créé pour lui seul, me donnât continuellement des sensations qui ne me conduisissent pas à lui, des sensations qui me détournassent de la vérité, & qui me jettassent dans l'erreur, en me portant à croire qu'il y a des corps, tandis qu'il n'y en a point? Il est vrai que pendant mon sommeil j'ai des sensations de certaines choses qui n'existent pas; mais outre qu'un moment après je suis desabusé de cette illusion par mes sensations mêmes, c'est que je comprens aisément qu'aiant un corps dont les traces sont l'occasion de ces sensations, ces traces corporelles peuvent demeurer, quoique l'objet qui les a formées cesse d'être présent; qu'elles peuvent aussi quelquefois se brouiller & se confondre. Mais s'il n'y a point de corps au monde, rien de semblable n'a lieu d'arriver, rien ne m'avertit de la séduction à laquelle je me trouve porté; ce qui est contraire à la Providence de Dieu. Ainsi quoique les objets dont ces sensations m'avertissent, n'existent pas; ces sensations mêmes m'avertissent & me font conclurre, que j'ai un corps qui existe, & qu'il y a en général des corps qui existent. CHAP. VI.

3. Plusieurs de ces sensations me détournent de l'amour de Dieu, & me portent à l'amour des objets finis: ce sont de vraies tentations que j'éprouve en moi-même, & qui font effort sur mon ame pour la faire consentir au péché. Or ce seroit un blaspheme de dire que Dieu nous tente, qu'en son nom, que par lui-même, que, sans y être déterminé, il mette dans notre ame des impressions qui nous conduisent au peché; c'est néanmoins ce qu'il faut dire, s'il n'y a point d'êtres extérieurs qui soient les causes occasionelles de ces impressions. Il me semble qu'on pourroit s'étendre beaucoup tant sur cette matiere, que sur la maniere dont les hommes connoissent que certains corps en particulier existent, & qu'il y a certains esprits qui animent les corps. On pourroit aussi examiner comment ces esprits lient un commerce les uns avec les autres. 1. Comment ils se forment un langage pour se communiquer leurs pensées. 2. Comment tantôt ils se défient les uns des autres, & que tantôt ils s'y confient, si pleinement, que leur témoignage mutuel produit une certitude absolue. Si l'on entroit dans cette recherche, l'on seroit surpris de voir jusqu'à quel point les hommes, même les plus stupides, portent le raisonnement; comment dans toutes ces connoissances ils se conduisent par principes; combien ils poussent les conséquences, ensorte que tout le tissu de leur vie est une science, mais des plus subtiles & des plus étendues. L'examen de tout ceci ne nous regarde pas.

THEOREME.

Dieu opere en nous la connoissance de l'existence des êtres créés.

Nous connoissons l'existence de ces êtres créés en raisonnant sur certaines sensa-

Sect. III.

tions : Or Dieu produit en nous & ces sensations & ces raisonnemens.

1. Il produit ces sensations ; car ou c'est lui qui les produit, ou bien nous-mêmes, ou enfin les autres créatures. Si c'étoit nous qui formassions ces sensations en nous, nous les aurions quand nous le voudrions, & nous le détruirions aussi quand nous le voudrions. Or nous ne nous donnons pas & nous ne nous ôtons pas à notre gré les douleurs, les saveurs, les odeurs. Nous sentons bien d'ailleurs que ces sensations se forment en nous par une main supérieure ; ce ne sont pas les autres créatures qui les produisent immédiatement, elles n'agissent point immédiatement sur notre ame : donc c'est Dieu qui les opére, à l'occasion néanmoins des créatures, & comme cause déterminée par elles, selon que nous le dirons ailleurs.

2. Dieu nous fait opérer nos raisonnemens : on en a déja parlé, & on le montrera dans le chapitre dernier : par conséquent Dieu opére en nous la connoissance de l'éxistence de tous les êtres créés, distingués de notre esprit.

CHAPITRE VIII.

De la connoissance que nous avons de notre intelligence.

PROPOSITION I.

NOus connoissons quelque chose de l'essence même des esprits, & nous le connoissons d'une maniere aussi certaine & évidente que ce que nous connoissons de l'essence de l'étendue corporelle.

Le point fondamental & la qualité primitive & fonciere de l'essence des esprits, est d'être simples : or nous connoissons cette qualité d'une maniere très-certaine & très-évidente, nous en tirons des conclusions, nous en connoissons certaines proprietés, celle, par exemple, dont nous avons déja tant parlé, qu'un esprit ne peut être modifié d'une maniere réellement différente, que par addition, soustraction ou substitution de quelques degrés de son être ; & que, pour acquérir de nouvelles modifications sans perdre les anciennes, il faut acquérir de nouveaux degrés d'être. Cette vérité si riche & si féconde, & qui ouvre le jour à tant d'autres, se déduit aussi naturellement & aussi évidemment de la nature de l'être simple, qu'il est facile de tirer de la nature de l'être composé & divisible, une vérité toute opposée, qui est que cet être peut recevoir une infinité de figures & de mouvemens, sans acquérir d'être nouveau. Il est certain même que si on ne connoissoit rien de ce qui regarde la nature de l'être simple, on ne connoîtroit point non plus celle de l'être composé.

PROPOSITION II.

Il faut néanmoins reconnoître de la différence entre la connoissance que nous avons des modifications des esprits, & celle que nous avons des modifications de la matiere. La connoissance que nous avons de la matiere, contient totalement en elle-même les connoissances des cercles, des quarrés, & des autres modifications de la matiere qui dépendent de sa divisibilité ; au lieu que la connoissance que nous avons de l'essence des esprits, ne contient point totalement la connoissance des nouvelles modifications qu'on peut ajouter aux esprits.

La raison de cette différence est évidente : c'est que comme la matiere contient entierement tout l'être de ces figures quarrées, rondes, &c. que pour faire ces figures, il ne faut point produire un nouveau degré d'être, mais diminuer de cette vaste étendue qui est présente, à peu

près

près comme on taille un habit du milieu d'une grande piéce d'étoffe, en coupant & en tranchant de toutes parts ce qu'il y a de trop : de même aussi, lorsqu'on connoît une matiére d'une vaste étendue, pour connoître les figures, il n'est pas nécessaire de connoître un degré d'être nouveau, mais il suffit de faire attention que cette matiére est divisible, & qu'on peut en taillant de tous côtez en couper un quarré ou un triangle : par conséquent la connoissance de cette vaste matiére contient celle des figures ; il ne faut que faire attention que cette matiére est ainsi divisible. Au lieu que, comme les esprits acquiérent leurs modalités en acquérant de nouveaux degrés d'être, il est nécessaire, pour connoître ces modalités, d'acquérir la connoissance de ces nouveaux degrez. Ainsi la connoissance que l'on a de l'essence des esprits, quelque attention qu'on y fasse, ne produira pas toute seule la connoissance de ces modalités.

Un aveugle, par exemple, n'a jamais eu la sensation des couleurs ; cette sensation est un être de plus que ce qui est dans l'esprit de cet aveugle ; quand même cet aveugle connoîtroit tout ce qui est dans son esprit, quelque attention qu'il fit sur cette connoissance, il ne découvriroit que l'être qui s'y trouve actuellement & non ce nouveau degré d'être qui n'y est pas : & pour connoître ce degré d'être nouveau, il faudroit un degré de connoissance tout nouveau.

Cette vérité est si certaine que je la découvre sensiblement moi-même. Je me représente telle figure qu'il me plaît dans la matiére, je la conçois moi-même, il n'en est point de si bizarre & de si extraordinaire que je n'imagine ; il ne m'en coute que de vouloir faire attention sur les maniéres dont la matiére peut être divisée ; au lieu que je fais mille efforts inutiles, je me tue de faire attention sur ce que je connois, pour me donner la sensation d'un fruit de l'Amérique ; jamais je n'y réussirai : cette sensation est un être tout nouveau, & il me faut, outre toutes mes réfléxions, un degré de connoissance tout nouveau pour y atteindre. CHAP. VII.

D'où je conclus que la connoissance que nous avons de l'essence des esprits ne contient point totalement la connoissance de toutes leurs modalités possibles ; rien n'empêche même qu'il n'y ait des modalités actuelles que nous ne connoissions point. Le péché originel peut bien nous avoir enlevé de ces connoissances, mais au moins nous en reste-t'il toûjours ; & il ne faut point s'imaginer que ce que nous en avons soit moins évident, & que ce soit une connoissance d'une autre espece que celle que nous avons de la matiére ; il n'y a nulle nécessité, & il y a de grands inconvéniens à admettre deux especes de connoissance, comme nous le dirons dans la suite.

PROPOSITION III.

En connoissant l'intelligence souveraine, nous connoissons les intelligences bornées.

Nous avons montré qu'en connoissant cet être infini & immense, qui est le principe & l'archétype de l'étendue corporelle, nous connoissons l'étendue créée ; donc en connoissant aussi une intelligence infinie, nous pouvons connoître, & nous connoîtrons en effet, si nous y faisons attention, les esprits crées & finis.

Il est certain que la connoissance que nous avons de l'esprit, est la connoissance d'un objet infini, & non seulement infini, mais infiniment infini. Rentrons en nous-mêmes, & éxaminons l'objet de cette connoissance.

Quelque connoissance que vous me donniez, si vaste & si profonde qu'elle puisse être, j'en conçois une au dessus de

Sect. III.

celle-là, & une autre qui enchérit encore; en sorte que je vais toûjours croissant sans repos, sans mesure, & sans jamais arriver à un terme, parce que je conçois une intelligence infinie en toute maniére, qui par conséquent surpasse toute connoissance donnée. Aussi est-il vrai que nous ne connoissons le fini qu'en connoissant l'infini, l'imparfait qu'en connoissant le parfait. J'ai donc l'idée d'une intelligence infinie & souverainement parfaite; mais en connoissant cette intelligence infinie, je connois aussi divers degrez, selon lesquels elle peut être participée. Je conçois qu'une intelligence d'une infinité de degrez peut être participée, comme 3. 4. comme 10. & par là je connois les intelligences créées. Lors donc que je connois l'esprit, l'objet immédiat de ma connoissance est une intelligence souverainement infinie, c'est Dieu même; & par l'entremise de cet objet immédiat, je connois les intelligences finies & imparfaites.

Au fond rien n'empêche que par l'infini je connoisse le fini, & par le parfait l'imparfait, par le plus le moins. Donc en connoissant l'intelligence souveraine (& personne ne doute que nous ne la connoissions d'une maniére très évidente) on connoît aussi quelque chose de l'essence des esprits créés: & si la connoissance que nous avons de cette intelligence souveraine, étoit plus étendue & plus parfaite, nous pourrions aussi connoître plus parfaitement les esprits créés. Je n'insiste pas plus long-tems sur cette proposition, ce que nous avons dit touchant la connoissance que nous avons des corps en fait la preuve.

Theoreme.

Nous avons besoin du secours de Dieu pour avoir la connoissance que nous avons des esprits, & pour avancer dans cette connoissance par rapport à la premiére connoissance des esprits: c'est une vérité indubitable par tout ce qu'on a dit dans les chapitres précédens; car comment nous y prendrions-nous pour nous représenter quelque chose de l'esprit, si auparavant nous n'en avions quelque connoissance?

Par raport à une connoissance plus avancée & qui fait du progrès, je me sers de ce que j'ai montré dans la 2. proposition, qui est que, comme de nouvelles modalitez de l'esprit ajoutées aux anciennes font de nouveaux degrés d'être; pour avancer dans la connoissance des esprits, il faudroit de nouveaux degrés d'être. Or notre esprit tout seul ne se donnera pas la connoissance de ces nouveaux degrés d'être. Car comment réussira-t'il à les représenter au juste? Comment ne prendra-t'il pas l'un pour l'autre, s'il ne les connoît déja auparavant? D'ailleurs, connoître de nouveaux degrés d'être, c'est avoir de nouvelles connoissances qu'on n'avoit point; & de nouvelles connoissances sont elles-mêmes de nouveaux degrés d'être qu'on n'avoit point: or notre esprit tout seul ne se donnera point de nouveaux degrez d'être qu'il n'avoit point, comme on l'a dit tant de fois: donc, &c.

Cette vérité si constante & si indubitable à quiconque veut y faire attention, paroît opposée, non seulement à certains préjugés grossiers, mais encore à une maniére de raisonner assez ordinaire. Car dira-t'on l'esprit est intelligent & intelligible, il est présent & proportionné à lui-même, il n'a donc qu'à se contempler lui-même, sans avoir besoin d'autre secours pour se connoître.

Cependant ce raisonnement est si foible, qu'outre ce que nous venons de dire, il n'y a qu'à consulter notre propre expérience pour en démontrer le faux. Si l'esprit se suffisoit à lui même pour se connoître; si pour appercevoir ce qui est en nous,

Digitized by Google

nous, nous n'avions qu'à ouvrir, pour ainsi dire, les yeux de notre ame, qui nous empêcheroit de nous connoître parfaitement, de nous connoître sans peine & sans étude, de nous connoître avec l'évidence la plus brillante ? En vain allégueroit-on, que le péché a obscurci notre esprit, & qu'il y a répandu d'épaisses ténébres ; où sont-elles ces ténébres, si notre ame est sa lumiere à elle-même, si toutes ses richesses nous sont exposées sans cesse en spectacle, & si nous n'avons qu'à ouvrir les yeux pour les considérer ? Plus de sueurs, plus de travaux pour métaphysiquer sur les opérations de l'entendement & de la volonté, sur leur proportion & sur leur étenduë ; plus de perplexités, plus de doutes sur la situation de notre ame ; plus d'incertitude si nous sommes dignes d'amour ou de haine, si nous avons consenti à une tentation importune ; ou si nous l'avons rejettée avec une constante fidelité. Tout est à découvert, tout est sans voile, il n'y a ni profondeur, ni replis cachés ; point de distinction même entre les hommes ; les savans, les ignorans ; les forts, les foibles ; tous en ce point sont égaux & de niveau ; qu'ils ouvrent les yeux de l'ame, qu'ils veuillent se connoître, qu'ils déterminent encore, si l'on veut, un secours versatile, qu'ils fassent venir un concours toujours présent & disposé au premier signal ; ils n'ont qu'à vouloir, & sur le champ ils verront toute leur ame d'une vuë plus distincte & plus pénétrante qu'ils ne voient les étoiles & le soleil. Car il y a plus de distance & moins de proportion entre nous & les astres du firmament, qu'il n'y en a entre nous & nous-mêmes. Qu'on mette donc à l'épreuve un tel systeme, & qu'on en juge par l'essai.

Ce n'est point par la métaphore des yeux ouverts qu'on doit juger de la maniere dont se forment en nous les connoissances pour avancer en connoissances ; il faut de nouveaux degrés d'être, & Dieu nous fait opérer les connoissances nouvelles en nous faisant mettre en œuvres celles que nous avons, & en nous ajoutant ce qui nous manque. CHAP. VII.

PROPOSITION IV.

Non seulement nous connoissons, mais nous connoissons que nous connoissons, nous connoissons nos propres connoissances.

Ces sortes de connoissances, par lesquelles nous connoissons nos connoissances, s'appellent connoissances réfléchies, comme les autres s'appellent connoissances directes. Je connois Dieu, je connois en Dieu quelque chose de l'essence de l'esprit ; je connois aussi l'étenduë ; mais outre cela je connois que je connois toutes ces choses.

PROPOSITION V.

La connoissance par laquelle je connois que je connois, a pour objet immédiat ma connoissance même.

Ou cette connoissance réfléchie a pour objet immédiat ma connoissance même, ou elle a pour objet l'intelligence suprême, par le moien de laquelle je connoîtrois ma connoissance. Or elle n'a point pour objet immédiat cette souveraine intelligence. Car en connoissant Dieu, qui est l'intelligence souveraine, je connois bien quelque chose des intelligences créés parce que je voi qu'il peut y avoir des intelligences inférieures à Dieu, & qui n'aient que certains degrés d'intelligence ; mais je ne connois point par cela seul ni que ces intelligences éxistent, ni qu'il y en ait une qui soit la mienne. La connoissance que j'ai de Dieu comme principe & archétype de l'étenduë corporelle, me découvre seulement l'essence de l'étenduë, mais nullement son éxistence : & ce n'est qu'en raisonnant sur les sensations corporelles

Digitized by Google

Sect. III. relles que je conclus qu'il éxiſte des corps. De même, la connoiſſance que j'ai de l'intelligence ſuprême, me découvre bien qu'elle peut être participée en diverſes maniéres, & par là me fait connoître les eſprits bornés, mais ſeulement quant à leur poſſibilité & à leur eſſence, & nullement quant à leur éxiſtence : leur éxiſtence actuelle n'eſt point renfermée dans cette vûe.

Lors donc que je connois ma connoiſſance comme éxiſtante, & comme mon être & mon action, cette connoiſſance réfléchie a un autre objet que la ſouveraine intelligence ; elle a pour objet ma connoiſſance même directe. Et il faut remarquer que par cette connoiſſance réfléchie je connois, non ma connoiſſance en général, mais que je connois que ma connoiſſance directe & ma connoiſſance de cette connoiſſance ne ſont qu'un ſeul & même être, enſorte que je connois, & que c'eſt moi qui connois, & que c'eſt moi qui connois que je connois.

Proposition VI.

Si cette connoiſſance réfléchie n'a point Dieu pour objet immédiat, elle l'a au moins pour objet médiatement. Par cette connoiſſance réfléchie je connois ma connoiſſance directe, & ma connoiſſance directe a Dieu pour objet, ſoit Dieu en lui même, ſoit Dieu comme principe & archétype des créatures : ainſi par cette connoiſſance réfléchie, ſi je ne connois pas Dieu immédiatement, au moins je connois que je connois Dieu : & par là on voit comment cette connoiſſance ſe réunit & rentre dans la connoiſſance de Dieu.

Il y a même encore ſur cela un autre retour qu'il eſt bon d'expliquer en un mot. C'eſt que par cette connoiſſance réfléchie, je connois quelque choſe de ce qui eſt en Dieu : car par cette connoiſſance réfléchie je connois une connoiſſance, qui eſt un être ſpirituel. Il eſt vrai que c'eſt un être bien pauvre, bien miſérable, bien imparfait, &, pour tout dire en un mot, c'eſt mon être. Cependant tout ce que j'ai d'être & de perfection, Dieu qui eſt l'être des êtres, le poſſede, mais d'une maniére infinie, ſupérieure, & ſuréminente. Je ſuis connoiſſant, mais Dieu l'eſt à l'infini. Comme donc nos connoiſſances ſe recourbent & ſe replient l'une ſur l'autre, ou plûtôt que nos connoiſſances, ſoit directes, ſoit réfléchies, ſe communiquent l'une à l'autre, & font le même être, je puis dire, en connoiſſant l'intelligence ſouveraine, que moi, intelligence inférieure, je participe à certains degrez d'intelligence, dont je connois qu'elle poſſede le comble ; comme auſſi en voyant mon intelligence, que Dieu poſſede le comble de l'intelligence dont je voi en moi des écoulemens & quelques degrez très imparfaits.

Mais n'oublions pas que la connoiſſance que j'ai de mon intelligence, ſi je n'avois qu'elle, ne me donneroit jamais ſeule la connoiſſance d'une intelligence ſouveraine ; car le moins ne donne pas tout ſeul le plus, & l'effet ne ſurpaſſe jamais ſa cauſe totale & unique.

Proposition VII.

Connoître plus, connoître qu'on connoît, c'eſt plus que de connoître ſimplement ſans connoître que l'on connoît ; ou, pour parler un autre langage, la connoiſſance réfléchie ajoute à la connoiſſance directe.

Cette propoſition eſt évidente ; car la connoiſſance réfléchie ajoute la connoiſſance d'un objet de plus qui eſt la connoiſſance de ma connoiſſance ; enſorte que ma connoiſſance directe eſt l'objet de cette connoiſſance réfléchie. Ce ſeroit ici le lieu de diſcuter, ſi quelquefois l'une de ces con-

Digitized by Google

connoissances est sans l'autre, mais nous en traiterons ailleurs en parlant des habitudes, & nous apporterons de fortes raisons pour montrer que les habitudes de connoissances sont de vraies connoissances qui persévérent en nous : & comme nous n'appercevons pas toujours ces connoissances, il est aisé de conclurre, comme nous le dirons plus amplement, qu'il reste dans notre ame des connoissances auxquelles nous ne faisons pas actuellement réflexion ; comme il y a des amours habituels qui demeurent en nous sans que nous nous en appercevions. Qu'il y ait en nous des amours habituels qui persévérent, c'est ce qui paroît conforme aux principes de la religion : or si les amours restent dans notre cœur, il faut bien que les connoissances y restent aussi, puisque l'amour n'est point sans connoissance. Mais nous parlerons de ceci ailleurs.

Proposition VIII.

Nous connoissons nos connoissances, mais nous connoissons de plus la connoissance par laquelle nous les connoissons. Ne craignons point ces retours & ces replis dans un être qui se recourbe sur lui-même sans repos & sans mesure. Une connoissance qui seroit destituée de ce caractere, & à laquelle il manqueroit quelqu'une de ces réfléxions, n'auroit pas sa perfection entiere.

En quoi il me semble qu'on trouve dans l'esprit une double maniere de se connoître. Il se connoît en Dieu, il se connoît aussi en lui même. Il connoît sa nature intelligente en Dieu par sa connoissance directe, par laquelle il connoît l'intelligence souveraine ; & il la connoît en lui-même par sa connoissance réflechie, par laquelle il connoît sa propre connoissance.

C'est ce qui nous découvre dans l'esprit un admirable caractere de simplicité & de grandeur. Chap. VII.

De simplicité, puisqu'il est impossible que des êtres aussi réellement distingués que le sont les parties de la matiere, se communiquent ainsi l'un à l'autre dans fond le plus intime de leur être.

De grandeur, puisque l'esprit va, pour ainsi dire, au-delà de ce qu'il est. L'une de ses connoissances à l'autre pour objet ; l'une ressemble à l'autre : & ces connoissances se réunissent dans un seul être, mais un être qui équivaut à plusieurs, un être dans lequel il se fait une espece de regard entre lui & lui-même, entre lui qui se contemple lui-même, & lui qui contemple celui par qui il est contemplé ; il est & le spectateur & le spectacle, mais un spectacle vivant, qui est aussi le spectateur de celui à qui il est en spectacle : & comme s'il y avoit de la différence entre lui & lui-même, on y trouve des rapports réciproques & des communications mutuelles.

Theoreme.

Nous avons besoin d'une opération prédéterminante pour toutes nos connoissances réfléchies.

Nos connoissances réfléchies sont celles par lesquelles nous connoissons nos propres connoissances. Or ce que nous avons exposé dans notre théoreme qui a précédé, montre très-clairement que nous ne le faisons pas seuls, & que le secours que Dieu nous donne, n'est pas indifférent & fléxible selon notre volonté, parce que nous connoîtrions nos connoissances bien mieux que nous ne les connoissons. Dailleurs, pour de nouvelles reflexions, il faut de nouveaux degrés d'être, & c'est à Dieu à nous les donner.

Aux raisons alleguées dans ce théoreme j'ajoute encore la suivante. Si l'esprit se donnoit tout seul ses réflexions, ou si,

Digitized by Google

Sect. III. pour se les donner, il n'avoit besoin que d'un secours de Dieu versatile, & dont il disposeroit, il seroit maître d'augmenter ses réfléxions.

La conséquence paroît certaine ; car si c'étoit l'esprit qui en différens momens se donnât seul la connoissance de la connoissance A. & de la connoissance B. C. D. il faudroit que l'esprit contînt tout seul toutes ces réflexions : or, s'il les contenoit tout seul & toutes entieres, qui l'empêcheroit de se les donner toutes à la fois ? Bien plus, s'il les contenoit, il les auroit actuellement : contenir une connoissance : c'est connoître ; il connoîtroit donc actuellement, & en un seul moment il feroit réflexion à tout.

La même chose arriveroit, s'il n'avoit besoin que d'un secours qui ne fût pas prédéterminant, mais qui au contraire fût déterminé par la volonté. On n'auroit qu'à vouloir penser en même-temps & à la connoissance A. & à la connoissance B. & à la C. & à la D. Dieu sans doute donneroit son secours ; car, selon le système, il s'est fait une loi de le donner à la créature lors qu'elle veut & qu'elle se détermine.

Diroit-on que Dieu refuseroit son secours, parce qu'on voudroit trop faire à la fois ? Mais encore qu'arriveroit-il, si absolument la créature vouloit tout à la fois penser également à A. B. C. D. &c. ? Lui donneroit-il seulement la pensée vers A. non vers B. ? Mais elle veut autant B. que A. & c'est à elle à déterminer. Lui donneroit-il la pensée B. ? Mais elle veut autant A. que B. & autant C. & autant D. Il faudroit donc qu'il les lui donnât toutes alors, ou qu'il ne lui en donnât aucune. Or il est contre toute expérience que dans le moment même qu'on veut & qu'on se détermine à penser, on ne pense plus absolument à rien ; il arrive bien qu'on est distrait ; & au moins pense-t-on à l'objet de la distraction : mais ne penser absolument à rien, c'est ce qui n'arrive pas, & sur tout au moment auquel on se détermine à penser.

Si donc l'opération de Dieu étoit déterminée par l'homme, ou qu'il fût seul à se donner ces réflexions, il seroit le maître de se les augmenter, en sorte qu'au lieu de ces vues courtes & de ces réflexions bornées, il en auroit d'infinies ; tout à la fois il penseroit à tout, & il y penseroit sans peine ; son attention pour être partagée, n'en seroit ni moins vive, ni moins distincte ; il ne seroit point obligé de se distraire d'une pensée pour s'appliquer à l'autre ; & à force d'étendre de plus en plus ses réflexions soit par lui-seul, soit avec un secours dont il disposeroit, il en viendroit au point de ne porter plus rien de caché en lui-même, & de penser à tout moment à tout ce qu'il auroit jamais connu.

Mais puisque l'esprit ne jouït point de ce privilege, on ne peut douter que ce ne soit Dieu qui lui partage sa mesure d'attention ; qui, en qualité de Dieu des esprits & d'arbitre souverain, le gouverne selon les décrets de sa providence ; qui tourne ses pensées & les remue, & qui en dispose en maître par une conduite aussi marquée par de tels effets, qu'elle est profonde & secrette dans ses desseins.

CHAPITRE VII.

Des Sensations.

LEs sensations touchent de trop près nos connoissances, pour ne point trouver leur place dans l'examen que je fais des mouvemens de mon ame par rapport à la prémotion.

PROPOSITION I.

Parmi les sensations que j'éprouve, j'en distin-

Digitized by Google

distingue de deux sortes ; les unes, qui ont rapport à la connoissance, comme la sensation de blanc, de rouge, de bleu, lorsque je voi des corps de cette couleur : d'autres qui ont rapport à l'amour, comme un plaisir, une saveur, une odeur : pour parler même plus correctement, je trouve dans une même sensation un double rapport, l'un à la connoissance, & l'autre à l'amour. Un son m'avertit du mouvement d'un corps ; & en cela il a rapport à ma connoissance : ce son est doux & agréable, & en cela il a rapport à l'amour.

Proposition II.

Les sensations sont des modifications de nos perceptions & de nos amours.

On peut avoir deux opinions sur les sensations : la premiere, qu'il y a dans l'ame trois sortes de modifications différentes & paralleles, connoissance, amour, sensation : la seconde, que les sentimens sont des dépendances de la connoissance & de l'amour, & que c'en sont l'appanage.

Cette derniere opinion me paroît préfréable à la premiére, en voici la raison. Lors que je voi une certaine étendue, par exemple, un triangle bleu, j'ai deux choses en moi, la perception de cette étendue triangulaire, & la sensation de couleur : ces deux choses, je ne les sépare pas l'une de l'autre ; je n'atribue point le bleu à un autre objet qu'à cette étendue triangulaire, je ne sens pas le bleu en général, mais je sens que c'est ce triangle qui est bleu. Or pourquoi est-ce à ce triangle que j'attribue ce bleu ; pourquoi cette sensation se termine-t-elle à cet objet ?

Rappellons ce que nous avons dit touchant la maniere dont nous connoissons l'étendue corporelle ; c'est en Dieu que nous l'appercevrons, & c'est Dieu même, comme principe & archétype de l'étendue corporelle ; c'est ce qu'on appelle l'étendue intelligible qui est l'objet immédiat de cette connoissance. Lors donc que nous appercevons cette étendue triangulaire, c'est Dieu en tant que principe & archétype du triangle qui se fait appercevoir à nous, c'est la portion virtuelle, s'il m'est permis d'user de ce terme, de l'étendue intelligible, qui répond au triangle, laquelle se montre à notre esprit : mais en même-temps qu'elle se montre, cette portion virtuelle, en même-temps que cet archétype du triangle se fait appercevoir, lui-même imprime dans notre esprit cette sensation de couleur. Ainsi en voiant cette étendue triangulaire, c'est elle-même que je voi bleue, parce que l'archétype même du triangle, qui est l'objet immédiat de ma perception, en me donnant cette perception, de triangle, me donne aussi lui-même la sensation de cette couleur. Par cette ouverture je comprens assez comment l'objet & le principe de la sensation & celui de la perception se réunissent ; mais il faut pousser plus loin. CHAP. VIII.

Cette perception de mon ame est un être ; cette sensation est aussi un être. Afin d'attribuer la sensation à la perception, la couleur bleue à l'étendue triangulaire que je connois ; il faut que ces deux êtres se réuniſſent. Or comment se réuniſſent-ils ? Sont-ce des degrés d'être paralleles qui ne dépendent point immédiatement l'un de l'autre, & qui soient dans l'ame à peu près comme la connoissance du cercle & l'amour de la tempérance ? Ou bien sont-ce des degrés d'être tellement dépendans l'un de l'autre, que l'un soit la modification de l'autre ? Si la perception du triangle & la sensation de couleur étoient deux degrés d'être indépendans & isolés, pour ainsi dire, nous ne sentirons pas en nous-mêmes la sensation de couleur, comme quelque chose d'uni à la perception du triangle, comme quelque augmentation

Digitized by Google

Sect. III.

d'être dont cette perception est revétue ; car, qu'on y prenne garde, c'est à certaines perceptions mêmes qu'on raporte certaines sensations, comme on en raporte d'autres à certains amours, au lieu qu'on ne raporte pas la connoissance du cercle à l'amour de la température.

Mais ce qui me paroît le plus fort sur cette matiére, c'est que cette sensation de couleur renferme en elle-même la connoissance même du triangle : car je ne voi pas le bleu en général, je voi un bleu étendu & terminé par trois lignes ; je voi un bleu qui n'est ni plus grand, ni moindre que le triangle. Cette sensation me fait donc connoître un triangle, elle suffit pour me le faire connoître : je ne puis l'avoir, cette sensation, sans le connoître. Il est vrai que, quand même je n'aurois pas cette sensation, je puis encore connoître un triangle : en fermant les yeux je ne laisse pas de le concevoir dans mon esprit, mais si je les ouvre & que j'aye cette sensation, je ne puis m'empêcher de connoître ce triangle.

Or si cette sensation ne contenoit la connoissance & la perception du triangle je pourrois, absolument parlant, avoir cette sensation sans en avoir la perception, par conséquent cette sensation contient en elle-même une perception du triangle ; par conséquent aussi cette sensation est une perception même du triangle, mais une perception modifiée & enrichie de quelque chose de nouveau.

Je croi que cette perception du triangle, qui est renfermée dans cette sensation, est la perception même du triangle qui étoit en moi avant que j'eusse cette sensation. Lorsque j'ai les yeux fermez, il y a en moi une perception d'une étendue triangulaire, & cette perception qui est un être, demeure toûjours en moi, comme nous le montrerons en parlant des habitudes. Que je vienne à ouvrir les yeux, & que je reçoive la sensation de la couleur bleue de ce triangle, comme cette sensation contient une perception de l'étendue triangulaire, il faut ou que ce soit la même perception que j'avois auparavant ; lorsque je me tenois les yeux fermés, ou que c'en soit une autre. Si c'étoit une autre perception toute nouvelle, j'aurois en même-tems dans mon ame deux perceptions de la même étendue triangulaire ; cette ancienne que j'avois, lorsque mes yeux étoient fermés, & qui me reste toûjours dans le fond de mon ame ; & cette nouvelle qui me seroit venue avec la sensation de couleur. Or cette double perception est fort inutile. Il est donc bien plus raisonnable de reconnoître que lorsque j'avois les yeux fermés, Dieu qui est le principe & l'archétype de l'étendue corporelle, me donnoit la perception toute nue de l'étendue triangulaire ; & que lorsque j'ai ouvert les yeux, il a continué de me donner la même perception d'étendue ; mais il me la donnée revétue, augmentée, rehaussée, enrichie de quelque chose de nouveau. Cette adition est la modification de la connoissance, c'en est le renforcement, le couronnement, la perfection ; car on ne peut douter qu'il ne soit plus avantageux d'avoir la perception d'un triangle & de plus la sensation de couleur, que d'avoir cette perception toute seule : & que plus même cette sensation est forte, plus elle est vive, plus aussi elle ajoute à la connoissance, & plus elle lui donne de relief.

Cette discussion nous montre, ce me semble, que nos sensations sont, non des connoissances simplement, mais des connoissances modifiées, amplifiées, teintes de quelque enduit nouveau.

L'être de l'amour peut recevoir, aussi bien que celui de la connoissance, des aditions, & des ornemens ; & ce sont ces aditions qui sont les sentimens.

Et

Digitized by Google

Et qu'on n'objecte point contre cette doctrine, que la connoissance nous est plus connue que le sentiment. Car, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, l'être de l'ame est de telle nature qu'on peut connoître une de ses modifications, sans connoître l'autre; ou sans la connoître aussi distinctement; parce que ces modifications étant des degrés d'être ajoutés l'un à l'autre, la connoissance que Dieu nous donne de nous-mêmes peut être assez étendue pour connoître certains degrés, sans l'estre assez pour connoître, ou pour connoître distinctement les autres degrés qui leur sont ajoutés. Ainsi il est très possible que nous ayons une connoissance plus distincte de notre connoissance, & que nous aions une connoissance moins distincte & plus confuse du sentiment qui est une adition faite à la connoissance.

Proposition III.

Je ne puis admettre dans l'ame deux sortes de connoissances totalement distinguées, dont l'une soit claire, évidente, capable de raisonnement, & qui aperçoive les propriétés de ce que l'on connoît; & l'autre ne soit point claire, point capable de raisonnement ni d'apercevoir les propriétés de ce qu'elle connoît; connoissance en un mot de pur sentiment. Il me paroît que toute connoissance est capable de raisonnement & susceptible d'évidence; soit une évidence prochaine & immédiate, soit une évidence de crédibilité, comme nous le dirons en parlant de la foi.

Une connoissance peut estre revétue de sentiment & en estre dépouillée. Que, lorsqu'elle en est revétue, on l'appelle connoissance de sentiment, je ne le trouve pas mauvais; mais qu'on admette une connoissance de sentiment qui soit dépourvue de la puissance de raisonner, d'apercevoir les propriétez de l'objet que l'on connoît autant que l'on connoît, j'avoue que je ne puis goûter cette prétention. Chap. VIII.

Il me paroît que toute connoissance, dès là qu'elle est connoissance, doit en avoir l'essence & les propriétés, & que c'en est une de pouvoir raisonner sur ce que l'on connoît, & en déduire les propriétés, au moins autant que l'on connoît. Je ne déduirai pas les propriétés d'un nouveau degré d'être qui ne sera point dans mon ame parce que je ne le connois pas. Il est possible que Dieu ne me donne point la connoissance de tous les degrés qui sont en moi. En fait d'esprits, nous l'avons montré. Comme leurs modifications sont des degrés d'être, on peut connoître l'un sans connoître l'autre: mais au moins, si Dieu me donne la connoissance de quelque degré d'être de mon esprit, je raisonnerai sur ce degré, j'en appercevrai les propriétés, & je les appercevrai évidemment, mon évidence ne pourra point aller au delà de cette connoissance; mais au moins elle subsistera; elle agira & se renfermera dans ses limites.

D'ailleurs, il me paroît certain qu'on ne peut point connoître un même être, sous une même raison d'être, par deux connoissances entiérement différentes & dissemblables. Car si l'une de ces connoissances étoit la connoissance de cette raison d'être, comme elle est; l'autre connoissance, totalement différente de celle-ci, seroit la connoissance de cette raison d'être, comme elle n'est pas; & par conséquent ce ne seroit plus la connoissance de cette raison d'être. Une ligne droite, entant que ligne droite, ne peut estre représentée que d'une maniére. Qu'on essaie de la peindre avec une couleur ou avec une autre, qu'on la représente plus longue ou plus courte, lorsqu'il s'agit de la représenter comme droite, il n'y a qu'une maniére, & cette maniére se retrouve toujours.

Sect. III.

jours semblable malgré toutes ces différences. De même aussi que la connoissance de telle raison d'être, soit accompagnée de sensation, ou qu'elle n'en soit point accompagnée, il faut toûjours, pour connoître cette raison d'être, que la même perception se rencontre. Il ne seroit donc pas convenable d'admettre deux sortes de connoissances d'un même degré d'être, dont l'une seroit une connoissance de pur sentiment, & l'autre une connoissance évidente, sur laquelle on pût déduire les propriétés de ce que l'on connoît.

Proposition IV.

Il paroît que toutes nos perceptions peuvent estre revétues de sentimens qui leur sont propres.

Il est certain que la perception que nous avons de la matiére, peut estre revétue de différens sentimens: c'est un être qui peut croître, estre augmenté & annobli. La perception des êtres spirituels, la perception d'une ame peut croître & estre modifiée de même: on ne voit rien qui y répugne. Si jamais nous n'avions eu que la perception toute nue de la matiére nous n'aurions aucune connoissance de cette multitude de sensations qui la modifient; jamais nous ne nous les serions représentées, parce que ce sont des degrés d'êtres nouveaux & des additions à cette perception toute simple. Pourquoi donc ne sera-t'il pas possible que la perception que nous avons maintenant des esprits, qui est si nue, si seche, si abstraite, soit mise un jour dans son lustre, & qu'elle soit revétue & ornée de tout cet appareil de sentimens? Ce ne seront pas des sentimens semblables à ceux que nous éprouvons par rapport à la matiére, nous ne verrons point l'ame colorée, nous ne la sentirons pas dure ou liquide: ces sentimens n'appartiennent qu'à la perception de la matiére: mais chaque perception a les siens; les modifications de l'une ne sont pas celles de l'autre.

Or les sentimens assortis à la perception de l'esprit, pour nous estre inconnus, en sont-ils moins réels? Nous sommes aveugles à l'égard de ces sentimens que nous ne connoissons pas, comme un aveugle est aveugle par rapport aux couleurs que nous connoissons. Il faudra nous donner des degrés d'êtres tout nouveaux, & pour les avoir, ces sentimens, & pour les connoître. Mais si les sensations que nous éprouvons par rapport à la matiére dont l'être est si brut & si pauvre en perfections; si ces sensations qui depuis le péché originel sont dans un état si imparfait, comme nous le dirons; si ces sensations néanmoins sont quelque chose de si divers, de si beau, de si interessant, que sera-ce des sentimens que nous aurons par rapport à un seul esprit, & plus encore par rapport à cette multitude d'esprits, dont le monde spirituel, cette vaste région des intelligences, est composée? Quel merveilleux état que celui où toutes ces modifications nous seront données & où la connoissance que nous avons des esprits, qui est maintenant comme un être inutile, une portion séparée de sa totale perfection, comme la premiére pierre & le fondement d'un édifice, lors, dis-je, que cette connoissance recevra ce magnifique accroissement & cette perfection inestimable!

Corollaire I.

De ces réfléxions je tire deux conséquences; la prémiere, que ce que nous connoissons maintenant, nous le connoîtrons de même dans le Ciel; même perception des corps, même perception des esprits; la perception est une, ainsi elle persévere toûjours la même. Qu'on ferme les yeux, ou qu'on les ouvre; qu'on dor-

Digitized by Google

dorme, ou qu'on veille; qu'on soit mort, ou vivant; ce qu'on connoît une fois, on le connoîtra de la même maniere, on connoîtra plus d'objets, notre perception recevra des degrés d'accroissement; mais les degrés anciens ne seront pas détruits.

La seconde conséquence que je tire, c'est que ces mêmes degrés de connoissance que nous avons, seront revétus de sentimens qui leur conviennent, mais dont nous n'avons point d'idée : par rapport à la matiere, nous n'aurons plus certainement les sentimens attachés à la concupiscence & à l'amour déréglé des créatures. Ces sensations maintenant nous portent vers la terre, & non vers Dieu; rien de semblable ne convient à cet état d'une sainte félicité. Les sensations, s'il y en a par rapport à la matiere, seront pures & nous porteront à Dieu. Par rapport à l'esprit, nous en aurons aussi des sentimens qui répondront à la haute connoissance qui nous en sera donnée; maintenant ces sentimens nous sont inconnus, l'œil n'a point vû, l'oreille n'a point entendu, l'esprit de l'homme ne conçoit rien de semblable à ce que Dieu prépare à ceux qui l'aiment.

Corollaire II.

Cet accroissement de sentimens ne laisse pas de faire une assez grande différence par rapport à nos connoissances. Il y a certaine connoissance qu'on appelle *vue*, & une autre à laquelle on ne donne point ce nom. J'examine donc quelle différence il y a entre connoître sans *voir*, & connoître de cette connoissance qu'on appelle une *vue*.

Ordinairement les noms & les notions communes ont pris leur origine dans les objets sensibles. Je me trompe fort si cette division de connoissance ne vient point de cette source; car je trouve que lorsqu'on a une connoissance de la matiere jointe à une sensation de couleur, on dit que c'est *voir* : au contraire, quand les yeux fermés, on médite sur une figure, on appelle cela ne le point voir. Dans ces deux situations néanmoins il est certain que l'on connoît la matiere; dans toutes les deux on en a la perception : toute la différence vient donc de la sensation qu'on a de plus dans l'une que dans l'autre. CHAP. VIII.

Maintenant que nous ne connoissons les esprits que par une perception assez vuide de sentimens, nous les connoissons sans les voir; mais quand cette plenitude de sentimens nous sera donnée, nous les verrons plus à découvert que nous ne voions les corps; nous les entendrons, nous les toucherons, pour ainsi dire; car nous n'avons pas besoin pour cela ni de globules matériels qui frappent les yeux du corps, ni de membranes, ni de fibres, ni de tendons. Ce ne sont pas ces parties de matiere grossieres & massives, ou plûtôt aveugles elles-mêmes & sans sentimens, qui nous donnent les sensations que nous avons maintenant par rapport à la matiere : elles ne donnent pas ce qu'elles n'ont pas, ce ne sont que des instrumens & des occasions vuides de force & d'efficace. Ce qui nous avertit de la présence des corps, ce sont des sensations que Dieu nous imprime; c'est par ces sensations que notre ame voit, qu'elle manie, pour ainsi dire, qu'elle savoure. Quand donc Dieu nous donnera ces admirables sentimens par rapport aux esprits, pourquoi ne les verrions-nous pas d'une vue plus vive, plus perçante, plus intime? Pourquoi ne les aurions-nous pas sous les yeux, sous la main? Pourquoi leur présence ne seroit-elle pas plus sensible, plus vivante, plus rayonnante, que n'est celle de cet amas de poussiere qu'on appelle soleil, qui lance à peine sur nous quelques traits d'une languissante lumiere au milieu des ombres de la mort qui nous environnent.

Pro-

Sect. III.

Proposition V.

Comme les diverses perceptions peuvent être revêtues de sentimens différens, de même aussi les autres mouvemens de l'ame.

Il n'en est point qu'on ne conçoive susceptible d'accroissement de ce côté là.

L'amour des créatures avec lequel nous naissons, cette concupiscence qui excite en nous des mouvemens indélibérés, a les siens, comme nous le dirons ailleurs.

L'amour divin en a aussi qui lui correspondent : il a ses goûts & ses douceurs, outre le fonds de bonheur, qu'il y a à aimer Dieu.

Le péché a ses amertumes, ses rigueurs, ses peines, que Dieu suspend au moins en partie pendant cette vie par des desseins de bonté & de miséricorde.

Proposition VI.

La même connoissance peut avoir plus ou moins de sentiment. Outre que nous l'éprouvons en nous-mêmes, c'est que la même perception peut être sans aucun sentiment ; elle peut être avec un sentiment très-fort : or entre ces deux extrémités il y a divers degrés, dont par conséquent la même perception est susceptible.

Proposition VII.

Non seulement chaque perception est susceptible de sentiment, mais chaque degré de perception l'est aussi.

Les sentimens que nous avons par rapport à la matiere, ne regardent gueres que la surface extérieure ; nous ne voions pas sa profondeur ; cependant nous l'appercevons par notre esprit. Que seroit-ce donc, si la perception de cette profondeur étoit revêtue de sentiment ?

La perception de la surface, même de la matiere, renferme la perception d'un nombre infini de parties ; & pourquoi nos sensations ne pourroient-elles pas se multiplier comme ces parties ? La brûlure, plus que toutes les autres impressions corporelles, atteint les petites parties de notre corps : elle coupe, elle déchire, elle brise ; mais ces petites parties auxquelles elle réduit notre corps, ces parties qui à cause de leur petitesse échapent même à l'action du feu, & qu'il n'est ni assez fort ni assez aigu pour rompre & pour séparer, ces petites parties sont plus que des montagnes en comparaison de celles dans lesquelles notre corps est divisible, puisqu'il l'est à l'infini. Si donc l'impression du feu est si terrible, à cause que nous avons autant de sensations qui nous tourmentent, que de petites parties endommagées, à quel point ne conçoit-on pas qu'en pénétrant plus intimement, on pourroit faire monter la douleur ? Si les sensations douloureuses peuvent être poussées si loin, pourquoi n'en seroit-il pas ainsi des sentimens agréables ! Quel être que celui de notre ame ! qu'il est admirable ! qu'il est vaste ! qu'il est étonnant ! Non-seulement il peut croître en degrés de connoissance & d'amour, mais chaque degré de connoissance & d'amour, demeurant de même, peût être revêtu d'une multitude inconcevable de modifications qui l'affectent, qui se rélevent, qui l'enrichissent.

Proposition VIII.

On a supposé dans tout ce chapitre que les sensations étoient des êtres, & la chose est assez évidente par elle-même.

Mais ce qu'il est nécessaire de remarquer, c'est que toutes les sensations n'ont pas un être égal. Il y en a qui ne sont que des diminutions & des retranchemens ; par exemple, un moindre son est la diminution d'un plus fort. Cependant ces sentimens qui se font par diminution d'autres plus considérables, supposent toujours

un

Digitized by Google

un certain degré d'être : ceci est commun à tous les mouvemens de l'ame. La connoissance d'un demi-cercle se fait par le retranchement de l'autre moitié du cercle ; cependant la connoissance d'un demi-cercle est toûjours un certain degré d'être.

C'est que, généralement parlant, un être simple ne peut changer réellement qu'en acquérant de nouveaux degrés d'être, ou en perdant de ses anciens degrés. Sa connoissance peut donc perdre certains degrés, elle peut perdre de ses degrés d'étendue, elle peut perdre de ses sensations, en un mot, comme tout son être est susceptible de degrés, elle peut faire des pertes dans tout son être. Cet état de perte suppose toûjours un être dans l'ame, mais un être plus ou moins tronqué, mutilé, pauvre en perfections. Les différens états de cet être sont ses diverses modifications : toutes suppoſent un être réel, quoique quelques-unes se fassent par retranchement des autres. Cet éclaircissement me doit servir pour toûjours, afin de me parer de certaines difficultez qui pourroient s'élever contre les principes établis ; elles tombent par cette remarque.

Theoreme.

La matiére des sensations fournit une nouvelle preuve en faveur de la prémotion physique. Si notre ame est si riche en force & en autorité, si la fabrique de ses pensées & de ses amours est toute d'elle, ou si elle n'a besoin que d'une grace versatile, ou d'un concours concomitant, c'est à dire d'un secours qui est à son égard ou comme un instrument toûjours sous sa main, ou comme une aide qu'elle appelle à son gré : si donc l'ame a tant d'autorité & de force, que ne se procure-t'elle des sensations agréables, & plus agréables jusques à l'infini ? Que ne se donne-t'elle des concerts de sons harmonieux, sans avoir besoin de voix & d'instrumens ? Que ne se remplit-elle de la plus brillante lumiére & des couleurs les plus voiantes & les plus merveilleuses ? Que ne s'éxerce-t'elle dans ces sortes de productions ? Que n'épanouit-elle son être si fécond & si riche ? Que ne fait-elle cesser ses douleurs si aigues & si incommodes ? Elle réussira en tout cela au moment qu'elle se déterminera, si c'est elle qui le fait seule, ou si elle le fait avec un secours qu'elle détermine. Chap. VIII.

Car pourquoi ne le feroit-elle pas à l'égard des sensations, si on la suppose assez forte pour le faire à l'égard de ses amours & de ses pensées ? D'où vient cette différence, quel en est le principe & la source ? Est-ce par ce qu'il faut se donner de nouveaux degrés pour avoir ces sensations ? Mais pour augmenter en amour & en connoissance, ne le faut-il pas aussi ? Si elle seule, ou avec un secours dont elle est maîtresse, elle réussit à augmenter son être en degrés de connoissance & d'amour, pourquoi ne réussiroit-elle pas à l'augmenter en degrés de sensation ? L'un est-il plus difficile que l'autre ? Si elle forme son action avec un si grand empire, pourquoi ne la modifieroit-elle pas de même ?

La différence est claire dans le systeme d'un secours prédéterminant, on peut la montrer sans beaucoup de frais. Dieu opére non seulement ce qu'il veut, mais encore comme il le veut ; il nous prédétermine à produire librement nos pensées & nos amours ; il fait qu'en cela nous agissons parce que nous le voulons délibérément, & que dans l'instant même que nous agissons, nous avons un pouvoir réel de ne pas agir, comme nous le disons ailleurs : au lieu que Dieu met en nous certains sentimens & des mouvemens indélibérés, à l'occasion néanmoins de quelque impression corporelle, sans que nous

Digitized by Google

le voulions délibérément, & lors même que nous le voudrions le moins. Ainsi il y a certaines choses que Dieu fait naître dans notre ame indépendamment de notre consentement & d'une volonté délibérée; d'autres qu'il fait naître avec délibération; & par là quoique Dieu opere pour tout, on voit qu'il y a de la différence entre les sentimens indélibérés & les actions libres.

Corollaire.

Je ne dois point oublier de marquer ici, que les vérités établies, tant en ce chapitre que dans les autres de cette section, nous offrent une preuve bien sensible & bien intérieure de l'éxistence de Dieu & de la création. Car qui peut douter, & ne l'éprouvons-nous pas à tout moment, que nos modifications, nos pensées, nos amours; nos sensations, changent & se diversifient en mille manieres? Or notre ame ne peut changer sans acquérir ou perdre quelque degré d'être, & elle ne se donne pas toute seule ces degrés qu'elle n'a pas; comme on l'a démontré: il y a donc un Dieu qui domine sur elle & qui les lui donne.

Ces nouveaux degrés d'être que l'ame acquiert, ne se forment point par un arrangement & par une combinaison de parties, ni par la composition de l'être qu'elle avoit; il y faut du neuf. Or sur quel pied les impies pourront-ils contester la création primordiale de tous les êtres du monde, si on leur montre des productions de degrés d'être tout nouveaux?

CHAPITRE IX.

De la Réunion de nos connoissances.

NOs connoissances, quoique différentes, se réunissent dans un certain point: & ce point d'unité qui les rassemble toutes, nous découvre encore leur dépendance de la prémotion physique. Terminons par là nos recherches touchant la connoissance.

Proposition I.

La connoissance est un être, comme on l'a montré ailleurs; c'est un être qui est en nous, un être qui est réellement, &, si l'on peut le dire ainsi, physiquement nôtre être.

Theoreme.

Il faut une prémotion physique pour former nos connoissances.

Demonstration.

Un esprit qui a déja une prémiere connoissance, ne peut s'en donner une nouvelle sans augmenter l'être de son esprit: or il est absurde de dire, qu'un esprit augmente son être sans la prémotion divine; c'est-à-dire, que cet esprit se donne un second degré d'être, un troisiéme, un quatriéme, qu'il s'en donne jusqu'à l'infini, sans que Dieu produise & détermine ces degrés d'être, lui qui a formé le prémier.

Ceux qui traitent de la vérité de la religion chrétienne, ont fort bien montré, que, si la matiere étoit être par elle-même, elle ne seroit point bornée, qu'elle devroit être souverainement parfaite; & il est impossible de donner atteinte à ce raisonnement, quelques chicaneries qu'on y oppose. Peut être dans la suite trouvera-t-on occasion de les détruire, ces fausses objections. Ne peut-on pas ici dire la même chose, si l'esprit se donnoit & s'augmentoit son être sans la prémotion de Dieu? Qu'est-ce qui le borneroit? Qu'est ce qui l'empêcheroit de croire à l'infini, & de se donner autant d'intelligence qu'en a l'intelligence souveraine? Ceci démontre la prémotion, mais ne détruit

truit pas l'activité de l'esprit, comme on le montrera dans la derniére section.

Proposition II.

Plus ou moins de connoissance est plus ou moins d'être.

Demonstration.

Chaque connoissance est un être, selon la proposition précédente: donc plus ou moins de connoissance est plus ou moins d'être.

De plus, pour connoître la nature de l'esprit, il ne faut pas le comparer avec le néant; car on ne conçoit point le néant, & l'on ne peut découvrir la nature de l'esprit, par ce qui n'est point intelligible par soi-même. C'est avec l'être infini, qui est la source & la mesure infinie de tous les êtres qu'il faut comparer notre esprit. On ne peut douter qu'une connoissance infinie ne soit un être infini: donc plus ou moins de connoissance est plus ou moins d'être, c'est une participation plus grande ou moindre de cet être souverain, qui est infiniment participable, & qui peut toûjours donner & communiquer, sans jamais s'épuiser ni s'appauvrir.

Proposition III.

Une connoissance nouvelle ajoutée à un autre est un même être augmenté de quelque degré.

Demonstration.

La connoissance A. plus la connoissance B. est un être, plus un être, comme on l'a dit tant de fois, c'est un être ajouté à un autre être. Or il ne peut y estre ajouté qu'en deux maniéres, ou comme un être séparé de l'autre, tel que dans les nombres, un ajouté à un autre un; ou comme un nouveau degré d'être ajouté dans le même sujet, ensorte que ce soit le même être augmenté de quelque chose. La simplicité de l'esprit ne permet pas le premier: donc, &c. Cette proposition est nécessaire pour découvrir la maniére dont on peut dire que notre esprit est métaphysiquement composé. CHAP. IX.

Proposition IV.

Toutes nos connoissances se réunissent dans un certain point.

Demonstration.

Il faut que dans tout être simple il y ait toûjours un point, dans lequel se réunisse tout ce que nous concevons comme des parties de cet être. Toutes les parties (pour user de ce terme impropre) d'un être simple tendent toutes à l'unité: or l'esprit est un être simple, & nos connoissances différentes sont comme des parties de cet être simple: donc, &c.

Proposition V.

Toutes nos connoissances se réunissent dans la connoissance de Dieu.

Toutes nos connoissances se réduisent à la connoissance de Dieu, à celle des êtres finis par rapport à leur essence & par rapport à leur éxistence: ce que nous connoissons de la matiére & de l'esprit, quant à leur nature & à leur propriété, c'est en Dieu que nous le connoissons.

L'éxistence des corps, nous ne la connoissons que par un raisonnement qui, comme nous l'avons expliqué, nous prouve qu'il faut bien que Dieu en ait créé, puisqu'il nous donne les sensations qu'il nous donne, cette connoissance est donc la connoissance du décret & de l'action de Dieu.

L'éxistence de notre esprit, nous la connoissons en connoissant nôtre propre connoissance; & cette connoissance se réduit à la connoissance de Dieu, parce qu'en connoissant notre propre connois-

Digitized by Google

Sect. III. sance, nous connoissons que nous connoissons Dieu : ainsi toutes nos connoissances se réunissent dans la connoissance de Dieu.

Il ne faut pas s'en étonner, puisque Dieu en qualité d'être des êtres contient éminemment en lui-même tous les êtres, & qu'en qualité de souveraine & premiére vérité il renferme toutes les vérités. Il n'est donc pas surprenant que les connoissances que nous avons des autres objets, se réunissent dans la connoissance de ce grand objet, qui en est le principe & le centre.

C'est même cette vérité qui nous fait sentir l'unité de notre esprit & sa distinction d'avec les autres esprits créés. Pourquoi la connoissance du corps qui est dans Pierre, & la connoissance de l'esprit qui est dans Paul, sont-elles deux êtres distingués ? Et pourquoi ces deux connoissances ne font-elles qu'un même être, lorsqu'elles sont dans le même esprit ? il est certain que chaque connoissance est essentiellement un degré d'être. Ces connoissances d'ailleurs ont un raport avec leur objet : si donc les objets de ces connoissances n'ont aucun point qui les réunisse, on a peine à concevoir comment ces deux connoissances se reuniront elles-mêmes ? Mais on le trouve, ce point qui réunit toutes les idées de ces objets, on le trouve dans l'être souverainement parfait. Ce n'est pas que cet être suprême contienne formellement tous ces objets ; qu'il soit corps, qu'il soit matiére, personne n'est assez fou ni assez impie pour le penser ; mais c'est qu'il contient les idées de tout ; c'est qu'il contient éminemment toutes choses dans son essence, qu'il est l'être immense, l'être sans restriction, qu'il est universellement être. Par conséquent toutes nos connoissances se réunissent dans la connoissance de Dieu : & par là on conçoit aisément comment un esprit est un ; quoiqu'il connoisse des objets différens, parce que Dieu n'est, pour ainsi dire, qu'une fois connu par cet esprit, quoiqu'il le soit sous plusieurs idées différentes, & que cet esprit qui a la connoissance de ces différentes idées, ait le pouvoir de les comparer ensemble & d'en juger, & qu'ainsi tous les degrez de connoissance se tiennent & se communiquent l'un à l'autre ; au lieu que deux esprits sont deux êtres, parce que Dieu est connu deux fois par ces deux esprits.

Ce seroit ici le lieu de traiter de la maniére dont notre esprit, malgré l'union de ses connoissances, connoît la distinction des choses. On pourroit aussi parler non seulement de la distinction réelle ; mais de la distinction virtuelle, & montrer la vérité de la doctrine des Thomistes sur ce point : mais c'est déja s'estre trop étendu.

Proposition VI.

Ce n'est pas dans la connoissance de l'être en général, pris abstractivement, que nos connoissances se réunissent.

Pour démontrer cette proposition, il faut avancer deux choses : 1. que ce mot, être en général, est un abstrait : 2. que les abstraits n'éxistent que dans les concrets. La rondeur, par éxemple, n'éxiste que dans la chose ronde ; l'humanité n'éxiste que dans l'homme ; l'humanité sans l'homme est une chimére, elle n'est nulle part.

Posé ces deux principes, je raisonne ainsi. L'esprit connoît les choses comme elles sont : or les abstraits par eux-mêmes ne sont nulle part, ils ne sont que par les concrets ; donc il ne connoît l'être en général, qui est un abstrait, que par la connoissance de son concret : donc la connoissance de l'être en général n'est pas ce point dernier, auquel il faut réduire nos connoissances ; puisque cette connoissance dépend

Digitized by Google

pend d'une autre connoissance supérieure. Retournons cette preuve pour lui donner plus de force.

L'être en général entant qu'être en général, n'éxiste nulle part, il n'est point réel, il n'y a d'être que dans les êtres concrets. Or un objet n'est intelligible qu'autant qu'il est réel : donc l'être en général n'est pas intelligible en lui même, mais dans son concret : c'est donc la connoissance du concret qu'il faut regarder comme la connoissance primordiale. Elle est aussi la connoissance principale, à laquelle toutes les connoissances des abstraits appartiennent ; ensorte, par éxemple, que la connoissance de la justice, de l'éternité, de la substance de l'être, &c. appartiene à la connoissance de Dieu, comme des parties à leur tout : & c'est dans cette connoissance fonciere que toutes les autres se réunissent.

Theoreme.

On ne peut pas dire que Dieu donne à l'esprit une connoissance de l'être en général, avec laquelle l'esprit forme les autres connoissances telles que sont la connoissance de Dieu, celle des corps, &c.

Demonstration.

On ne peut pas mettre pour principe des autres connoissances une connoissance qui en est l'effet : or la connoissance de l'être en général est une suite & un effet de la connoissance de Dieu, un effet de la connoissance de l'être concret. Car on ne connoît l'être en général, qui est un abstrait, que par la connoissance de l'être concret, comme on vient de le prouver : donc on ne peut pas dire que la connoissance de l'être en général, soit le principe dont l'esprit se sert pour former les autres connoissances.

Autre Demonstration. Chap. IX.

La connoissance de la partie n'est pas capable toute seule de former la connoissance du tout. Car comme la partie est moindre que le tout, aussi la connoissance de la partie est moindre que la connoissance du tout : or la connoissance de l'être en général n'est qu'une partie de la connoissance de Dieu, de la connoissance des autres concrets, comme il paroît par la proposition précédente.

Autre Demonstration.

Quand même on supposeroit que cette connoissance de l'être en général contiendroit toutes les connoissances des êtres concrets, à peu près comme un bloc de marbre brut & informe contient les plus belles statues, l'esprit ne pourroit pas encore en tirer la connoissance d'un tel & d'un tel objet. Car pour former la connoissance d'un tel objet, il faudroit le vouloir, & pour le vouloir il faudroit l'avoir connu, cet objet. D'ailleurs pour former de cette masse de connoissance la connoissance particuliére d'un tel objet, & non pas d'un autre, ne faudroit-il pas savoir auparavant comment cet objet est fait, afin de le représenter au naturel ? Sans cela l'esprit seroit comme un aveugle à qui l'on donneroit un ciseau & un bloc de marbre pour faire la statue du Pape.

Enfin cette connoissance de l'être en général ne contient point totalement la connoissance de Dieu & celle des autres objets : car rien ne contient la connoissance de Dieu que la connoissance de Dieu même. Il n'y a qu'à rappeller dans sa mémoire tout ce qui a été dit dans les chapitres précédens, & l'appliquer à cette matiére, pour détruire la chimérique pensée de ces connoissances générales.

Digitized by Google

Sect. III.

Corollaire I.

La connoissance des abstraits n'est que la connoissance du concret connu d'une certaine maniére. Dieu, par éxemple, est Justice, Misericorde, Sageſſe : il ſe découvre à nous ſous certains raports, & non pas ſous d'autres ; il ne nous donne qu'une connoissance très-bornée de ſon être, & une réfléxion encore plus bornée que notre connoissance ; & c'est là le principe de nos abstractions.

Nous ne ſommes pas capables de réfléchir tout à la fois ſur toutes nos connoissances. Si nous voulions conſidérer dans un même instant tout ce que nous connoissons de Dieu, pour vouloir trop voir, nous ne verrions rien de précis. Afin donc de ménager la meſure de notre réfléxion, nous la portons ſur une certaine partie de ce que nous connoissons. Nous penſons, par éxemple, à la connoissance que nous avons de Dieu comme Juſtice ; nous ne nous occupons même que de la juſtice, ſans penſer à l'être dans lequel elle est, & à l'enchaînement qu'elle a en lui avec ſes autres perfections : parlà nous faiſons une abſtraction, parce que nous conſidérons la juſtice de Dieu en faiſant abſtraction de tout le reſte.

Corollaire II.

Nous pouvons ainſi faire beaucoup d'abſtractions, ſans néanmoins augmenter en connoissances directes : nous n'avons pour cela qu'à conſidérer en particulier & par parties ce que nous connoiſſons déja ; mais pour le faire nous avons beſoin de réfléxion, c'eſt à dire d'attention, comme on l'a prouvé.

Corollaire III.

Il en eſt de même de certains jugemens, de certains raiſonnemens. Il n'eſt pas néceſſaire que Dieu nous donne de nouvelles connoiſſances directes pour les faire ; il ſuffit qu'il nous donne de nouvelles réfléxions actuelles. Je dis de certains raiſonnemens, de certains jugemens, comme je ne parle auſſi que de certaines abſtractions. Car pour faire un raiſonnement, un jugement, une abſtraction, il faut connoître un ou pluſieurs raports d'un même objet. Quelquefois nous ne le connoiſſons point, & Dieu nous en donne la connoiſſance : mais quelquefois nous le connoiſſons, & Dieu nous donne une réfléxion qui nous fait faire attention à cette connoiſſance : enſorte que pour faire cent fois le même raiſonnement, nous n'aurons beſoin que de cent réfléxions, mais pour faire des raiſonnemens ſur cent raports différens, il faut que Dieu nous donne la connoiſſance de ces cent raports, ſi nous ne l'avions pas.

Corollaire IV.

Cette puiſſance qui eſt en nous de couper ainſi & de partager nos connoiſſances nous découvre dans les eſprits, au milieu de leurs imperfections mêmes, une haute & ſublime perfection.

Quand je voi un Dictionnaire de quatre ou cinq gros volumes, je me ſens porté à croire que les hommes ont beaucoup de connoiſſances. Autant de mots, dis-je en moi-même, ſont autant d'idées ; hé en voilà une multitude prodigieuſe ! Il y a plus, tous ces mots ſe conjuguent & ſe déclinent ; & je conçois que ſi l'on avoit écrit tout au long dans ce Dictionnaire toutes les mutations de ces mots, on l'auroit augmenté de pluſieurs volumes : car ſi je multiplie quarante mille mots grecs, ou environ, par ces diverſes mutations, les noms par treize, les verbes par plus de cinq cens, je ſuis effraié du produit immenſe de cette multiplication, & je voi les connoiſſances des hommes, dont ces mots ne ſont que des ſignes, s'augmenter d'une

Digitized by Google

d'une maniere étonnante. Ceci n'eſt rien cependant en comparaiſon des diverſes combinaiſons de ces mots, l'un avec l'autre ; car on peut joindre un mot avec un autre mot, un adjectif avec ſon ſubſtantif, un nom avec un verbe, un verbe avec un autre verbe, & ces diverſes jonctions ſe multiplient ſans meſure ; car ſi vingt-quatre lettres de l'alphabet, combinées differemment, produiſent une ſi grande quantité de mots, que ſera-ce de ce nombre prodigieux de mots que je puis combiner l'un avec l'autre? Chaque combinaiſon néanmoins eſt un jugement.

Auſſi voi je une partie de cette combinaiſon déja toute faite. Lorſque j'entre dans une bibliotheque, chacun de ces livres, & il y en a des milliers, contient pluſieurs pages, chaque page pluſieurs lignes, chaque ligne pluſieurs propoſitions, c'eſt-à-dire, pluſieurs jugemens. Cette bibliotheque, ſi riche & ſi belle qu'elle ſoit, ne contient pas le demi-quart des livres qui ont été faits dans toutes les parties du monde depuis ſa création. Ces livres mêmes qu'on a faits, ne contiennent pas la cent-milliéme partie des choſes que les hommes ſe ſont dit l'un à l'autre ; & ce qu'ils ont penſé excede encore de beaucoup ce qu'ils ſe ſont dit ; & qu'ils auroient penſé, s'ils avoient fait réflexion ſur leurs propres connoiſſances, excede encore infiniment. O que les hommes ſont donc ſavans !

Mais encore, que connoiſſent-ils tant? Ils connoiſſent l'être corporel & l'être ſpirituel. Dans les corps, ils ne connoiſſent que mouvement ou repos, étenduë, diviſibilité ; dans les eſprits, connoiſſances, ſentimens, amours, perfections infinies. Tous ces écrits innombrables, tous ces diſcours ſans fin, tous ces mots, toutes ces penſées ſe réduiſent donc à ſept ou huit choſes ; donc il n'y en a pas une que nous connoiſſons bien. Que les hommes ſont ignorans !

Autant que je trouve leur eſprit petit, par le petit nombre des objets qu'ils connoiſſent ; autant je le trouve grand par cette capacité qu'ils ont de combiner, de diviſer, de comparer, de raiſonner ſur ces connoiſſances. CHAP. IX.

Il faut que leurs connoiſſances directes ſoient bien vaſtes, puiſqu'on peut les diviſer en tant de parties & en former tant de jugemens. La ſeule connoiſſance de l'étenduë corporelle comprend celle d'une infinité de figures, de triangles, de quarrés, de cercles, &c. & la ſeule connoiſſance du triangle, qui n'eſt qu'une de ces figures, renferme elle même la connoiſſance de triangles différens à l'infini. Il n'y a pas une ſeule opération qu'on ne puiſſe conduire de même, & chaque terme de cette opération eſt une connoiſſance. Eh que ne feroit-on pas ſi aux connoiſſances directes que nous avons, on en ajoutoit de toutes nouvelles ?

Ce qui nous fait diviſer & partager ainſi nos connoiſſances directes ; c'eſt le peu d'étenduë de notre réflexion. On ne peut tout à la fois faire attention à tout ce qui ſe trouve dans notre ame, on ne le dévelope que par parties. Or quel avantage & quelle conſolation ne ſeroit-ce pas ſi d'une ſeule vuë nous appercevions toutes ces choſes, & ſi nous poſſédions toutes les richeſſes que nous portons ! Si la ſeule découverte d'une connoiſſance nouvelle remplit notre ame d'un ſi grand plaiſir ; ſi la vérité, lors même qu'elle ſe montre ſi imparfaitement, & qu'elle ne fait briller devant nos yeux que certains rayons paſſagers, a néanmoins pour nous des attraits ſi doux & ſi conſolans, que ſera ce lorſque ces vaſtes connoiſſances que nous n'appercevons qu'en partie, & qui ſont comme mortes & enſevelies en nous, lors, dis-je, que toutes ces connoiſſances, jointes encore avec un ſurcroît inſtimable de connoiſſances nouvelles, rehauſſées

Sect. III. rehaussées & enchéries de sentimens proportionnés, reprendront vie, pour ainsi dire, & viendront dans toute leur plénitude & avec toute leur lumiere, s'offrir tout à la fois à notre esprit, & le rénuir tout entier dans cet être immense, qui est toute vérité & toute lumiere, qui est le principe & la fin, l'objet primitif & le centre de toutes nos connoissances ?

Corollaire V.

De cette vérité j'en déduis une autre très-considérable : c'est que l'être de notre esprit a une sorte d'infinité, quoiqu'il ne soit point absolument infini, infini sans restriction, infini même en tout genre de connoissance.

Toute portion de matiere, si petite & si legere qu'elle soit, une goute de rosée, un ciron, un grain de poussiere, le plus petit corps que nous imaginions, est un être qui a une sorte d'infinité, il contient en lui-même des parties réelles, divisibles à l'infini : & si ces parties peuvent être divisées, elles sont donc actuellement distinguées, & distinguées réellement. Ce sont des réalités distinctes, ce sont autant d'êtres, & ces êtres sont infinis en nombre dans la plus petite portion de matiere ; l'être de cette petite portion a donc une sorte d'infinité ; & cet être néanmoins n'est pas absolument infini, il ne l'est pas en remontant, comme il l'est en descendant ; je veux dire qu'il ne l'est pas en grandeur & dans l'étenduë de ses parties, comme il l'est dans le nombre de ses parties divisibles.

Seroit-il possible que le plus petit corps, que le plus vil atome eût une sorte d'infinité, & que l'ame, cet être si grand & si supérieur à tous les corps, n'eût pas un semblable avantage ? N'est-il pas croiable au contraire que l'être infini, qui a créé & la matiere & l'esprit, n'a pas moins imprimé dans l'un comme dans l'autre quelques marques de son infinité & de sa grandeur ?

Ceci n'est qu'une conjecture ; mais la proposition précédente nous en donne une preuve décisive.

La seule connoissance de l'étenduë contient en elle-même une infinité de connoissances ; elle contient la connoissance d'un triangle, plus la connoissance d'un quarré, plus celle d'un pentagone, plus celle d'un héxagone, & ainsi jusqu'à l'infini. Il ne s'agit que de faire réflexion, pour appercevoir distinctement & actuellement ces connoissances : or toute connoissance est un être, la connoissance d'un triangle est un être, la connoissance d'un quarré, plus celle d'un triangle, est un être, plus un être, & celle d'un pentagone est encore plus un être ; c'est donc un être, plus un être, plus un être jusqu'à l'infini. Ce que je viens de dire de l'étenduë, je le dis des nombres, dont la connoissance est encore infinie

Si donc la connoissance de l'étenduë contient les connoissances d'une infinité de figures, si celle des nombres contient aussi celles d'une infinité de combinaisons, & si chaque connoissance est un degré d'être, il s'ensuit que dans nos connoissances il y a une sorte d'infinité. En effet la connoissance de l'objet A, est une réalité, la connoissance d'un plus grand objet A, plus B, est une plus grande réalité : car il faut pour le connoître, avoir la connoissance de l'objet A, & de plus celle de B. La connoissance d'un objet encore plus grand, doit encore avoir une réalité plus grande ; par conséquent la connoissance d'un objet infini doit avoir une réalité infinie. Je trouve donc dans l'être de mes connoissances une infinité, ce n'est pas néanmoins une infinité sans restriction, une infinité absoluë dans le genre même une connoissance : & c'est ce qu'il faut soigneusement remarquer dans les infinis.

Un

Digitized by Google

Un infini en un seul genre n'est pas infini dans tous les genres; une ligne infinie n'est pas une surface infinie, & une surface infinie n'est pas un solide infini. Avec un marc d'or je vais dorer un fil qui ira d'ici à Vienne; avec des instrumens encore plus délicats peut-être le feroit-on aller jusqu'à Constantinople: cependant un marc d'or est un fort petit morceau d'or. Raisonnons de même de nos connoissances.

Nous connoissons l'infini, & dans cette connoissance, quand notre attention vient à la développer, se trouve une infinité de connoissances, cependant toute cette connoissance est bien peu de chose en comparaison de ce que nous pourrions connoître; elle n'est rien, pour ainsi dire, en comparaison de la connoissance de Dieu. Un marc d'or n'est rien en comparaison de l'univers tout entier; je dis plus, en comparaison de l'immense étendue dont nous avons l'idée. Nous connoissons l'être infini, il est vrai, mais nous ne le connoissons point totalement & parfaitement; la connoissance que nous en avons, peut croître sans bornes, & il en faut une infinité que nous ne le connoissions, & même que nous ne puissions le connoître comme il se connoît lui-même. L'être de notre connoissance n'est donc pas infini sans restriction, il n'est pas infini même en tout genre de connoissance, quoiqu'il ait cependant une sorte d'infinité. Mais revenons à notre matiere que nous avons touchée dans le 3. corollaire.

THEOREME.

Pour faire toutes sortes de jugemens & de raisonnemens, nous avons besoin de la prémotion physique. Car pour juger, il faut 1. connoître d'une connoissance directe l'attribut & le sujet; 2. appercevoir que l'un de ces termes est renfermé dans l'autre; il faut faire réflexion à cette connoissance; 3. il faut que la volonté y acquiesce. Un raisonnement est aussi composé de ces trois opérations. La seule différence qu'il y a, c'est qu'au lieu que dans le jugement il suffit de connoître deux termes, l'attribut & le sujet, il faut dans le raisonnement en connoître trois. Or on a démontré que l'esprit a besoin de la prémotion physique pour toutes ses connoissances soit directes, soit réfléchies; on va montrer aussi que la volonté en a besoin pour toutes ses opérations: ainsi nous pouvons conclurre que nous en avons besoin pour tous nos jugemens & pour tous nos raisonnemens. CHAP. IX.

La réduction que je viens de faire de nos connoissances au point qui les réunit, & leur composition métaphysique que j'ai touché en un mot, me présente encore une démonstration, par laquelle je finirai cette matiere.

1. C'est Dieu qui donne aux Saints dans le ciel la vision intuitive, c'est à dire, cette connoissance si claire & si parfaite de la Divinité: on ne doute pas de cette vérité; & quiconque voudroit en douter, on le prieroit d'essaier de se donner cette connoissance.

2. Ce que nous connoissons maintenant de Dieu d'une maniere évidente, les Saints ne le connoissent point autrement dans le ciel, mais ils ont une connoissance de la Divinité incomparablement plus parfaite que la notre: plus parfaite, 1. parce que, outre ce peu de degrés de connoissance évidente qu'on a de la Divinité dans cette vie, elle en contient beaucoup d'autres: 2. parce que chaque degré de cette connoissance est revêtu de sentimens qui lui sont proportionnés; qu'il est si accompli, si parfait, que cette connoissance est une vue, au lieu que la notre ne l'est pas.

3. Supposons qu'un bienheureux dans le ciel ait mille degrés de connoissance, qu'un autre en ait mille moins un, & un troisiéme mille moins deux. La foi nous apprend

Sect. III. prend qu'il y a differens degrés de gloire, & la raison nous montre aussi que Dieu pouvant se communiquer à l'infini, peut donner plus ou moins de degrés de connoissance à certains esprits. Je parle toujours ici de degrés : il est clair par ce qui a été dit cy-dessus, que ce langage ne nuit point à la simplicité de l'esprit. On peut faire maintenant sur cela une démonstration par une espece de soustraction ou de décomposition arithmetique.

DEMONSTRATION.

C'est Dieu qui donne la vision béatifique à un tel Bienheureux, c'est-à dire, comme on l'a supposé, cette connoissance de mille degrés : c'est Dieu qui donne aussi cette connoissance de mille degrés moins un, & celle de mille degrés moins deux. Car sans cela ce Bienheureux, qu'on a supposé n'avoir que mille degrés moins un, ou mille degrés moins deux, ne tiendroit point de Dieu cette vision ; il auroit pû se la donner lui-même. D'ailleurs ce troisiéme degré étant de même nature que les autres, il faut ou que Dieu l'ait donné aussi-bien que les autres, ou qu'il n'ait pas donné ceux-là : donc c'est Dieu qui donne cette connoissance de mille degrés moins deux, moins trois, moins quatre, moins cinq &c.

En déduisant ainsi & retranchant degré à degré, & de plus en dépouillant peu à peu chaque degrés de la perfection dont il est revétu, on parviendra jusqu'au point de connoissance telle que nous l'avons sur la terre, & on démontrera par là que tout ce que nous en avons, soit plus, soit moins, est un effet de la prémotion de Dieu.

Ceci ne détruit point la liberté d'indifférence que nous avons toujours sur la terre, & que nous n'aurons plus dans le ciel ; parce que la capacité de notre intelligence n'est jamais remplie sur la terre, & que par conséquent il reste toujours un vrai pouvoir de ne point aquiescer à l'objet proposé, au lieu que cette capacité est toute remplie dans chaque Bienheureux, & qu'ainsi il ne leur reste plus aucun pouvoir de ne point acquiescer à l'objet qui les remplit : mais ce n'est pas le lieu de traiter cette matiere.

Qu'on n'objecte donc point contre la preuve que nous venons d'apporter, que si cette gradation étoit bonne touchant la prémotion, elle le seroit aussi touchant la liberté ; & qu'on prouveroit par là que comme les Saints n'ont point une liberté d'indifférence par rapport à l'amour de Dieu dans le ciel, de même en descendant par degré, les hommes n'en ont point à l'aimer sur la terre. Cette objection n'a aucune force, parce que la capacité de notre ame a une certaine étendue, & cette étendue n'est jamais entierement remplie sur la terre, & l'est toujours parfaitement dans le ciel.

Mais comment, dira-t-on, cette capacité est-elle parfaitement remplie dans tous les Bienheureux, puis qu'elle est égale dans tous les hommes, & que les degrés de gloire sont inégaux, si mille degrés rempliſſent la capacité d'un Saint très-élevé dans la gloire, & que celui qui le suit ait un degré de moins, il s'en faut donc un dégré que sa capacité soit remplie.

Non, elle est remplie en tous ; tous cependant n'ont point des degrés égaux : c'est que le dernier degré de gloire remplit toute la capacité naturelle de notre entendement & de notre volonté ; & lorsque Dieu donne des degrés plus élevés, il augmente en même-tems la capacité de notre ame, en faisant croître nos desirs, & en dilatant notre cœur, comme le dit expressément saint Thomas. 2. 2. q. 24. 2. 7. ad 2. *Dicendum, quod capacitas creaturæ rationalis per charitatem augetur : quia per ipsam cor dilatatur, secundùm illud* 2. ad Cor. 6. *Cor nostrum dilatatum est.*

QUA-

Digitized by Google

QUATRIE'ME SECTION.

CHAP. I.

La Prémotion Physique touchant les actions de la volonté en particulier.

ON ne doit parler de la grace d'amour, que d'une maniere propre à la rendre aimable. Un ſtyle enrichi d'ornemens & de figures, eſt le moien dont on ſe ſert aſſez ordinairement pour y réuſſir. Il ſemble que le peu de goût que l'homme charnel a pour la vérité y oblige en quelque ſorte. Il faut des tours vifs, & des expreſſions métaphoriques, pour ébranler une imagination peſante & terreſtre, & pour former dans un cœur froid & languiſſant, quelque mouvement & quelque ardeur. Cette méthode, ſi elle n'eſt emploiée avec ménagement & avec réſerve, a ſes inconveniens & ſes dangers. A force de preſenter à l'eſprit les objets revétus de couleurs étrangeres, on l'accoutume à prendre l'ombre pour la réalité, & à aimer, au lieu de la vérité, le faux éclat dont on l'environne.

C'eſt par là qu'on a répandu tant de ténébres ſur la matiere que nous allons traiter. Pour chercher trop à l'embellir, on l'a rendue preſque méconnoiſſable. Il eſt étonnant combien l'imagination s'y eſt donné carriere. A la place des termes ſimples & naturels de volonté, de conſentement, d'amour, elle a introduit ces expreſſions myſtérieuſes d'union, de repos, de mouvement, d'approches, & une infinité d'autres. Or combien n'eſt-il pas à craindre, que ſur ces métaphores, on ne bâtiſſe des raiſonnemens, & des ſyſtemes, & que par ce moien on ne forme qu'un amas & un aſſemblage d'illuſions & d'erreurs ?

C'eſt pourquoi une exacte philoſophie bannit le ſtyle figuré, elle avertit que rien n'eſt plus capable de faire prendre le change, que la ſubſtitution d'une idée à une autre idée qui ſe fait dans la métaphore. Elle réduit tout à la ſimplicité, & c'eſt la ſimplicité qui conduit à la vérité. Tâchons donc de chercher la vérité par cette voie ; tâchons de l'aimer elle ſeule : & n'eſt-elle pas d'autant plus aimable, qu'elle eſt plus pure, & plus débarraſſée de toutes ſes parures empruntées ?

CHAPITRE I.

De l'amour en général.

THEOREME I.

LA connoiſſance ſeule ne produit pas l'amour.

DEMONSTRATION.

On ne produit pas plus que ſoi. Car on ne produit que ce que l'on contient, & l'on ne contient pas plus que ſoi : or la connoiſſance avec l'amour eſt plus que la connoiſſance toute ſeule ; connoître ſimplement n'eſt pas autant que connoître & aimer ; l'eſprit tout entier eſt non ſeulement connoiſſance, mais il eſt auſſi amour ; ainſi la connoiſſance ſeule eſt moins que la connoiſſance & l'amour : donc la connoiſſance ſeule ne contient pas entierement la connoiſſance & l'amour ; donc elle ne produit pas toute ſeule l'amour.

L'expérience confirme cette démonſtration ; car la loi de Moiſe donnoit la connoiſſance de Dieu, ſans donner l'a-

Digitized by Google

Sect. IV.

mour par elle-même, les Démons ont la connoissance de Dieu, & ils ne peuvent l'aimer.

Theoreme II.

Un esprit qu'on suppose n'avoir point encore d'amour ne le produira pas tout seul, quoiqu'on suppose qu'il ait de la connoissance.

Demonstration.

On ne produit que ce que l'on contient : or un esprit dans cette situation ne contient point totalement l'amour, comme on vient de le dire : donc &c.

Il est aisé de juger ce qu'on doit penser du sentiment de ceux qui feroient consister la grace dans une délectation indélibérée, qui exciteroit la volonté d'une maniere morale seulement, à former un acte de consentement, mais sans que Dieu opérât cet acte par une opération physique & prédéterminante. De là il s'ensuit ;

1. Que Dieu excite la volonté, & qu'il la porte à vouloir le bien, mais que proprement, il n'opére pas en elle le vouloir, ou, si l'on veut encore distinguer dans le vouloir, & admettre pour le produire un concours concomitant & non prédéterminant, il s'ensuit que Dieu proprement & physiquement n'opére pas en elle la détermination.

2. Que comme le vouloir, le consentement, la détermination est un bien beaucoup plus grand que ce simple plaisir, l'opération de la grace ne formant que le plaisir, & la volonté formant le consentement & la détermination, il faut attribuer à la volonté ce qu'il y a de meilleur & de principal dans nos actions.

3. Que l'homme se rend plus parfait par ses propres forces, que Dieu ne le fait par l'opération de sa grace, puis qu'avec cette grace il n'est que sentant du plaisir pour le bien, au lieu qu'il se fait lui-même consentant & se déterminant.

4. Que comme notre mérite & notre perfection ne consiste point à sentir du plaisir pour le bien, mais à nous déterminer & à y consentir, la grace qui ne forme point le consentement & la détermination, ne forme point notre perfection & notre mérite, mais que c'est la volonté seule qui le forme.

Les mêmes raisons combattent aussi également tout systeme qui n'admet qu'une motion morale ; & moins cette motion est puissante & efficace, plus les raisons alléguées ont de force pour la combattre.

L'unique moien de donner atteinte à la démonstration précédente, seroit de supposer, que, quoique l'esprit ne contienne pas l'amour, il contient néanmoins quelque chose d'équivalent avec lequel il le forme, ou bien qu'il contient un acte d'amour général & indéterminé, avec lequel il forme des actes d'amour de Dieu & des créatures. Or c'est ce qu'il faut réfuter en deux manieres.

Theoreme III.

Quand même cela seroit vrai, l'esprit auroit toujours besoin de la prémotion physique pour former des amours déterminés.

Demonstration I.

Pour former un certain amour, avec cet amour général, ou bien avec ce quelque chose que l'on suppose être équivalent à l'amour, ou l'on auroit besoin du secours de Dieu, ou l'on n'en auroit pas besoin.

Si l'on n'en a pas besoin, on formera en soi-même autant d'amour qu'on est capable d'en former : on le formera dans un instant, l'esprit n'a pas besoin de tems

pour

pour agir; on le formera sans aucune difficulté; on se donnera un amour de Dieu aussi parfait que celui de S. Paul, que celui de la sainte Vierge; on changera sa tristesse en joye, &c. on se procurera toutes les dispositions qu'on saura être les plus douces & les plus heureuses. Pour cela il suffit de modifier son amour général, ou convertir en amour ce quelque chose d'indéterminé, qui est comme une argille dont on forme l'amour, & qu'y a-t'il de plus facile? On porte toûjours en soi-même ce fond si riche, si fécond, & si aisé à tourner en amour; on n'a besoin d'aucun secours pour le faire; il n'y a qu'à développer son être, pour ainsi dire; il n'y a qu'à modifier son amour; & par là on se délivrera de toutes sortes de tristesses; on se procurera le plus parfait amour; on y réussira de la même maniére que, selon cette supposition, on réussit à en former quelque commencement. Mais comme il s'en faut beaucoup que nous n'aions ce privilége, concluons que nous avons besoin de l'opération de quelque être qui agisse sur notre esprit, & qui le conduise selon ses loix; & comme de tous les êtres distingués de notre esprit, il n'y a que Dieu qui agisse immédiatement & physiquement sur lui, il s'ensuit que nous avons besoin de l'opération de Dieu.

Or cette opération physique est ou concomitante ou prédéterminante. Une opération concomitante ne suffiroit pas; l'esprit se donneroit encore tous ses amours sans retardement & sans difficulté: qui l'en empêcheroit? Rien de sa part, puisqu'il porteroit toûjours en lui-même tout ce qu'il faut pour former des amours; rien de la part de Dieu, puisque le concours concomitant ne manque jamais à la créature, qu'il est toûjours present, & qu'il attend toûjours patiemment que la créature se détermine. Ainsi en n'admettant qu'un concours concomitant, on n'évite aucun des inconvéniens que nous venons de marquer: donc il faut une opération de Dieu physique prédéterminante pour modifier cet esprit, dans lequel on supposeroit ou un amour général, ou quelque chose d'équivalent à l'amour, pour le convertir en amours déterminés. CHAP. I.

DEMONSTRATION II.

Ou ce seroit la volonté qui changeroit, & qui convertiroit en amours déterminés ce fond d'amour indéterminé, ou ce ne seroit point la volonté. On ne peut pas dire le second, c'est à dire, que ce ne seroit point la volonté. Car ces amours particuliers ne seroient point libres, & leur détermination ne seroit point l'effet de la volonté. D'ailleurs si ce n'étoit point la volonté qui déterminât ces amours particuliers, il faudroit qu'ils fussent déterminés par la nature. S'ils étoient déterminés par la nature, ils ne seroient plus libres; ils seroient toûjours déterminés & ne changeroient point: ainsi on aimeroit Dieu naturellement & nécessairement, & cet amour ne changeroit jamais.

Donc il faudroit que ce fût la volonté qui modifiât & qui convertît en amour ce fond d'amour indéterminé; & la volonté ne pourroit le faire qu'en le voulant, elle ne pourroit se modifier qu'en agissant sur elle-même. Etre modifié d'une certaine maniére, c'est un effet actuel; ainsi il faut qu'il y ait une cause & une action pour le produire actuellement. Donc il faudroit supposer la volonté déja en action; il faudroit supposer qu'elle a déja quelque volition, quelque modification avec laquelle elle déterminât à l'amour de Jesus-Christ, par exemple, plûtôt qu'à l'amour des hommes, ce fond d'amour indéterminé.

Mais cette volition, cette action par laquelle elle se modifie, par laquelle elle détermine ce fond indéterminé, d'où l'a-

Sect. IV.

t'elle tirée ? Quelle est la cause qui l'a opérée en elle ? Est-ce encore une volition antérieure ? On remonteroit jusqu'à l'infini ; & comme il est nécessaire d'admettre une premiére volition dans notre esprit, il est nécessaire de reconnoître que Dieu l'a opérée en nous, qu'il y a déterminé notre ame par une prémotion : c'est ce qui est à montrer.

Non seulement il faut admettre une prémotion pour la premiére volition, la premiére modification de l'amour général, il en faut encore pour les suivantes. Cette premiére modification n'est pas capable, sans la prémotion de Dieu, de produire toutes les autres. On ne produit que ce que l'on contient : or cette modification ne contient pas totalement les autres ; car elle est une & les autres sont plusieurs & différentes par raport à différens objets ; un moindre amour de Dieu ne contient pas totalement un plus grand amour : donc il faut que Dieu opére ces volitions & ces déterminations de notre volonté plus étendues & plus fortes ; & s'il opére ces déterminations, son action les précede & les détermine ; ainsi c'est une prémotion physique.

Demonstration III.

Ou ces déterminations de l'amour général & indéterminé à un certain amour déterminé seroient des êtres ajoutés à cet amour général, ou ce n'en seroient pas.

On ne peut pas soutenir le second : je sai bien qu'on a coutume de dire que cette détermination est l'amour même du bien en général, appliqué, tourné, déterminé à un certain objet ; mais ne nous paions point de termes. Je demande si cette application, ce tout, cette détermination est un néant, ou un être. Si c'est un néant, l'homme qui n'aura pas tourné vers le véritable bien, son amour général ne sera ni moins parfait, ni moins heureux que celui qui l'aura tourné. Déterminer cet amour général vers Dieu, & ne le point déterminer seront deux choses absolument égales ; agir & ne point agir, ne seront pas plus l'un que l'autre. D'ailleurs nous avons montré en plusieurs endroits qu'une nouvelle modification donnée à un être simple, est un nouveau degré d'être. Concluons donc que ces déterminations d'un amour général seroient des êtres ajoutés à l'amour général.

Or Dieu produit tous les êtres & tous les degrés d'être. Un esprit qu'on supposeroit n'avoir que cet amour général, ne contiendroit pas ces degrés d'être qui en sont les déterminations. Donc l'esprit avec cet amour général ne formeroit pas tout seul des amours déterminés ; mais il auroit besoin que Dieu formât ces déterminations qui sont des dégrés d'être, & que par conséquent ce fût une action physique de Dieu qui précédât, & qui déterminât ces sortes de déterminations, & qu'ainsi ce fût une prémotion physique.

CHAPITRE II.

Suite de la même matiére de l'amour du bien en général.

Theoreme IV.

On ne peut point dire que la volonté ait un amour du bien en général avec lequel elle forme ensuite les amours des biens déterminés, tels que sont l'amour de Dieu, & l'amour des créatures.

Lemme.

Pour développer ce théoreme, il faut rappeler ce qu'on a dit dans la section précedente, chapitre dernier, touchant la connoissance de l'être en général.

1. Que l'être en général pris abstractivement n'éxiste point par lui-même, qu'il n'éxiste que par son concret.

2. Qu'ainsi

Digitized by Google

2. Qu'ainsi l'être en général pris en ce sens n'est pas intelligible par lui-même ; mais qu'il n'est intelligible que par les êtres concrets : on doit dire la même chose sur la matiére presente.

Premiérement, le bien en général pris abstractivement n'éxiste point par lui-même, il n'y a aucun être qui soit le bien en général ; il n'y a d'éxistant que Dieu & les créatures : tout le bien est renfermé dans ces objets. Secondement, le bien en général, entant que bien en général, bien indéterminé & séparé de tous les êtres bons, n'étant point un être par lui-même, on doit conclure que par lui-même c'est un néant, qu'ainsi il n'a aucunes perfections, il n'est point capable de nous perfectionner, & par conséquent que par lui-même ce n'est point un bien.

Proposition I.

La volonté ne peut aimer que ce qui est bien connu comme un bien.

Proposition II.

La volonté n'aime point par lui-même le bien en général pris abstractivement.

Demonstration I.

La volonté ne peut aimer que ce qui est connu comme un bien ; elle ne peut aimer un objet en lui-même, & par lui-même, qu'autant qu'il est connu comme un bien par lui-même ; or le bien en général, connu comme bien en général, n'est pas un bien par lui-même. Car ce qui n'est pas un estre n'est pas un bien ; or le bien en général, entant que séparé des estres qui sont bons, n'est pas un estre ; donc le bien en général, par lui-même n'est pas un bien ; donc la volonté ne peut pas aimer par lui-même le bien en général, connu comme bien en général ; donc on ne peut pas dire que la volonté ait d'abord un amour du bien en général, & qu'ensuite elle en fasse des amours particuliers, en l'appliquant à certains biens particuliers. Chap. II.

On répondra peut-être, qu'à la vérité un esprit droit & raisonnable ne s'aviséra pas d'aimer le bien en général par lui-même, mais qu'un esprit déréglé peut bien se faire de cet abstrait une espece de fantôme, auquel il attache son amour.

On avoue que par erreur un esprit peut se représenter le bien en général comme aimable en lui-même, mais ce n'est jamais qu'en le regardant comme un concret, comme un être subsistant quelque part. Car cet esprit ne l'aimera pas par lui-même comme un abstrait, c'est à dire comme un bien indéterminé, un bien qui n'est pas par conséquent un bien par lui-même ; or il s'agit ici de l'amour du bien en général connu comme tel. 2. Il s'agit ici d'un amour droit, bon ; car il s'agit d'un amour naturel & qui n'est point libre, lequel par conséquent doit être bon, puisque notre nature est bonne.

Demonstration II.

On n'aime que ce que l'on connoît ; or le bien abstrait en général n'est pas intelligible par lui-même ; car les abstraits ne sont intelligibles que par les concrets, comme on l'a démontré ; donc on n'aime point le bien abstrait en général par lui-même. De ces propositions je tire la démonstration du théoreme.

Demonstration.

On ne peut point mettre pour principe de nos autres amours, un amour qui en est l'effet & la suite ; or l'amour du bien en général pris abstractivement est la suite & l'effet de l'amour des biens déterminés. Car le bien abstrait en général n'est pas aimable en lui-même, comme il n'est pas intelligible en lui même ; ainsi l'on ne peut aimer le bien en général, que par les biens déterminés ; comme l'on ne peut connoître

Digitized by Google

Sect. IV.

tre les abstraits que par les concrets: donc l'amour du bien en général suppose l'amour des biens déterminés, comme la connoissance du bien en général, suppose la connoissance des biens déterminés: par conséquent l'amour du bien en général, pris abstractivement, n'est pas le principe avec lequel la volonté forme les amours des biens déterminés.

Proposition III.

Je ne prétends point par tout ce que je viens de dire, donner atteinte à l'amour du bien en général, même pris abstractivement, mais seulement en montrer le principe & le fondement. Nous aimons le bien abstrait en général, mais nous ne l'aimons pas par lui même. Nous l'aimons en aimant les bien positifs & déterminés; & pour comprendre la maniere dont se forme en nous cet amour du bien en général, ou du bonheur en général (car c'est la même chose) nous n'avons qu'à considerer comment notre esprit fait des abstractions.

Un esprit pense, par exemple, à la matiere, & comme la matiere est un être, il pense à cette raison d'être qui est contenue dans la matiere. Ensuite il considere cette raison d'être toute seule, sans penser au rapport qu'elle a avec la matiere; voilà une abstraction. De même dans l'amour; un voluptueux, par exemple, aime un fruit exquis, il aime la bonté qui est dans ce fruit; ensuite il aime la bonté, ou le bien, sans penser au rapport qu'il a avec ce fruit: ainsi il aime le bien indéterminé, le bien en général pris abstractivement.

Proposition IV.

Cette raison de bonté ou de bien est renfermée dans tous les objets que nous aimons, comme la raison d'être se trouve dans tous les objets que nous connoissons. Quoique nous puissions librement aimer tel ou tel bien, il nous est impossible d'aimer un objet qui ne soit pas un bien; comme il est impossible de connoître un objet qui ne soit pas un être.

Proposition V.

On comprend assez qu'en faisant des abstractions sur l'amour des objets déterminés, on en déduit l'amour d'un bien général, & d'une bonté vague & indéterminée; mais ce n'est pas là, dira-t-on, à quoi se termine l'amour que nous avons du bien en général. Cet amour se porte vers l'infini, & comment de l'amour des biens particuliers, comment de l'amour d'un petit nombre de créatures tirera-t-on l'amour de l'infini? L'effet est-il plus grand que la cause? De ce qui est moins peut-on en tirer le plus? Toutes les connoissances des objets finis ne sont point capables, lorsqu'elles sont seules, de former la connoissance de l'objet infini; comment donc l'amour des biens finis contiendroit-il en lui-même l'amour du bien général & infini, de maniere qu'on n'eût besoin que de faire quelques abstractions & quelques précisions pour l'y découvrir & l'en détacher?

Cette difficulté, qui est la seule qui me vienne à l'esprit sur cette matiere, me donne lieu de découvrir certaines vérités que je ne ferai que toucher ici légerement, mais qui seront d'un grand usage dans la suite. Section VII.

C'est qu'aimant même des objets finis, il se rencontre toujours certains amours des perfections réelles & véritables, & sur tout de l'infini. Un avare aime les richesses, il aime à en jouir éternellement, il aime à en jouir immuablement, il aime à en jouir infiniment. Le desir de l'éternité, de l'immutabilité, de l'infinité, se trouve donc dans cet amour. Et de même aussi dans les autres amours, il se ren-

Digitized by Google

rencontre plus ou moins de ces desirs des perfections réelles & véritables, selon la différence de ces amours, mais sur tout l'amour de l'infini.

On aime l'infini soit dans la durée; ce qu'on aime, on veut le posséder toujours: car, supposé qu'on l'aime, on ne consentira point à le perdre, à moins qu'un amour opposé ne nous empêche de suivre ce prémier amour dans toute son étendue: je dis donc, qu'on aime l'infini soit dans la durée, soit dans la quantité, soit dans la qualité. On voudroit que l'objet de notre amour fût plus capable de nous satisfaire; notre amour renferme toujours quelque desir de l'infini; & ce qui fait que nous n'appercevons pas ce desir dans certains amours particuliers, c'est qu'ils sont dominés par d'autres amours plus forts qui en arrêtent le cours.

On ne doit pas être surpris que notre volonté, en aimant même des objets finis & bornés, tende à l'infini. Malgré ses déréglemens, elle se ressent toujours de la noblesse de son origine. Ses opérations, même mauvaises & déréglées, ne laissent pas de porter un caractére de grandeur; &, comme dans les actes les plus criminels, il reste toujours un fond d'être & de bien qui en est le matériel, on y entrevoit toujours certains traits de cette image primitive qui a été défigurée par le péché. Un esprit aime selon ce qu'il est, & en lui tout a rapport & se réunit dans l'infini. En aimant les biens créés, nous les aimons, comme nous les connoissons; &, quoique nous ne pensions pas toujours distinctement à l'être souverainement parfait & infini, cependant nous ne connoissons aucun objet fini, qu'en connoissant l'infini sous quelque regard: ainsi toutes nos connoissances y ont toujours un certain rapport.

Notre amour qui suit notre connoissance tend donc toujours vers l'infini, & notre justice, aussi-bien que notre malheur, est de le chercher où il n'est pas. Pour desirer l'infini, il suffit d'aimer un bien, & de connoître qu'on peut avancer dans ce bien de plus en plus à l'infini; & c'est ce que nous découvre l'idée de l'infini, qui est toujours présente à nous, & dans laquelle nous voions tous les biens. CHAP. II.

Mais ne prenons point le change sur ce desir de l'infini qui est en nous. Un avare, un voluptueux, un ambitieux, aime l'infini; cet infini n'est pas un infini abstrait, un être de raison qui n'existe point par lui-même; c'est un infini concret; c'est une infinité d'honneurs, de plaisirs, de richesses; c'est une situation dans laquelle l'on possede réellement & actuellement une infinité de biens, ou dans laquelle on possede certains bien éternellement; c'est un état d'être, fixe, véritable, positif, dans lequel notre ame soit réellement heureuse: c'est donc un infini concret; & de cet amour de l'infini, on peut, par abstraction, en tirer l'amour d'un bien infini, vague, indéterminé. D'un infini concret on tire un infini abstrait, sans que l'amour de ce concret produise quelque chose de plus grand qu'il n'est; comme de la connoissance de l'être souverainement parfait, qui est un concret, on en tire celle de l'être en général, qui est un abstrait, sans que cette connoissance produise plus qu'elle-même.

PROPOSITION VI.

Je continue la même matiére, en répondant à une objection qui est la suite de la précédente. Les biens déterminés ont beau être considérés & desirés comme infinis, soit infinis en durée, soit infinis en quantité, soit en qualité; le bien abstrait & général est toujours un objet plus vaste. Car le bien peut convenir non seulement à tel bien particulier & déterminé, mais à tout autre: or, dira-t-on, qui

Digitized by Google

Sect. IV.

peut soutenir que l'amour d'un objet plus étendu ne soit qu'une précision, qu'une abstraction, qu'une portion, pour ainsi dire, de l'amour d'un objet moins étendu.

Je conviens que le bien abstrait & général peut convenir non seulement à tel bien déterminé, mais généralement à toutes sortes de biens. C'est un genre qui peut être attribué à tous les biens du monde, mais leur est-il effectivement attribué ? Est-il aimé dans cette étendue par un cœur qui n'aime qu'un, ou deux, ou trois objets déterminés ?

La sensation en général, l'esprit en général, les créatures en général, sont des objets beaucoup plus étendus que les sensations que nous connoissons que les perfections de l'esprit que nous connoissons, que les créatures que nous connoissons, soit comme existentes, soit possibles ; ce sont des genres qui peuvent convenir, même à des objets dont nous n'avons aucune idée. Cependant ce genre, nous ne le connoissons qu'autant que nous connoissons les especes ; la connoissance de ce genre est une abstraction de celle de l'espece ; ce genre peut être plus étendu en lui-même que les especes que nous connoissons ; mais nous ne le connoissons point dans cette plus grande étendue.

De même aussi le bien abstrait & général, nous l'aimons, mais nous ne l'aimons qu'en aimant les biens réels concrets que nous aimons, & nous ne l'aimons pas, entant qu'il est renfermé dans d'autres biens pour lesquels nous n'avons nul amour. Un homme qui desire un état heureux hors de Dieu, aime le bien abstrait & général, entant qu'il est renfermé dans cet état chimérique, qu'il regarde comme son bonheur, état qu'il regarde comme réel, comme un concret, comme un assemblage de tous les biens qu'il desire ; mais ce voluptueux n'aime pas le bien général, entant qu'il est renfermé dans la tempérance, dans la pureté de l'ame : on suppose qu'il n'a nul amour pour ces objets.

Proposition VII.

On peut juger par là quel cas on doit faire de l'amour du bien en général, de la vérité en général, & de certains autres abstraits. Ces amours se trouvent dans un cœur qui aime les faux biens de la terre, aussi-bien que dans celui qui n'aime que les biens éternels. Dans l'amour même le plus mauvais des créatures, tout degré de bonté n'y est pas éteint ; il s'y trouve encore des morceaux précieux & des restes de bien qui méritent leur considération & leur estime. Souvenons-nous néanmoins du lieu où ces pieces sont placées, & à quoi elles tiennent.

Proposition VIII.

On vient de montrer qu'en aimant les biens créés, nous avons toujours quelqu'amour de l'infini ; mais si cela suffit pour en tirer par abstraction l'amour du bien en général qui est en nous, pourquoi, dira-t-on, n'en tireroit-on pas de même l'amour de Dieu ?

La différence est aisée à expliquer. Dans tout bien déterminé la raison de bonté y est renfermée ; & par conséquent, en aimant un bien, quel qu'il soit, on aime la raison même de bonté, c'est à dire, le bien en général ; au lieu que dans l'amour d'un bien particulier, l'amour de Dieu n'y est pas renfermé.

L'amour de ce bien, je l'avoue, renferme toujours celui de quelques perfections que Dieu possede ou formellement ou éminemment : en aimant ce bien, on aime l'éternité, l'immutabilité, la vérité, l'infinité. Mais prémierement, si cet amour renferme celui de certaines perfections, il exclud celui de beaucoup d'autres ; l'amour des voluptés exclud celui

Digitized by Google

lui de la sainteté, de la pureté, de l'ordre; l'amour des richesses celui de la justice, d'une bonté communicative &c. Secondement, en aimant un bien créé, il est vrai qu'on aime certaines perfections véritables; mais on ne les aime point dans l'ordre, on ne les aime point dans l'être souverain qui en est le centre: on les aime où elles ne sont pas, & on ne les aime pas où elles sont; c'est là notre tort, c'est notre malheur, c'est ce qui cause les inquiétudes perpétuelles d'une ame déréglée.

L'amour des biens créés renferme donc celui de certaines perfections véritables. Dans l'acte même du péché, il se trouve toujours un certain fond de bonté naturelle; l'ame ne s'oublie jamais entierement elle-même; certains raions de l'image de Dieu luisent toujours, au milieu même de ces ténébres; on y entrevoit quelques traits nobles, mais à demi effacés: & ce reste de bien & d'être qui se rencontre dans les amours mêmes déréglés, Dieu en fait profiter, lorsqu'il convertit le cœur; il n'éteint pas le bien qu'il y trouve, mais il l'amplifie, il le corrige, il en remplit les défauts; il fait, en rétablissant un cœur, mettre en œuvre les débris de l'ancien édifice.

Ces amours donc de certaines perfections véritables, qui se trouvent dans l'amour même des créatures, peuvent contribuer en quelque sorte à un amour plus excellent, & Dieu ne les anéantit point, lorsqu'il forme dans le cœur l'amour divin; mais tous seuls ils n'ont point tout ce dont on a besoin pour le former. Car il faut ajouter l'amour de toutes les autres perfections de Dieu, amour que n'a pas un homme qui n'aime que la créature, & il faut réunir ce cœur dans l'objet unique qui rassemble, dans l'immense étendue de son être, le comble & la plénitude de ces perfections. Or le moins ne produit pas tout seul ce qui est le plus, la connoissance d'un angle ne donne pas toute seule la connoissance d'une figure de mille angles: de même aussi ces amours de quelques perfections véritables, qui se trouvent dans le délabrement même d'un cœur corrompu, ne donneront jamais seuls l'amour de l'être qui possede toutes les perfections. CHAP. II.

PROPOSITION IX.

En aimant les biens finis, nous aimons certaines perfections véritables, l'éternité, l'infinité &c. Mais où sont-elles, ces perfections que nous aimons? Ne sont-elles nulle part? Sont-ce des chimeres, sont-elles un pur néant? Cela ne se peut. Sont-elles dans les biens finis? Qui seroit assez insensé pour le prétendre? Non; mais elles sont dans le bien infini par le moien duquel nous connoissons les biens finis. Nous l'avons montré dans la section précédente, que c'étoit en Dieu que nous connoissions les créatures. L'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il connoît une créature, est l'idée archétype de cette créature. C'est par ce même endroit que nous aimons la créature: cette idée archétype est donc aussi l'objet de notre amour. Mais nous l'aimons, sans nous en appercevoir distinctement; nous l'aimons, sans vouloir même l'aimer explicitement: comme ceux qui sont assez aveugles pour nier l'existence de Dieu, ne laissent pas, sans s'en appercevoir, de l'avoir pour objet dans toutes leurs connoissances, & de ne connoître les objets infinis qu'en le connoissant.

Un tel amour, comme il est visible, n'est point véritablement l'amour de Dieu, puisque d'un côté nous ne connoissons point explicitement que c'est en Dieu que nous connoissons tous les biens, & que c'est par leur idée archétype qu'ils nous sont montrés; & puisque d'un autre côté en aimant par un amour déréglé les biens

finis, nous n'aimons le bien infini que sous certains rapports, & non sous les autres, nous n'aimons que certaines perfections & non les autres, qu'en un mot, c'est dans les créatures que nous cherchons l'infinité, l'éternité l'immutabilité, & que nous n'aimons pas l'être qui seul possede toutes ces perfections, qui est le principe & l'archétipe de tous les biens, & par l'entremise duquel nous connoissons leur bonté. Je ne m'arrête pas à développer ceci avec plus d'étendue, devant le faire, & dans le chapitre dernier, & dans la section septiéme.

Mais il est toujours vrai, & c'est comme nous dirons en ces endroits, ce qui montre l'injustice énorme du pécheur; il est toujours vrai, dis-je, qu'en aimant les créatures, l'amour de ce bien infini & de ces perfections véritables, qui n'existent qu'en Dieu, se trouve jusqu'à un certain point dans cet amour. Les uns aiment dans ce bien infini un certain côté, & les autres en aiment un autre, en bornant & défigurant leur amour selon la diversité de leur corruption & de leur malice. Mais tous ne connoissent & n'aiment les créatures que par le bien infini qui est le principe, l'exemplaire éternel, & la raison archétype de tous les biens. C'est en ce sens qu'on vérifie ce que nous apprend S. Thomas p. 1. q. 60. a. 5. *Quod Deus, secundùm quod est universale bonum, à quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque.* Et plus bas, *In quantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus.* Il n'est donc pas surprenant que dans l'amour des creatures il se rencontre toujours certains amours des perfections véritables, de l'éternité, de l'infinité, de la vérité; &c. puisque, comme nous l'avons déja montré, nous aimons les créatures, comme nous les connoissons, que nous les connoissons par leur archétype, & que cet archétype étant l'objet de notre esprit, il l'est par conséquent de notre volonté, au moins implicitement; c'est dans cette bonté archétype que nous aimons universellement tous les objets: mais cette bonté archétype & universelle est un concret & un être existant. Nous admettons en ce sens avec S. Thomas, un amour du bien général, du bien universel, du bien commun: mais un amour très-différent de l'amour du bien en général pris abstractivement.

La question présente, touchant l'amour général, est si importante, & peut être la source de tant d'illusions, qu'on ne peut la traiter avec trop d'application, & de soin; tâchons donc encore d'ajoûter quelque raisonnement pour confirmer notre théoreme.

1. Si nous avions un amour général avec lequel la volonté formât des amours déterminés, en s'appliquant à certains objets particuliers, il suffiroit à un esprit de connoître pour aimer. La lumiere montreroit que certains objets sont aimables, & la volonté pleine d'une amour qui ne demanderoit qu'à se reposer en quelqu'objet, s'y attacheroit sur le champ, & determineroit son amour général à un amour particulier.

Or y auroit-il rien de plus absurde & plus pernicieux, que de dire qu'il suffit à la volonté de connoître pour aimer? La loi & la doctrine suffiroient donc pour aimer le bien & pratiquer la vertu? La loi de Moise, pleine d'instructions si admirables, bien loin d'être un ministere de mort, une lettre qui tue, donc la cupidité a pris occasion de s'irriter & de devenir une source de péchés plus abondante; la loi Mosaique, dis-je, auroit été une loi d'amour, & auroit apporté l'esprit qui vivifie.

Les prédicateurs de l'Evangile n'auroient maintenant qu'à répandre cette semence celeste; sans être arrosée par les eaux

tout de la grace, elle pourroit prendre racine & porter son fruit.

La voix de la nature, les merveilles du ciel & de la terre, qui nous annoncent sans cesse la gloire du Créateur, auroient soumis à son amour le cœur de tous les Philosophes; & sans ouvrir les yeux, cette image de la Divinité, qui est gravée au fond de notre ame; cette connoissance de l'être immense & infini, qui est la mesure & la regle de nos connoissances & de nos jugemens; cette connoissance suffiroit pour nous empêcher de corrompre notre cœur, en tournant notre amour vers les objets finis.

Le péché même n'ôtant point à l'homme l'idée de Dieu, avec lequelle il est né, ne lui ôteroit point non plus un moyen capable tout seul de le relever de sa chute. Avec cette seule connoissance le pécheur s'attacheroit à Dieu, & détermineroit vers lui l'amour général qu'il auroit tourné vers les créatures. Pourquoi auroit il autant de facilité à tourner cet amour vers Dieu, après l'avoir tourné vers le monde, qu'il n'en a à le tourner tantôt vers une créature, & tantôt vers une autre? Quelque déreglement qu'on suppose dans l'homme, on ne pourroit pas lui refuser ce même pouvoir, si on le lui attribuoit dans l'état d'innocence; car le péché ne détruit pas la nature; & s'il est essentiel à une volonté innocente de former son amour seulement avec la connoissance, il ne l'est pas moins à une volonté tombée.

Peut-être que les mouvemens de la concupiscence, qui est l'effet du péché, que les saillies d'une imagination déréglée, & les plaisirs sensibles suspendront l'exécution de ce pouvoir; mais encore pourroit-on le croire? Toutes ces impressions ne nous offrent que des biens finis & périssables, & l'idée de l'être immuable & sans bornes, qui nous presente un bien incomparablement plus grand & plus assuré, ne manqueroit pas de fixer notre cœur & de le rendre immobile vers cet objet unique. Je ne voi point de tentation qu'on ne réussit à vaincre par cette voie: & comme pour surmonter certains petits plaisirs, une certaine connoissance de notre devoir & de notre intérêt seroit assez, selon cette prétention; cette vaste idée de la Divinité, que nous portons en nous-mêmes, & la connoissance d'un devoir essentiel & d'un intérêt infini, qui est inséparable de cette idée, l'emporteroit au dessus de tout, & nous rendroit victorieux des plaisirs les plus séduisans, & des tentations les plus violentes. CHAP. II.

Enfin, si pour aimer, il suffisoit de connoître, nous nous donnerions tous les degrés d'amours dont nous aurions la connoissance; jamais nous ne desirerions une mesure d'amour & de perfection, sans l'avoir obtenue en la formant à l'heure même dans notre cœur; jamais nous ne soupirerions; jamais nous ne ferions d'effort: mais l'effet étant produit sur le champ par la volonté, & l'action de la volonté étant proportionnée à la connoissance de l'esprit, nous arriverions en un moment au plus haut comble de la perfection, & au degré le plus sublime de la justice & de la sainteté. Ces conséquences si fausses, si horribles, sont néanmoins les suites de ce mauvais principe: je ne fais qu'effleurer cette matiére pour abréger.

2. Une cause qui contient totalement son effet, est aussi parfaite avant que de le produire, qu'après l'avoir produit. Ce principe est indubitable; car une cause qui contient son effet totalement, en contient aussi toute la perfection, & bien loin que l'effet produit donne quelque perfection à cette cause, c'est cette cause au contraire qui donne toute la perfection à son effet.

Ce principe posé, il s'ensuit, que si la vo-

Sect. IV.

volonté avoit un amour général avec lequel elle formât ses amours déterminés, elle seroit aussi parfaite avant que d'avoir fait un acte d'amour de Dieu, qu'après l'avoir formé. La volonté avec cet amour général auroit tout ce qu'il faut pour produire l'amour de Dieu, & quand même on supposeroit que la volonté auroit besoin d'une connoissance de Dieu, ou du sentiment d'un plaisir pour l'aider à former cet acte, on pourroit en tirer la même conséquence.

Car 1. cette connoissance & ce plaisir, selon ce sentiment, exciteroient la volonté à aimer, mais ils ne produiroient pas physiquement l'amour, comme on l'a dit plus haut.

2. Il s'ensuivroit toujours que l'homme qui auroit cette bonne connoissance & ce saint plaisir seroit aussi parfait avant que d'y avoir consenti & formé un acte d'amour divin, qu'il le seroit après l'avoir formé. Car l'homme dans cette situation contiendroit tout ce qu'il faut pour former cet acte: or pourroit-on avancer rien de plus absurde & de plus pernicieux que de dire, qu'un homme, sans avoir aimé Dieu, seroit aussi parfait que s'il avoit formé des actes de ce saint amour?

3. Non-seulement l'homme seroit également parfait, soit qu'il aimât Dieu, soit qu'il ne l'aimât point; mais il seroit encore également heureux, & il pourroit se procurer un amour aussi grand que celui des saints dans le ciel: la suite fera sentir cette raison.

4. On n'auroit pas même besoin de former jamais d'amours déterminés. Car si l'homme avoit un amour du bien général, indépendant & antérieur à tout autre amour, que lui serviroit-il d'aimer des objets particuliers? Je ne vois pas ce qu'il pourroit y gagner. Ne trouveroit-il pas toutes choses dans son bien général, & n'y trouveroit-il pas beaucoup plus qu'en tout autre objet? Ce bien général, comme un bien général, est le genre par rapport au bien créé & incréé; ainsi ce bien général est supérieur à tout; il n'est point sujet au changement; il n'a point de défaut. Il est vrai que par lui-même il n'a point d'être non plus qu'il n'est point intelligible, qu'il n'est point aimable, qu'il est impossible de l'aimer sous ce rapport. Mais si vous voulez passer par-là-dessus, & aimer ce qu'il est impossible d'aimer, vous serez obligé de dire, ce qui est insensé & impie, qu'il y a dans l'amour de cet abstrait & de ce néant, une supériorité, une sécurité, une excellence qui rendront cet amour préférable à l'amour de Dieu même, & capable tout seul de procurer à l'homme son bonheur le plus accompli.

5. On ne laisseroit pas de faire beaucoup de chemin, & de rencontrer encore bien d'autres absurdités, si l'on vouloit examiner comment les amours particuliers pourroient s'unir & s'enchaîner dans cet amour général, ce qu'ils y ajouteroient, comment cet amour général feroit pour les tourner & les déterminer; enfin si la volonté ne pourroit point s'en passer, & si cet amour du bien en général n'est point tel que nous l'avons expliqué dans les corollaires; & supposé que cela soit possible, si ce n'en seroit point assez pour ne point admettre d'autres sentimens? Mais passons toutes ces questions & encore d'autres, car la matiere est féconde.

Corollaire I.

Si le bien pris d'une maniere abstractive n'est pas aimable par lui-même, comme nous le venons d'expliquer, il s'ensuit qu'il n'y a que les êtres réels & concrets qui puissent être aimés par eux-mêmes, & ces êtres sont Dieu & les créatures: ainsi l'on ne peut rien aimer sans aimer l'un de ces deux objets, ce sont par conséquent ces

ces deux amours qui sont le principe de toutes nos volontez particuliéres.

Corollaire II.

Dans l'état dans lequel nous sommes, nous ne naissons point avec l'amour de Dieu. Je ne croi pas que personne ose soutenir le contraire. Si néanmoins quelqu'un vouloit prétendre que nous avons un amour inné de Dieu, comme nous en avons une idée innée; & que ce qui fait que les pécheurs ne forment pas des actes d'amour de Dieu, c'est qu'ils n'y réfléchissent pas; comme ce qui fait que les sauvages ne connoissent point Dieu, c'est qu'ils ne réfléchissent pas sur leur idée: si, dis je, quelqu'un vouloit avancer un aussi étrange paradoxe, il seroit aisé de le réfuter en lui montrant;

1. Que si, pour former des actes d'amour de Dieu, il suffisoit d'y réfléchir, bien loin que l'homme eût pris occasion de la loi Mosaïque de tomber dans de plus grandes prévarications, elle lui auroit suffi pour lui faire pratiquer le bien, surmonter toutes sortes de tentations, &c. comme on l'a dit dans le premier raisonnement du théoreme.

2. Que l'homme naîtroit avec une justice originelle, & une justice même ineffaçable; puisque cet amour naturel seroit de même que l'idée naturelle de Dieu, que l'esprit ne peut jamais perdre.

3. Enfin que l'expérience détruit cette chimérique opinion, puisque l'homme pécheur a beau réfléchir sur lui-même, bien loin de découvrir en lui l'amour de Dieu, comme il y découvre l'idée de Dieu, il se trouve au contraire plein d'amours injustes & opposés à l'ordre, à la justice, à la sainteté, qui sont les attributs de l'essence divine.

Nous avons montré dans les propositions que, quoique nous connoissions & aimions les créatures par leurs raisons éternelles & archétypes, il est vrai néanmoins qu'il nous manque beaucoup de choses pour avoir l'amour de Dieu, lorsque nous n'aimons que les créatures. CHAP. II.

Theoreme V.

On ne peut pas dire que la volonté contienne quelque chose de distingué de l'amour, avec quoi elle produise l'amour de Dieu, ou des créatures.

Demonstration.

Un cœur qui n'aime pas, ne contient point équivalemment l'amour, comme on a dit sur la connoissance, qu'un être qui ne connoit pas, ne contient point équivalemment la connoissance: or si Dieu donnoit à la volonté quelque chose d'indéterminé, avec quoi elle fît d'elle-même des amours déterminés, il faudroit que la volonté, qui auroit reçû ce secours de Dieu, contînt équivalemment l'amour, avant que de se déterminer à aimer; donc la volonté ne reçoit point de Dieu, pour former ses amours, un secours indéterminé & quelque chose distingué de l'amour, avec quoi elle le produise: d'ailleurs tout ce qu'on vient de dire sur le théoreme précédent peut s'apliquer à cette prétention.

Theoreme VI.

Dieu produit notre amour par la prémotion physique.

Demonstration.

Ou Dieu produit notre amour, ou la volonté toute seule le produit: il n'y a pas de milieu, car aucune chose étrangere ne peut agir physiquement & immédiatement sur notre ame: il n'y a que la volonté elle-même qui étant active peut agir sur elle-même, ou Dieu qui peut aussi agir sur elle. Or la volonté toute seule de non aimante, ne se sera pas aimante, elle ne formera pas toute seule un amour qu'elle

Digitized by Google

Sect. IV.

qu'elle ne contient pas totalement, comme on l'a dit. Par conséquent Dieu produit notre amour, ou par une motion morale, ou par une motion physique. La seule motion morale ne le fait pas, comme on l'a démontré : par conséquent il faut une motion, une opération physique. Or cette opération produit ou l'acte même d'amour, ou quelque chose d'équivalent à l'amour, avec quoi la volonté produise l'amour : or on a montré que le second étoit impossible : par conséquent cette opération produit l'amour même. Or cette opération qui produit l'amour même, est ou concomitante, & non prédéterminante, ou prédéterminante ; on ne peut pas dire qu'elle soit non prédéterminante, car cette opération forme l'amour, ainsi elle le précede ; elle détermine l'amour, ce qui produit un effet le détermine. D'ailleurs la volonté de l'homme ne détermine point l'action de Dieu en premier, car une volonté sans action, sans amour, ne déterminera pas l'action de Dieu qui produit cette premiére action, ce premier amour ; la volonté de l'homme ne pourroit déterminer Dieu qu'en le voulant, & c'est Dieu qui met en elle cette premiére volition. Donc Dieu produit notre premier amour par une action physique & prédéterminante : donc il le produit par la prémotion physique ; c'est ce qui étoit à démontrer.

Theoreme VII.

Dieu nous donne de nouveaux degrés d'amour par la prémotion physique.

Demonstration.

Une volonté qui n'a qu'un amour n'en contient pas deux totalement ; une volonté qui n'a qu'un petit amour n'en contient pas totalement un grand : ainsi elle n'a pas autant d'influence qu'il lui en faut pour produire toute seule ce grand amour, car une cause ne produit pas toute seule un effet plus grand que soi ; donc la volonté a besoin que Dieu forme en elle un nouveau degré d'amour ; elle a besoin que Dieu l'aide pour former cet amour plus véhément. Or cette opération de Dieu est physique, comme on l'a montré ; elle est prédéterminante, puisque c'est l'action de Dieu qui précede celle de la volonté ; donc, &c.

Reprenons tout ceci par un autre tour. J'ai besoin que Dieu opére en moi mon vouloir même & mon amour : ce n'est pas seulement un préambule ou un préliminaire de l'amour, c'est l'amour même, & c'est le vouloir que j'ai besoin que Dieu opére. Des amours & des vouloirs, il ne peut y en avoir que de deux sortes ; des amours généraux & indéterminés, & des amours & des vouloirs déterminés. Des amours généraux, abstraits & indéterminés, il n'y en a point qui subsistent par eux mêmes, ils ne subsistent que dans les amours des objets déterminés ; ils supposent ces amours déterminés, & en sont des abstractions. Il faut donc que Dieu produise les amours mêmes déterminés, ou qu'il ne produise point nos amours.

Or si Dieu produit en moi mes amours & mes vouloirs déterminés, son opération est prédéterminante & efficace. Si Dieu fait en moi que j'aime tel objet, & & que je veuille telle chose, comment arriveroit-il que je ne voulusse pas, & que je ne l'aimasse pas ?

Par conséquent comme il est vrai que Dieu opére & me fait opérer mes amours & mes vouloirs, il est vrai aussi que son opération est prédéterminante & efficace.

CHA-

Digitized by Google

CHAPITRE III.

Degrés de l'amour.

PROPOSITION I.

ON ne peut aimer que ce qui est aimable. Tout amour a un objet, & l'objet de l'amour est aimable : ce sont des termes réciproques.

PROPOSITION II.

On ne peut aimer que le bien, car on n'aime que ce qui est aimable, & tout ce qui est aimable s'appelle bien, soit vrai, soit apparent : par erreur on aime souvent ce qu'on croit être aimable, & qui ne l'est pas véritablement.

PROPOSITION III.

On ne peut point aimer le néant comme néant par lui-même : aimer rien & ne rien aimer, c'est la même chose. Le néant comme néant n'est point aimable par lui-même, comme il n'est point intelligible par lui-même. Je dis par lui-même, parce que lorsqu'on aime un objet, on aime aussi conséquemment la privation ou le néant des choses opposées à cet objet ; mais on aime cette privation par l'amour même, par lequel on aime l'objet. Il ne faut pas s'imaginer qu'il y ait deux amours, l'un de l'objet, l'autre de la privation des choses opposées à cet objet : ce dernier amour, s'il étoit distingué de l'autre, seroit l'amour du néant entant que néant.

COROLLAIRE.

La seule fuite des douleurs & des peines n'est pas capable de nous faire agir, à moins qu'il n'y ait quelqu'amour. Car toutes nos actions volontaires se réduisent à l'amour comme nous le montrerons, & l'on n'aime point le néant comme néant ; or la délivrance & la privation des objets terribles & douloureux est le néant de ces objets : donc on n'aime point ce néant en lui-même ; mais on ne l'aime que par l'amour des biens opposés : donc il faut un amour des biens opposés pour agir, & c'est ce qu'enseigne S. Augustin & S. Thomas en plusieurs endroits. CHAP. III.

THEOREME.

Jamais la volonté n'agira avec la seule grace versatile, ou congrue ; avec une grace qui ne le pousse que moralement, avec une grace qui n'opére pas physiquement le vouloir & l'amour.

DEMONSTRATION.

Pour agir, pour vouloir, pour aimer, il faut commencer, c'est à dire avoir un prémier vouloir, un prémier amour : or avec cette grace toute seule, jamais la volonté ne se donnera ce premier amour : toute grace versatile, grace inefficace, grace qui n'opére pas physiquement le vouloir & l'amour, toute grace de ce genre ne fait que donner à la volonté le pouvoir d'agir, si elle le veut ; ou tout au plus elle excite la volonté à le vouloir : il faut donc que la volonté le veuille : or jamais elle n'aura ce premier vouloir, & ce prémier amour. Car comment la volonté dans cette situation se donneroit-elle le prémier vouloir, le prémier acte d'amour ? Il faut dire nécessairement que la volonté se donneroit ce prémier vouloir par une action volontaire & libre ; sans cela ce système, qui a été inventé pour favoriser la liberté de l'homme, commenceroit dès la prémiere action par la renverser : mais comment la volonté se donneroit-elle son prémier vouloir & son prémier amour par une telle action ? Car dans la production de ce premier vouloir, de ce prémier amour, il faudroit distinguer deux actions de la volonté ; l'une qui se-

Sect. IV.

roit le prémier vouloir produit, l'autre qui seroit cette action de la volonté qui produit ce prémier vouloir, ce prémier amour. Or il est absurde d'admettre une action de la volonté qui soit antérieure au prémier vouloir, ou au premier amour. Toute action de la volonté est vouloir & amour; ainsi il y auroit un amour avant le prémier amour, il y auroit un vouloir avant le prémier vouloir: il y auroit par conséquent un amour sans objet, un amour du rien, du néant: donc il faut reconnoître que c'est Dieu qui produit ce prémier vouloir.

Il est bon de rapporter à cette occasion le raisonnement de S. Thomas sur le mouvement. C'est ainsi que ce S. Docteur démontre qu'il y a un Dieu qui est le prémier principe de tous les mouvemens.

1. p. q. 2. ar. 3. *Prima autem & manifestior via est quæ sumitur ex parte motûs. Certum est enim, & sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo; omne autem quod movetur, ab alio movetur: nihil enim movetur, nisi secundùm quod est in potentiâ ad illud ad quod movetur: movet autem aliquid secundùm quod est actu; movere enim nihil aliud est, quàm educere aliquid de potentiâ in actum. De potentiâ autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, & per hoc movet & alterat ipsum. Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu & potentiâ secundùm idem, sed solùm secundùm diversa. Quod enim est calidum in actu, non potest esse simul calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia: impossibile est ergo quod secundùm idem & eodem modo aliquid sit movens & motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id à quo movetur, moveatur, oportet & ipsum ab alio moveri, & illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, & per consequens nec aliquod aliud movens; quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota à primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus à manu: ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens quod à nullo movetur, & hoc omnes intelligunt Deum.* S. Thomas, en un autre endroit, 1. 2. q. 109. a. 1. fait l'application de ce raisonnement à la matiere presente. *Manifestum est autem quod sicut motus omnes corporales reducuntur in motum cælestis corporis, sicut in primum movens corporale; ita omnes motus, tam corporales quàm spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus; & ideò, quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritalis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur à Deo. Quæ quidem motio est secundùm suæ providentiæ rationem, non secundùm necessitatem naturæ, sicut motio corporis cælestis.* Nos amours, nos consentemens sont les mouvemens de notre esprit, & par le raisonnement de notre S. Docteur on prouve invinciblement que ces mouvemens descendent de la prémotion; c'est ce qu'il montre ailleurs d'une maniere encore plus précise & plus nette.

1. 2. q. 9. a. 4. *Respondeo dicendum, quod secundùm quod voluntas movetur ab objecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriori; sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actûs, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim quandoque est agens in actu & quandoque in potentiâ, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cùm hoc priùs non vellet; necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum: & quidem, sicut*

Digitized by Google

*cut dictum est, ipsa movet seipsam in quantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. Hoc autem non potest facere, nisi consilio mediante. Cùm enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit, & per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, & hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu vult, necesse est quod inceperit velle sanari ab aliquo movente, & siquidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliquâ voluntate præsuppositâ. Hoc autem non * est procedere in infinitum; undè necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam capitulo Ethicæ Eudimicæ.*

* Peut-être faut-il effacer, non : ou bien lire : *Hic autem non est procedere in infinitum.*

PROPOSITION IV.

Il ne faut pas aller à l'infini. Voiez 1. part. q. 2. a. 3.

On aime que ce que l'on connoît : ce qui ne nous est point connu est, par rapport à notre volonté, comme s'il n'étoit point; il ne peut être l'objet de son amour, il ne faut que l'expérience pour nous convaincre de cette vérité.

PROPOSITION V.

On n'aime pas plus qu'on ne connoît ; car si l'on aimoit plus qu'on ne connoît, cet excès d'amour seroit sans connoissance.

COROLLAIRE.

La volonté n'a pas plus d'étendue que l'esprit, l'étendue de la volonté consiste à aimer, & celle de l'esprit à connoître : or on n'aime pas plus qu'on ne connoît.

PROPOSITION VI.

Il y a plusieurs degrés dans l'amour d'un objet.

On peut avoir un amour très-fort d'un objet ; on peut en avoir un très-foible : et entre le plus haut point & le plus bas il y a divers étages : tout ce qui est susceptible de plus ou de moins, est susceptible de degrés ; & c'est ce que S. Augustin nous enseigne : *In hâc justitiâ amandâ gradus sunt proficientium.* CHAP. III. Serm. 17. de verbis Apostoli.

PROPOSITION VII.

On ne sauroit croître en amour, sans croître aussi en quelque sorte en connoissances. Pour expliquer cette proposition, il faut distinguer deux sortes de connoissances ; l'une spéculative, par laquelle on connoît que tel objet est aimable, ou aimé par d'autres intelligences, quoique souvent on ne l'aime pas ; par exemple, un homme qui n'aime point le vin, connoît en général que le vin peut être aimé, & il le voit aimé par tous les yvrognes : l'autre espece de connoissance est une connoissance pratique, par laquelle on connoît en particulier, que tel objet est actuellement aimable, & qu'il est notre bien. Or c'est de cette derniere espece de connoissance que je parle, lorque je dis qu'on ne sauroit croître en amour, sans croître en connoissance.

Car comme on ne sauroit aimer sans connoître qu'il est plus aimable ; car on sauroit aussi plus aimer, sans connoître qu'il est plus aimable ; car on n'aime pas plus qu'on ne connoît, selon la proposition 5.

PROPOSITION VIII.

Lors qu'on aime un objet, on juge qu'actuellement il est aimable, & aimable par rapport à nous. Ce jugement est appellé communément *Judicium practicè practicum.* Or c'est une question qui mérite d'être examinée, savoir si ce jugement précéde l'acte même de l'amour. Je croi me souvenir d'avoir vû quelque chose de S. Bernard, qui me fait penser que ce Pere pourroit bien avoir cru que ce jugement est postérieur à l'amour. D'autres sont persuadés qu'il est antérieur. Je trouve cependant une difficulté dans ce dernier sentiment qui est que ce jugement pratique est toujours porté suivant l'incli-

lib. de lib. arbitrio.

Sect. IV.

l'inclination de la volonté : or l'inclination de la volonté & l'amour ſont la même choſe : cet amour eſt donc déja dans le cœur, & précede ce jugement. Mais entre ces deux opinions, dont l'une fait le jugement antérieur à l'amour, & l'autre le jugement poſtérieur, ne pourroit-on point prendre un milieu, & dire que ce jugement n'eſt autre choſe que l'amour même de l'objet ? Tout jugement, comme nous le dirons dans la ſuite, renferme un acte de la volonté. Or ne ſeroit-ce point multiplier les êtres ſans néceſſité, que d'admettre deux actes dans la volonté ; l'un pour juger que cet objet eſt aimable, & l'autre pour l'aimer effectivement ? Et comme tout acte de la volonté eſt amour, ce ſeroit faire précéder l'amour par un autre amour. Que ſi l'on admettoit un ſecond amour avant l'amour même, n'en faudroit-il point un troiſiéme avant ce ſecond, & un quatriéme juſqu'à l'infini ? Il paroîtroit donc plus naturel de dire, que juger qu'un tel objet eſt actuellement notre bien, qu'il eſt aimable *practicè, hic & nunc* par raport à nous, ce n'eſt autre choſe ſinon que de l'aimer & de faire attention ſur notre amour ; mais ne nous engageons pas plus avant dans cette matiére.

Theoreme.

Une volonté ne croîtra jamais en amour ; ſi Dieu ne lui donne quelque nouveau degré.

Demonstration.

Suppoſons qu'une volonté n'ait qu'un ſeul degré d'amour, pour croître en amour il faut en avoir 2. 3. 4. 5. &c. Or une volonté qui n'a qu'un degré d'amour n'en a pas deux ; de même auſſi une qui en a deux n'en a pas trois, quatre, cinq, ſix, &c.

Un juſte encore imparfait n'a pas autant de degrés d'amour de Dieu que ſaint Paul ; il faut donc que cette volonté acquiére ces nouveaux degrés pour les avoir : or cette volonté ne ſe les donnera pas toute ſeule. Car pour ſe les donner ſeule, il faudroit qu'elle les contînt totalement : or une volonté qu'on ſupoſe n'avoir qu'un degré d'amour, n'en contient pas totalement deux, trois, quatre, &c. donc cette volonté ne ſe les donnera pas toute ſeule ; par conſéquent il faut que Dieu les forme en elle ; car, comme on a montré ailleurs, & comme on le dira encore, rien ne peut agir ſur notre ame que Dieu, & notre ame elle-même.

On peut former encore ſur cette matiére une progreſſion arithmetique, comme on a fait ſur la connoiſſance.

Suppoſons pour cela dix hommes qui différent tous également & proportionnellement en amour. La différence du premier au ſecond, c'eſt que le ſecond a un degré d'amour plus que le premier, le troiſiéme a auſſi un degré d'amour plus que le ſecond, & ainſi des autres. La différence qui regne entre les volontés de ces dix hommes eſt un degré d'amour ; enſorte que ſi la premiére avoit un degré d'amour de plus, elle ſeroit égale à la ſeconde. Le premier terme de cette progreſſion eſt donc un degré d'amour, le ſecond eſt deux, c'eſt à dire 1. plus 1. enſorte que le ſecond terme n'eſt que le premier augmenté d'un, qui eſt la différence qui regne entre ces dix termes.

Demonstration.

Ce premier homme ou cette premiére volonté qui aime moins, eſt, par rapport à la ſeconde volonté qui aime plus, moindre d'un degré d'amour : or le moins ne fait pas tout ſeul le plus : donc afin que cette premiére volonté aime autant que la ſeconde, il faut que Dieu lui ajoute un nouveau degré d'amour.

J'ajoute encore une raiſon pour confirmer

Digitized by Google

firmer ce théoreme aussi-bien que le précédent. Comment un esprit qui n'a point encore d'amour, s'y prendroit-il pour produire seul, & sans être prédéterminé, ce premier amour en lui-même? Cet esprit ne le produira pas tout seul, à moins qu'il ne connoisse ce qu'il faut faire pour le produire : l'esprit n'agit pas, il ne produit pas un effet, au moins d'une maniere libre, qu'il n'agisse avec connoissance. Si donc l'esprit formoit seul le prémier mouvement d'amour, il faudroit qu'il connût pleinement ce que c'est que l'amour, & ce qu'il faut faire pour le produire ; comme un artisan connoît son ouvrage, & le moien de le fabriquer.

Or est-ce par une telle connoissance que le prémier amour se forme en nous, & même connoissons-nous l'amour avant qu'il soit dans notre volonté, le connoissons-nous pleinement, lorsqu'il y est? Il faut donc que ce soit Dieu qui opére en nous notre amour; il est vrai que l'homme opére aussi en lui-même son amour ; mais c'est Dieu qui fait qu'il l'opére : ainsi il n'est pas nécessaire que l'homme connoisse son amour plus parfaitement que nous ne le connoissons.

THEOREME III.

L'opération de Dieu qui nous donne nos amours, est une opération prédéterminante.

DÉMONSTRATION.

Nous avons démontré que tous nos amours & tous les actes de la volonté étoient l'effet de l'opération de Dieu. Cela posé, ou l'opération divine détermine actuellement & effectivement la volonté humaine, ou la volonté humaine détermine l'opération divine. Ce n'est pas la volonté divine qui détermine la volonté divine, parce que ce ne pourroit être ou que la faculté de vouloir, ou l'action de la volonté ; il n'y a point de milieu : or la volonté, entant que faculté, ne déterminera point Dieu à opérer en elle telle ou telle action. Car la volonté, comme faculté, est absolument indéterminée à telle ou telle action ; & ce qui est absolument indéterminé & égal pour un côté ou pour l'autre, tandis qu'il demeure indéterminé ne détermine point un côté plûtôt que l'autre : donc ce n'est point la faculté de vouloir qui détermine, tandis qu'on ne regarde cette faculté que comme faculté. Ce n'est point non plus la volonté qui en voulant se déterminer, détermine Dieu, c'est à dire, que ce n'est point l'action de notre volonté, ce n'est point notre vouloir qui détermine Dieu, puisque tous nos vouloirs sont les effets de l'opération de Dieu, l'effet est postérieur à sa cause : or ce qui détermine l'opération de Dieu, doit être antérieur, ou au moins ne doit point être postérieur à cette opération : donc ce n'est point la volonté humaine qui détermine l'opération de Dieu ; au contraire c'est l'opération de Dieu qui fait que l'homme se détermine. CHAP. IV.

On peut abreger ce raisonnement en disant : L'opération de Dieu ne devient pas efficace, parce que la volonté le veut, puisque la volonté ne veut que parce que Dieu la fait vouloir.

J'ajoute que, s'il est vrai que l'homme ne veuille que parce que Dieu le fait vouloir, il n'est donc pas vrai que Dieu ne le fasse vouloir que parce que l'homme le veut. *Causa non possunt esse sibi mutuo causæ in causando.*

CHAPITRE IV.

De l'amour de la fin, & des moiens.

TOus nos amours & toutes les actions de notre volonté se réduisent à l'amour

Sect. IV. mour de la fin, ou à l'amour du moien : il n'en est point qui ne soit renfermé sous l'un de ces deux membres. Il est aisé de découvrir dans l'un & dans l'autre le besoin que nous avons d'un secours prédéterminant.

Pour peu qu'on médite sur ce qui se passe dans notre ame, on y découvre une multitude presque infinie d'actions & de mouvemens différens ; mais ces actions, si on les rapproche l'une de l'autre, si on en examine le rapport, la liaison, la correspondance, on remarque que l'une dépend de l'autre, que l'une est le principe & le centre de l'autre ; en sorte que dans la volonté, il y a certaines actions principales, je veux dire, les amours de la fin, qui sont la cause & le mobile de toutes les autres, à peu près comme les premiers ressorts d'une grande machine.

Or ceci nous fait connoître deux caractéres très remarquables dans la volonté ; 1. une grandeur & une fécondité étonnante dans l'amour qu'elle a pour la fin, parce que cet amour se répand ensuite dans une infinité de mouvemens ; 2. en ces mouvemens mêmes, si l'on en suit la trace, & que l'on démêle le fil qu'ils ont dans le cœur, une origine certaine & marquée, qui nous montre évidemment le besoin que nous avons du secours prédéterminant.

Il est surprenant combien un seul amour produit d'actions dans notre volonté. On aime les plaisirs des sens : pour se les procurer, on recherche à acquérir des richesses : pour acquérir des richesses, on prend un emploi, ou l'on se met dans le commerce : pour réussir dans le commerce, l'on employe une infinité de moiens, on s'applique pendant beaucoup de tems à s'en instruire, on se fait des correspondans & des amis, on entreprend un travail très pénible & très assidu. C'est un détail immense, & dont toutes les parties se réunissent dans un amour unique, à peu près comme des conséquences se réunissent dans leur principe. On trouve la même fécondité & la même multiplication dans les autres amours de notre cœur. Quelque indépendantes & quelque éloignées que paroissent certaines actions de notre volonté, il n'est pas difficile, en remontant de degrés en degrés, de découvrir leur origine, qui est toûjours un amour de la fin, & cette origine nous fait connoître la prémotion.

C'est sur ce principe que S. Thomas forme le raisonnement suivant, 1. 2. q. 9. artic. 4. pour montrer qu'il est nécessaire que la volonté soit mise en mouvement par un principe extérieur, & que ce principe extérieur est Dieu, comme il ajoute art. 6. J'ai déja rapporté ce même raisonnement dans le chapitre précédent ; mais je le repete encore une fois, parce qu'il tire une nouvelle force, & qu'il reçoit un tour tout nouveau de la matiére que j'examine. Voici donc les paroles de S. Thomas : *Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum, & quidem, sicut dictum est, ipsa movet seipsam in quantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. Hoc autem non potest facere, nisi consilio mediante : cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit, & per talem cogitationem pervenit ad hoc quod possit sanari per medicum, & hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inceperit velle sanari ab aliquo movente, & si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret, ex aliqua voluntate præsuppósita. Hoc autem* [*] *non est procedere in infinitum : unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis, ut Aristoteles concludit*

[*] Voiez la Note plus haut sur cet endroit.

cludit in quodam capitulo Ethicæ Eudimicæ. Le même raisonnement se trouve dans la 1. 2. question 109. *art.* 2. où il examine, *Utrùm homo possit velle & facere bonum absque gratiâ. Ad secundum ergo dicendum quod homo est dominus suorum actuum, & volendi & nolendi, & propter deliberationem rationis, qua potest flecti ad unam partem vel ad aliam: sed quod deliberet, vel non deliberet, etsi hujus etiam sit dominus oportet quod hoc sit per deliberationem præcedentem; & cùm hoc procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod libertas hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet Deo. Ut etiam Philosophus probat in capitulo de bonâ fortunâ; unde mens hominis, etiam sani, non ita habet dominium sui actûs, quin indigeat moveri à Deo: & multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur à bono per corruptionem naturæ.* Plus on considere la nature même de l'amour de la fin, & celui des moiens; plus on trouve le raisonnement de ce saint Docteur évident & décisif. Examinons-le donc en particulier, & tâchons de développer toute cette matiere par différentes propositions.

PROPOSITION I.

Tout amour est amour de la fin, ou amour des moiens. Car ou l'on aime un objet pour lui-même, ou on l'aime pour un autre objet: si on l'aime pour lui-même, on l'aime comme une fin: si on l'aime pour un autre objet, on l'aime comme un moien.

Pour rendre cette preuve encore plus précise, on peut se servir d'une division contradictoire. Lorsqu'on aime un objet, ou on l'aime pour l'amour d'un autre objet, ou non. Si on l'aime pour l'amour d'un autre objet, on l'aime comme un moien: c'est ce qui arrive lorsqu'on aime, par exemple, un remede pour recevoir la santé; lorsqu'on aime un homme parce qu'on attend de lui sa fortune; lorsque par un amour déréglé, on aime Dieu pour obtenir de lui les biens de la terre qu'on aime pour eux-mêmes. Au contraire si on aime un objet, sans l'aimer pour l'amour d'un autre objet, on l'aime comme une fin: c'est ce qui arrive lorsqu'on aime Dieu pour lui-même, ou le monde pour lui-même; c'est ce qui arriveroit, si, par un goût dépravé, on aimoit à prendre une médecine sans autre raison sinon qu'on la trouveroit bonne; si on aimoit la vertu pour la vertu, comme faisoient les Stoïciens, sans l'aimer pour l'amour de Dieu: c'est là aimer un objet comme sa fin, parce qu'on l'aime sans l'aimer pour un autre objet, & par conséquent qu'on l'aime pour lui-même, qu'on borne son amour, qu'on le termine, qu'on le finit, pour ainsi dire, dans cet objet, & qu'on ne le rapporte point à un autre amour. CHAP. III.

Or il est évident que tout ce que nous aimons, ou nous l'aimons pour l'amour d'un autre objet, ou nous l'aimons sans l'aimer pour l'amour d'un autre objet: donc ce que nous aimons, nous l'aimons, ou comme une fin, ou comme un moien.

THEOREME I.

La prémotion physique doit être admise pour tous nos amours. Car tout ce que nous aimons, ou nous l'aimons comme une fin, ou comme un moien: or l'amour de la fin & des moiens dépend de la prémotion physique, comme nous allons le montrer en particulier.

THEOREME II.

La prémotion physique doit être admise dans l'amour de la fin.

DEMONSTRATION I.

Afin que la volonté aime un objet comme

Sect. IV.

me une fin, il faut qu'elle se détermine à cet amour. Il est certain que Dieu & la volonté agissent tous les deux pour former cette action. Mais ce qui fait le point de la difficulté, c'est de savoir si c'est Dieu qui fait que la volonté se détermine, ou si c'est la volonté qui détermine Dieu. Le second est insoutenable; il est aisé de le montrer par le raisonnement de saint Thomas.

Afin que la volonté dans cette situation forme l'amour de cet objet, il faut qu'elle se détermine à le faire; & si c'est la volonté qui commence à se déterminer à former un tel amour, il faut aussi qu'elle commence & se détermine à former une telle détermination; car c'est le même raison de cette détermination & de la précédente, & il faut encore qu'elle commence à se déterminer à former cette détermination; on ira ainsi jusqu'à l'infini, & l'on ne trouvera jamais de commencement: il en faut un néanmoins pour agir effectivement.

Quand il s'agit de l'amour des moiens, on a raison de dire, que l'amour de la fin fait qu'on se détermine à prendre tel ou tel moien; mais quand il s'agit de l'amour de la fin, c'est à dire, d'un objet qu'on n'aime point pour l'amour d'un autre objet, cet amour ne naît point d'un autre amour; ainsi l'on ne peut point admettre dans la volonté d'acte antérieur, par lequel la volonté vueille & se détermine à produire cet acte d'amour. Ce n'est donc point la volonté qui commence à déterminer la prémotion de Dieu. On peut donner à ce raisonnement plusieurs formes différentes pour conclure que Dieu commence à agir dans la volonté, & que c'est ce qui fait qu'elle se détermine. Par conséquent l'opération de Dieu est prédéterminante.

Demonstartion II.

L'amour de la fin est un amour de jouissance. Car il n'y a que deux amours, l'amour de la fin & l'amour des moiens: or il est clair qu'on ne jouit pas par l'amour des moiens, puisqu'on ne fait que chercher une voie pour jouir: c'est donc par l'amour de la fin; & tout amour de la fin est un amour de jouissance, soit parfaite, soit imparfaite, selon que cet amour est parfait ou imparfait. S'il y a quelque difficulté sur cela, il faudra l'examiner en parlant du desir: cette doctrine est celle des Théologiens, qui sont persuadés que nous jouissons de Dieu dès cette vie d'une jouissance commencée & imparfaite.

Or pour jouir, nous avons besoin non seulement d'une opération de Dieu, mais d'une opération prédéterminante; sans cela nous nous rendrions heureux selon nos desirs, comme on le montrera dans la suite; car c'est par l'amour de jouissance que nous le devenons: donc, &c.

Proposition II.

On n'aime un moien qu'autant qu'il nous conduit à la fin; on n'aime une médecine qu'autant qu'elle nous procure la santé; on n'entreprend un voiage que pour arriver à un certain endroit. Si l'on aime le voiage pour le voiage même, & qu'on ne l'entreprenne point pour arriver en quelque lieu, mais pour voiager, on ne l'aime plus comme un moien, mais comme une fin.

Pour aimer une chose comme un moien, il ne suffit pas que cette chose soit de sa nature un moien, autrement les plus scélerats aimeroient toûjours toutes les créatures pour Dieu, parce que toutes les créatures sont par leur nature des moiens qui se rapportent à Dieu. Mais il faut que celui qui la choisit, la choisisse comme

Digitized by Google

me un moien ; & la choisir comme un moien, c'est l'aimer pour l'amour d'un autre objet ; par conséquent c'est ne l'aimer qu'autant qu'elle nous conduit à la fin.

Pour prévenir une difficulté qui peut être formée à cette occasion, il faut remarquer, qu'il arrive souvent que, quoiqu'on choisisse un moien pour arriver à une fin on aime aussi ce moien en lui-même. Par exemple, on entreprend un voiage pour aller à Hambourg, où l'on a affaire ; on ne laisse pas de trouver du plaisir dans ce voiage & de l'aimer. Dans cette occasion, il est indubitable qu'on aime ce voiage en deux manieres, selon les deux rapports qu'on y peut distinguer. On l'aime comme un moien, entant qu'on l'aime pour arriver à un tel lieu ; & on l'aime comme une fin, entant qu'on trouve de l'agrément & du plaisir dans le voiage même. Car ce plaisir & cet agrément n'est point ce qui conduit à Hambourg : or n'aimer un voiage que comme un moien, c'est ne l'aimer qu'autant qu'il conduit à un certain lieu : ainsi lors qu'outre cela on aime le voiage, parce qu'il fait plaisir, on aime, sous ce rapport, le voiage pour le voiage même ; & en cela on l'aime comme une fin.

Proposition III.

L'amour des moiens n'est que l'amour de la fin entant que cette fin est contenue dans le moien. On n'aime le moien qu'entant qu'il est la cause de la fin ; qu'il en soit la cause morale, ou physique, cela n'importe : par conséquent on ne l'aime qu'autant qu'il contient la fin que nous aimons. Ainsi l'amour du moien n'est que l'amour de la fin, entant que contenue dans les moiens : on n'aime point un remede en lui-même ; en lui-même ce remede est dégoûtant, il est penible ; on aime la santé, & ce remede en est la cause : on aime donc cette cause, mais seulement entant qu'elle contient son effet, ou plûtôt on n'aime que l'effet dans la cause. Une marque certaine qu'on n'aime dans ce remede que la santé, c'est que, si l'on pouvoit se la procurer sans ce remede, on ne s'aviseroit jamais de le prendre. Chap. IV.

Je trouve le langage partagé sur l'amour des moiens, & il ne me paroît plus difficile maintenant de découvrir la raison de cette diversité d'expressions. Les uns on dit que proprement on n'aimoit point les moiens, parce que c'est la fin qu'on aime dans les moiens. *Quidquid propter aliud amare videaris*, dit S. Bernard, *id planè amas, quo amoris finis pertendit* : & S. Augustin suit communément ce langage. Il dit même, je ne sai en quel endroit, *Non amatur, nisi quod propter se amatur*. C'est pour cela qu'on trouve si souvent dans les Peres, qu'il ne faut aimer que Dieu, qu'il ne faut point aimer les creatures, parce qu'il ne faut les aimer que comme des moiens, & que ce n'est point proprement aimer les creatures, que de les aimer de cette maniere. Les autres au contraire, & c'est le langage le plus commun, à ce qu'il me semble, parmi les theologiens, donnent le nom d'amour au choix des moiens ; ils ont soin de marquer que ce n'est qu'un amour relatif, ou, comme dit S. Augustin même, *Dilectio transitoria* : mais tous conviennent de cette maxime générale, qu'on n'aime les moiens, qu'autant qu'ils contiennent & qu'ils procurent la fin. C. 10. de diligendo Deo.

Proposition IV.

C'est une question curieuse de savoir, si l'acte par lequel on choisit les moiens, est un acte différent de l'amour de la fin, & de la connoissance ; ou bien si le choix des moiens n'est autre chose que l'amour même de la fin, entant que l'on connoît qu'elle est contenue dans un tel moien.

Sect. IV.

Je ne conçois dans l'esprit d'autres actions que la connoissance & l'amour, comme je n'y conçois que deux facultés, l'entendement & la volonté. La volonté est une faculté simple, & il ne me paroît pas raisonnable de lui attribuer deux actes différens, comme seroit aimer, & un autre acte, je ne sai quel, différent de l'amour, pour choisir les moiens. De plus, selon les principes que nous poserons dans la suite, si l'on peut réduire à la connoissance & à l'amour, l'acte par lequel on choisit les moiens, il paroît, qu'on doit le faire, & ne point admettre un acte différent de l'un & de l'autre, dont on n'a point d'idée : or il me paroît qu'on peut le faire.

Il est vrai que le choix des moiens n'est pas l'amour de la fin simplement; souvent on aime la santé sans prendre tel remede : mais il me paroît que, lorsque d'une part on aime la santé, & que de l'autre on connoît que tel remede nous la procurera, il n'en faut pas davantage pour prendre ce remede, & qu'ainsi le choix de ce remede se réduit à vouloir aimer la santé, entant que contenue dans ce remede.

L'amour du moien, & l'amour de la fin, n'est point un amour, plus un amour. Car on n'aime dans le moien que la fin ; un malade aime la santé, on lui indique un remede, son amour ne croît pas pour cela en degrés ; mais le même amour qu'il avoit pour la santé fait qu'il se porte à ce remede; c'est à dire, il aime la santé contenue dans ce remede ; de même aussi l'amour de Dieu fait que nous aimons les créatures comme des moiens. Quoiqu'il naisse une nouvelle créature dans le monde, quoiqu'il en naisse un million, notre charité ne croît pas pour cela en degrés : si je n'aime la famille de mon ami, que pour l'amour de mon ami, cet amour n'augmente point en degrés à mesure que la famille de mon ami augmente ; à chaque enfant qui lui naît, je n'aquiers point un plus ardent amour.

La raison de tout cela est, que l'amour d'un objet qu'on aime pour lui-même, & comme une fin, renferme implicitement tous ces rapports différens ; quoique ces rapports se développent que selon les occasions, ils sont néanmoins compris implicitement dans notre amour. Dès là que j'aime Dieu, je l'aime implicitement par tout, je l'aime dans toutes ses créatures ; dès là que j'aime une fin, je l'aime implicitement par tout où elle est, & dans les causes qui la contiennent : ainsi pour choisir actuellement un moien, je n'ai point besoin qu'on m'ajoute tout à neuf un amour, il me suffit de connoître actuellement que ma fin est contenue dans un tel moien, & de vouloir actuellement & explicitement aimer cette fin, comme contenue dans tel moien.

On peut objecter contre ce sentiment, qu'il y a quelquefois de la douleur dans le choix d'un moien, tandis qu'il y a du plaisir dans l'amour de la fin ; qu'ainsi il paroît que le choix des moiens est un acte totalement différent de l'amour de la fin. Il faut avouer qu'il y a de la différence entre l'amour de la fin simplement, & le choix du moien, comme on vient de le dire. Ce choix est l'amour de la fin, entant qu'on la voit contenue dans un tel moien : or ce qui contient cette fin, cette fin qui nous est si douce & si agréable, souvent est très-dur & très pénible. Une rose est au milieu d'un buisson hérissé d'épine ; on aime cette fleur dans le moien rigoureux qui la contient : si le plaisir de la rose est plus doux que la douleur d'une petite picûre n'est cuisante, on s'expose à cette douleur, & l'on cueille la rose. Mais il faut bien distinguer dans le moien d'avoir cette rose, ce qu'on choisit d'avec ce qu'on ne choisit pas ; ce qu'on aime d'avec ce qu'on souffre. On

ne

Digitized by Google

me choisit pas dans ce moien la douleur des picûres de ces petites épines ; au contraire on se l'épargne autant qu'on le peut: on n'aime donc dans ce moien que la rose qui y est contenue : ainsi le choix de ce moien n'est que l'amour de la rose, comme contenue dans ce moien ; mais un amour supérieur à la petite douleur que ce moien nous fera souffrir.

Proposition V.

Quoique nous agissions pour une fin, souvent néanmoins nous la perdons de vue. Car, comme on l'a marqué ailleurs, notre réfléxion est très-bornée, & de là il arrive que nous séparons, par abstraction, des choses fort unies & fort simples. Ainsi après avoir pensé à aimer une telle fin dans un tel moien, nous nous appliquons plus attentivement à ce moien, & nous ne pensons plus, ou nous ne pensons plus actuellement d'une maniere distincte à cette fin : souvent aussi pour arriver à un tel moien, il en faut encore prendre un autre, & pour celui-là encore un troisiéme; il se fait ainsi une chaîne de moiens qui se succedent l'un à l'autre, & s'éloignent beaucoup de leur principe, Notre réfléxion actuelle ne fournit point à tout ; les derniers font oublier les premiers: il est vrai néanmoins que c'est toûjours la fin qu'on aime entant que contenue dans le premier moien, lequel premier moien est contenu dans le second, & le second dans le troisiéme &c. Le choix de tous ces moiens différens n'est que l'amour de la fin, avec différent rapport aux causes qui la contiennent. Il seroit aisé de justifier ceci par des exemples; & heureux qui sauroit démêler tous ces mouvemens de son cœur, & connoître toûjours le ressort qui met en branle des parties qui en paroissent quelquefois fort détachés !

Proposition VI. Chap. IV.

Nous ne sentons pas toujours du plaisir en agissant. Comme nous agissons toujours pour une fin, nous aimons toujours la fin, ou en elle-même, ou entant que contenue dans un tel moien. L'amour de la fin tous fait plaisir, comme on l'a dit ailleurs : ainsi quand notre réfléxion se porte sur ce rapport, nous sentons du plaisir ; mais lorsque notre réfléxion se porte uniquement sur le raport du moien; c'est à dire, sur ce que cette fin est contenue dans une telle cause, nous ne sentons pas de plaisir : l'amour de la santé me fait plaisir, mais le remede ne m'en fait point.

D'ailleurs on peut ou comparer les moiens avec la fin, ou les comparer entr'eux. Selon le premier rapport, ils font plaisir, & non selon le second. Lorsque je viens de trouver un moien pour arriver à une fin que j'aime, je sens un très-grand plaisir que me cause l'espérance de jouir de la fin desirée à la faveur de ce moien qui me la procure : mais lorsque je compare les moiens entr'eux, & que ma réfléxion actuelle est toute occupée de cette considération, je ne sens point de plaisir. Je ne trouve pas, par exemple, plus de plaisir à me promener dans l'allée A, que dans l'allée B, qui sont égales en tout, & lorsque je suis actuellement occupé à déliberer laquelle je choisirai, je ne sens aucun plaisir. Est-ce donc que dans ce choix, je n'agis pas selon ce qui me fait plaisir ? Il faut distinguer. Si vous comparez les moiens avec la fin qui fait qu'on les prend, sans doute que dans ce choix il y a du plaisir ; car on aime à se promener dans une allée : si vous comparez ces moiens entr'eux, dans cette comparaison il n'y a point de plaisir, parce que ces deux allées ne font pas plus de plaisir l'une que l'autre.

Digitized by Google

Sect. IV. Et une preuve évidente de ceci, c'est que si je voi que de ces deux moiens égaux, on m'en ôte un, je n'en ressens aucun chagrin, mais si on me les ôte tous deux, & que je ne puisse arriver à la fin que je desire, je suis affligé. Par là on conçoit aisément, comment il y a plusieurs actions dans lesquelles on ne sent point de plaisir, quoiqu'il soit vrai néanmoins qu'on agisse toûjours par un certain plaisir: mais il faudra traiter ce point plus à fond dans les chap. suivans.

PROPOSITION VII.

L'amour de la fin fait quelquefois que nous embrassons infailliblement les moyens, mais non pas toûjours. Pour découvrir cette vérité, il faut distinguer les moiens.

Ou l'esprit nous presente un moien unique pour arriver à la fin, ou il nous en présente plusieurs. S'il ne nous présente qu'un moien, il est infaillible que l'amour de la fin nous porte à le choisir. On aime la santé, il se présente un remede unique pour la recouvrer, il est infaillible qu'on le choisira. Il est vrai qu'il peut arriver que quelque difficulté étrangére dans ce moien blesse un amour qui soit en nous plus fort que celui de la santé, & pour lors on ne le choisit point; mais supposé que cela ne soit point, il est infaillible qu'on choisira ce moien unique.

Si l'esprit nous présente plusieurs moiens pour lors, ou il nous les représente comme égaux, ou il nous les représente comme inégaux, s'il nous les représente comme inégaux, on prend infailliblement le meilleur, parce que l'homme préfére toûjours le plus grand bien, considéré comme plus grand bien, à ce qui lui est representé comme un moindre bien; néanmoins il ne fait point cela nécessairement, comme on le montrera dans la derniére section. L'esprit même peut faire que ce qui lui paroît le meilleur moien cesse de lui paroître tel: mais posé qu'un tel moien soit representé comme le meilleur, celui qui aime la fin le suivra infailliblement.

Enfin si ces moiens sont représentés comme parfaitement égaux; par exemple, on veut remuer la main, si l'esprit nous représente qu'il est égal de la remuer à droit ou à gauche, alors l'amour de la fin ne nous déterminera pas infailliblement à l'un plûtôt qu'à l'autre, parce que ces deux moiens ont la même proportion par rapport à la fin, & qu'ils la contiennent également.

PROPOSITION VIII.

Il n'est pas facile, ce me semble, d'expliquer comment dans cette situation l'homme se déterminera à préférer l'un à l'autre, ni de marquer ce que c'est que cet acte de préférence, par lequel il veut plûtôt l'un de ces moiens que l'autre, quoique ces moiens lui soient représentés comme parfaitement égaux.

Il me paroît que cela ne se fait point par une volonté positive, à l'égard de ces deux moiens, en sorte que l'homme veuille positivement un de ces deux moiens, plus qu'il ne veut l'autre; & qu'ainsi il ait une volonté plus forte pour l'un & une volonté moins forte pour l'autre. Car c'est un principe constant, que comme l'homme ne veut jamais le mal, considéré comme mal; de même aussi il ne veut jamais plus le moindre bien, considéré comme moindre bien; & par la même raison, il ne veut jamais plus un bien égal, considéré comme égal.

Si l'homme aime plus un bien égal, & même un plus petit bien, s'il le préfére, c'est qu'il ne le considére pas comme plus petit, ou comme égal. Car que deux biens soient considérés tous deux comme biens selon cinq degrés, c'est-à-dire, aimables selon cinq degrés, si l'homme avoit un amour & une volonté positive de

six

Digitized by Google

six degrez pour l'un, & de cinq pour l'autre, l'homme aimeroit un objet plus qu'il n'est aimable; & de ces six degrés d'amour, il y en auroit cinq qui se porteroient vers l'objet comme aimable selon cinq degrés, & le sixiéme degré d'amour ne se porteroit point vers l'objet aimable, ce qui est absurde. Par conséquent lorsque deux objets sont considerés comme égaux, l'homme ne préfere pas l'un à l'autre, parce qu'il veut l'un plus qu'il ne veut l'autre.

Comment donc dans cette conjoncture préfére-t'il l'un à l'autre? N'est-ce point parce qu'il veut positivement ne plus considérer ces moiens comme égaux, & qu'il se représente l'un comme meilleur que l'autre? Mais non; pour remuer la main à gauche plûtôt qu'à droit, je ne me représente point que ce soit là le meilleur moien de remuer la main; je ne détruis point la connoissance que j'ai de l'égalité de ces deux partis, pour croire que l'un est meilleur que l'autre.

Quoi donc! demeurerai-je dans l'inaction & dans une impuissance de me déterminer d'un côté plûtôt que de l'autre? Perdrai-je mon bien à force d'avoir des moiens également capables de le conserver? Le fameux âne de Buridan mourut de faim entre deux mesures d'avoine, parce qu'il les trouva si semblables, qu'il ne put jamais se déterminer à préférer l'une à l'autre.

J'agirai. Mais comment, & en quoi consiste cette action? Convenons que nos lumiéres sont bien foibles & bien bornées. Je ne voi point d'autre moien d'expliquer cette difficulté, sinon en disant que cet acte de préférence entre deux moiens égaux consiste dans une volonté actuelle & positive pour l'un, & dans une omission simple de cet acte de volonté positive pour l'autre. Je veux aller à tel endroit; voilà deux chemins absolument égaux en tout, le chemin A & B; je n'arriverai jamais où il faut que j'aille si je demeure en balance sur le choix; il faut que je choisisse le chemin; je choisis A, c'est à dire, je veux actuellement le voiage dans l'allée A, & j'omets de le vouloir actuellement dans le chemin B: & pour apporter un éxemple dans lequel l'ame seule ait part, un Philosophe veut découvrir & éxaminer plus éxactement une vérité, voilà une fin; il se présente à lui deux moiens absolument égaux pour y réussir; ce sera, par éxemple, de l'éxaminer par sa cause, ou de l'éxaminer par son effet; ou bien de l'éxaminer par une opération d'algebre, ou par une autre opération. Il ne peut pas le faire par tous les deux moiens à la fois; il en choisit un, c'est à dire, il aime actuellement l'éxamen de la vérité entant qu'il est renfermé dans le moien A, & il omet actuellement de l'aimer entant qu'il est contenu dans le moien B. CHAP. IV.

Mais, dira-t'on, cet homme aime la vérité par tout où la verité est: ainsi il l'aime également dans ces deux moiens. Il est vrai que dés là qu'un homme aime une fin, il l'aime implicitement par tout où elle est; mais il ne l'aime pas toûjours actuellement & distinctement dans un tel moien: & même si cet homme pouvoit arriver à la fin, sans emploier les moiens, il ne s'aviseroit pas de l'aimer actuellement comme contenue dans tels moiens: il se contenteroit de l'aimer simplement. Le moien n'est point aimable en lui-même; lors donc qu'il considére actuellement la fin comme contenue dans ces deux moiens égaux, & qu'il veut absolument en choisir un, il se contente de l'aimer actuellement comme contenue dans l'un, & il omet de faire la même chose par rapport à l'autre.

Mais qu'est-ce que cet amour actuel & explicite de la fin dans les moiens? Pourquoi aimons nous actuellement la fin

Sect. IV.

dans un tel moien, tandis qu'implicitement nous l'aimons par tout où elle se trouve? Pour aimer actuellement, d'une maniere complete, il faut non seulement aimer, mais aimer à aimer; comme pour connoître actuellement, il faut connoître que l'on connoît; c'est ce que nous montrerons ailleurs. L'homme par son amour habituel aimera implicitement & confusément la fin, par exemple, la vérité, sans éxaminer où elle est; mais connoissant ensuite que cette vérité, cette fin se trouve dans deux moiens opposez & incompatibles, & qu'il ne peut s'appliquer actuellement & positivement tout à la fois à tous les deux; l'homme dans cette situation aime à aimer la vérité dans l'un de ces moiens, & il n'aime point, par une simple omission, à l'aimer dans l'autre & sous ce rapport formel & précis.

Mais pourquoi l'un plûtôt que l'autre? Aucune raison de préférence, parce que tout est égal entre l'un & l'autre; il aime celui-là parce qu'il l'aime; il le veut parce qu'il le veut; & n'a nulle autre raison de son amour, que son amour même.

Une remarque qu'il est important de faire c'est qu'il n'est point égal de prendre ou de ne pas prendre des moiens pour arriver à une fin; par exemple, à l'accroissement de l'amour de Dieu; mais qu'il l'est pleinement de prendre tel moien plûtôt qu'un autre, lorsqu'ils sont parfaitement égaux de tous côtez; ensorte, par exemple, qu'il n'est pas plus louable d'aller à la Messe par un chemin que par l'autre, lorsqu'ils sont égaux.

C'est peut-être de cet équilibre de la volonté envers les moiens égaux, que quelques personnes ont conclu (car l'homme est toûjours porté à étendre les droits qui le flatent, & à conclure en sa faveur du particulier au général) c'est peut-être, dis-je de cet équilibre que ces personnes ont conclu que ce n'étoit point assez d'avoir une liberté d'indifférence dans l'état où nous sommes, comme tous les Catholiques le confessent; mais qu'ils ont cru qu'il falloit que la volonté fût toûjours & pour toutes sortes d'actions, dans un équilibre parfait, & qu'ainsi les secours de Dieu ne fussent que versatiles. L'homme dans cet état-ci, ne sent point un équilibre si parfait pour aimer, ou pour ne pas aimer une fin, quand il s'agit de quitter une passion dominante, ou de de ne la pas quitter; il s'en faut bien qu'on soit sur cela dans le même équilibre que pour remuer la main à droit, à gauche. On n'a pas non plus un équilibre pour le choix des moiens uniques ou inégaux; car l'amour de la fin nous fait pencher à les choisir; il n'y a donc que pour le choix des moiens égaux; néanmoins on a voulu étendre cet équilibre parfait à toutes sortes d'actions, & exclure par là toute opération prédéterminante: mais c'est de quoi il faudra parler en son lieu.

Theoreme III.

La prémotion physique nous fait opérer le choix des moiens uniques.

1. La prémotion physique cause en nous l'amour de la fin, comme on l'a démontré; elle opére aussi la connoissance de ce moien unique; on a aussi démontré que Dieu opére en nous toutes nos connoissances: or l'amour de la fin est la cause infaillible du choix de ce moien unique, supposé qu'on le connoisse comme tel; donc la prémotion est la cause premiere & déterminante du choix de ce moien unique.

2. Il paroît que le choix de ce moien unique est l'amour actuel de la fin, comme contenue dans ce moien; & comme nous venons de le dire, cet amour actuel & ce choix consiste en plusieurs choses; premiérement dans la connoissance que ce moien contient la fin; secondement dans l'amour

Digitized by Google

l'amour de la fin; troisiémement dans l'amour de cet amour, ou dans l'amour actuel de la fin, entant que l'on connoît que cette fin est contenue dans un tel moien. Or 1. la prémotion physique nous fait opérer toutes nos connoissances comme on l'a démontré. 2. La prémotion physique nous fait opérer l'amour de la fin, comme on le vient de démontrer. Donc, &c. 3. La prémotion physique nous fait opérer aussi tous les amours de nos amours, comme on le démontrera dans la suite. Donc la prémotion physique nous fait opérer tout ce qui fait le choix des moiens uniques; & par conséquent ce choix même.

THEOREME IV.

La prémotion physique nous fait opérer le choix des moiens inégaux. Les preuves du précédent théoreme servent également pour celui ci.

THEOREME V.

La prémotion physique nous fait opérer le choix des moiens égaux. La seconde preuve du théoreme 3. convient encore à celui-ci.

THEOREME VI.

Dans le systeme de ceux qui feroient consister l'efficace de la grace uniquement dans la délectation indelibérée, qui fût victorieuse, il s'ensuivroit que ce n'est point l'action de Dieu, mais celle de la volonté de l'homme qui feroit que l'homme se détermine entre les moiens considérés comme égaux, & c'est un inconvénient assez considerable de ce systeme. Dans ce systeme Dieu donneroit un plaisir céleleste indélibéré, qui exciteroit la volonté à aimer & à consentir, & c'est la volonté qui formeroit elle-même l'acte d'amour & de consentement.

Peut-être admettroit-on encore, pour opérer cet acte d'amour, un concours concomitant. Or cette délectation regarde directement & immédiatement l'amour de la fin. Car c'est l'amour de la fin qui nous fait plaisir; l'amour des moiens, comme moiens, ne nous en fait pas: on n'aime dans un moien que le rapport qu'il a avec la fin; on ne cherche dans les moiens que la fin: tout objet qui nous fait plaisir par lui-même, si on l'aime sous ce regard, on l'aime comme une fin, & non comme un moien. Cette délectation céleste excite donc la volonté à aimer Dieu comme la fin; il s'agit ensuite de prendre des moiens: on conçoit aisément que l'amour de la fin nous fait déterminer infailliblement à prendre un moien unique connu comme tel, ou à prendre le meilleur moien connu comme le meilleur; mais cet amour ne fait pas que nous nous déterminions à préférer un moien connu comme égal, à un autre moien aussi connu comme égal. Qu'est-ce donc qui fait que nous nous déterminons à l'un plûtôt qu'à l'autre, si ce n'est pas cette délectation celeste & indélibérée, puisqu'elle ne sert qu'à nous faire déterminer à aimer la fin? Ce n'est donc pas la grace qui fait que nous nous déterminons dans cette occasion: si ce n'est pas la grace, c'est donc la volonté sans la grace. CHAP. IV.

Or je trouve en cela de grands inconveniens. Car quoique deux moiens nous paroissent égaux, très souvent néanmoins il importe infiniment pour notre bien & pour celui des autres, que nous prenions l'un & non pas l'autre. Je ne parle point des moiens qui nous paroissent égaux par erreur; on me répondroit que la grace de lumiere nous éclaire, & nous empêche de nous tromper sur ce point: mais je dis que souvent un homme de bien, jugeant saintement des choses, & ne cherchant en toutes que le bien & le vrai, voit une égalité parfaite entre deux moiens,

Digitized by Google

Sect. IV.

moiens, entre un emploi & un emploi, entre accepter ou refuser un bénéfice, s'emploier à telle œuvre de piété, ou a telle autre, aller par un tel chemin ou par un autre, & néanmoins quelles suites importantes dans l'un de ces partis & non pas dans l'autre ?

Si cet homme accepte un tel emploi, il lui viendra tant d'obstacles, un si grand nombre de tentations violentes & inopinées, que cet homme succombera au péché ; qu'il sera cause de la perte d'une multitude de personnes ; & que passant par tel chemin un accident extraordinaire lui fera tout à coup perdre la vie dans un état de peché : le voilà réprouvé éternellement. Un autre homme qui n'avoit ni plus ni moins de vertu que celui-ci, s'est trouvé dans la même égalité de moiens, il a, par bonheur, choisi l'emploi dans le quel ces accidens extraordinaires ne sont point survenus, sa vertu s'est conservée n'aiant point été exposée à tant de rudes tentations, il s'est sauvé. Qui ne voit que la décision entre des moiens égaux est souvent suivie de celle de notre éternité ? Comment donc l'attribuer à la volonté seule ?

Mais, dira t on, Dieu éclaire, il découvre ces suites imprévues à ceux qui le consultent & le prient. Il est vrai que Dieu nous éclaire pour juger d'une maniere prudente sur l'état présent de ces moiens égaux : mais nous donne-t-il toujours des lumieres pour percer dans un avenir incertain, pour prévoir mille évenemens futurs, pour connoître que tels évenemens arriveront dans le choix de tel moien, & non dans le choix de tel autre, que de deux hommes qui vont au combat par deux endroits différens, mais égaux, l'un sera tué & non pas l'autre ? Il faudroit que Dieu nous donnât le don de prophétie pour deviner toutes ces conjectures ; & peut-on le supposer dans le cours ordinaire ?

Néanmoins il arrive très souvent qu'un juste qui a tant balancé sur deux moiens égaux, qui s'est déterminé sans trouver une raison de préférence, plutôt d'un côté que de l'autre ; qui découvre ensuite, les malheurs imprévus qui lui seroient arrivés s'il avoit choisi l'autre parti ; que ce juste, dis je, leve ses mains au ciel, & qu'il benit le Seigneur de ce que dans ce choix de moien si égaux en apparence, & si différens dans l'évenement, il a été assez heureux pour prendre le bon parti. Ce juste en rend grace à Dieu ; mais que n'en rend-il plutôt grace à lui-même, si c'est sa volonté seule & non la Providence qui l'a déterminé dans ce choix.

Il faut avouer qu'il n'y a que la prémotion physique qui puisse satisfaire à tout cela, qui puisse montrer l'avantage qu'il y a de prier & de consulter Dieu sur des moiens qui sont dans une égalité parfaite ; parce que si c'est Dieu qui par sa prémotion physique fait déterminer la volonté à choisir un tel moien, & non un autre, il est clair qu'il faut le prier qu'il nous détermine à choisir celui que l'évenement découvrira être le meilleur.

Ce qu'on vient de dire peut s'appliquer contre tout système qui n'admet qu'une motion morale ; car cette motion ne regarde directement que la fin : c'est la fin qu'elle nous excite à aimer, & souvent il se présente divers moiens pour cette fin, qui sont si égaux qu'on ne sent pas le moindre attrait, ni la plus petite raison, plutôt pour l'un que pour l'autre.

CHA-

Digitized by Google

CHAPITRE V.

Des Vertus.

JE ne suis point surpris que les Philosophes payens & les Pélagiens après eux, nous aient tracé une idée si magnifique du Sage & de l'homme de bien, & que néanmoins depuis tant de siecles, malgré leurs recherches & leurs efforts, ils n'aient point encore réussi à nous en montrer un exemple.

Dès-là qu'on s'imagine n'avoir point besoin d'un secours efficace & prédéterminant pour former nos déterminations & nos amours, il n'est point de vertu si accomplie, & de degré de perfection si sublime, qu'on ne puisse se promettre; mais comme le fondement d'une telle prétention est vain & chimérique, il n'est pas étonnant qu'elle demeure sans effet, & qu'elle se termine à une idée orgueilleuse de probité & de sagesse, que l'expérience & la religion ont également renversée.

Prenons donc ici cette vérité pour principe, que nul homme sur la terre (excepté Jesus-Christ Dieu & homme, j'excepte aussi la sainte Vierge) que nul homme, dis-je, sur la terre n'est arrivé à ce point de vertu si accomplie, qu'il ne soit tombé en quelque défaut, au moins leger & passager; & de ce principe je conclus, que ce n'est point l'homme tout seul, que ce n'est point non plus une grace versatile, & un concours concomitant qui nous fait opérer nos volontés & nos amours.

Reprenons les choses d'un peu plus haut pour parvenir à cette preuve, & montrons d'abord que toutes les vertus ne sont que l'amour même pris sous certains rapports; d'où il sera aisé de conclure, que si l'homme se donnoit seul ses amours, souvent il se donneroit par cette voie la vertu la plus parfaite & la plus élevée. Cette matiére est importante; & il est avantageux, pour bien connoître notre volonté, de la traiter avec quelque étendue. CHAP. V.

PRINCIPE.

Si l'on peut réduire les vertus à l'amour & à la connoissance, il faut les y réduire. Par exemple, si l'on peut montrer que l'espérance n'est que l'amour d'un bien absent & connu comme possible, il faut dire que l'espérance n'est point un être différent de l'amour & de la connoissance, mais que ce n'est que l'amour même avec un certain rapport, que ce n'est que l'amour d'un objet considéré sous un certain rapport. Car si pour espérer, il suffit d'aimer un bien comme possible & futur, il seroit absurde d'imaginer une nouvelle entité toute différente de ceci, qui fit l'essence de la vertu d'espérance. L'essence d'une chose est ce sans quoi elle ne peut ni éxister ni être conçûe. Or l'espérance pourra éxister, elle pourra être conçue sans une entité d'une nature différente, supposé que pour espérer il suffise d'aimer un bien comme possible & futur. Ainsi, supposé qu'on puisse réduire l'espérance & les autres vertus à la connoissance & à l'amour, il faudra les y réduire, & ne point mettre leur essence dans je ne sai quels êtres inintelligibles. L'être des vertus n'est point un être différent de l'être de la connoissance & de l'amour, mais c'est l'être même de l'amour combiné avec la connoissance, ou, pour parler plus clairement, c'est vouloir aimer un objet, entant qu'il est connu sous tel rapport: c'est une détermination de l'amour & de la connoissance.

PROPOSITION I.

Les quatre vertus cardinales ne sont que l'amour & la connoissance, sous quatre rapports différens; ou plûtôt ce sont quatre combinaisons de l'amour & de la connois-

Sect. IV.

noissance. Ecoutons S. Augustin dans le livre, *De moribus Ecclesiæ*, chapitre 15. *Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantùm intelligo, dicitur. Itaque illas quatuor virtutes, quarum utinam ita sit in mentibus vis, ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem, ut Temperantia sit amor integrum se præbens ei quod amatur: Fortitudo, amor facilè tolerans omnia propter quod amatur: Justitia, amor soli amato serviens, & propterea rectè dominans: Prudentia, amor ea quibus adjuvatur, ab eis quibus impeditur, sagaciter seligens. Sed hunc amorem, non cujuslibet, sed Dei esse diximus, id est, summi boni, summæ sapientiæ, summæque concordiæ. Quare definire etiam sit licet ut Temperantiam dicamus esse amorem Dei sese integrum incorruptumque servantem: Fortitudinem, amorem omnia propter Deum facilè perferentem: Justitiam, amorem Deo tantùm servientem, & ob hoc bene imperantem cæteris quæ homini subjecta sunt: Prudentiam, amorem bene discernentem ea quibus adjuvatur in Deum, ab iis quibus impediri potest.* On trouve la même chose en beaucoup d'autres endroits de S. Augustin & des autres Peres.

Si les saints Peres définissent ainsi les vertus cardinales, il est évident qu'ils font consister en ce point leur essence & leur nature: car définir une chose c'est expliquer sa nature.

On peut donc réduire à l'amour toutes les vertus cardinales; ainsi, selon le principe, il faut les y réduire.

Il est encore évident que l'amour de Dieu joint à telle connoissance forme les vertus. Car lorsqu'on aime Dieu, & qu'on connoît les moiens pour aller à lui, on les choisit, & l'on préfere ceux qu'on connoît les meilleurs aux moins bons, dès là on est prudent. Lorsqu'on aime Dieu, & qu'on voit que les plaisirs sensuels sont opposés à cet amour, on n'aime point ces sortes de plaisirs, on les rejette, & dés là on est temperant. Lorsqu'on aime Dieu, on l'aime tel qu'il est, on aime l'ordre souverain, ainsi on garde l'ordre en toutes choses, dés là on est juste. Lorsqu'on aime Dieu, & qu'on ne cesse pas de l'aimer à cause des peines & des suplices, c'est-à-dire, lorsque l'amour de Dieu est plus fort que l'amour du bien-être de notre corps, on est fort. Par conséquent l'amour & la connoissance combinés ensemble, suffisent pour former les vertus: & ces vertus consistent à vouloir aimer avec tels ou tels rapports, ou plutôt ce sont des rapports & des déterminations de l'amour.

Proposition II.

La vertu de la piété & de la religion peut se réduire à l'amour de Dieu. C'est ce qu'enseigne S. Augustin dans la lettre à Honorat **Pietas cultus Dei est, nec colitur nisi amando*; & dans le livre 12. de la Trinité, † *Quis cultus ejus, nisi amor ejus?* Connoître Dieu comme l'être des êtres, comme le principe de tout ce qui est en nous, & l'aimer ainsi, aimer toutes choses en lui & pour lui, nous aimer nous-mêmes de cette maniere, c'est se soumettre à lui, c'est honorer Dieu, l'adorer, & lui sacrifier toutes choses en esprit.

* Lettre 140. chap. 18. n. 45.
† Chap. 14.

Il faut dire la même chose de l'honneur & de l'obéissance que nous rendons à nos supérieurs. Comme leur puissance vient de Dieu, & que c'est un écoulement du domaine souverain de Dieu sur les creatures, c'est Dieu que nous respectons, c'est Dieu auquel nous obéissons en leur personne.

Proposition III.

On peut réduire à l'amour & à la connoissance les vertus de l'esprit. Dans l'es-

Digitized by Google

l'esprit on ne doit proprement distinguer que deux opérations, l'idée, & le jugement; car pour le raisonnement les auteurs modernes ont fort bien montré que ce n'étoit qu'un jugement composé.

Les idées ne sont jamais fausses, comme les mêmes auteurs le démontrent; l'idée du cercle représente toujours le cercle, si elle représentoit le quarré, ce ne seroit plus l'idée, ni la connoissance du cercle, mais celle du quarré. Les idées sont toujours vraies, toujours réglées en elles-mêmes, il ne s'agit que d'en bien user. Or cet usage consiste en deux choses.

Prémierement, à penser actuellement à certaines idées plutôt qu'à d'autres; & comme nous ne pouvons pas tout à la fois réfléchir sur toutes nos connoissances directes, il faut s'appliquer à certaines; selon que le devoir & l'utilité le demandent; par exemple, penser à l'amour de Dieu le plus qu'il est possible, se distraire de certaines idées qui peuvent être un sujet de chûte, s'occuper de différentes vérités avantageuses, afin qu'en se faisant cette habitude, l'on puisse acquérir ce qu'on appelle de l'étendue d'esprit. Il y auroit beaucoup de choses à dire sur ce point, car rien n'est plus essentiel que cette vertu. Or cette vertu de l'esprit peut être réduite à la connoissance & à l'amour: elle ne renferme que trois choses; 1. la connoissance directe d'un objet, par exemple, la connoissance du cercle, 2. la connoissance de cette connoissance directe, 3. la volonté actuelle de penser à une telle chose, c'est-à-dire, l'amour actuel de la connoissance réfléchie sur une telle connoissance directe: & l'on voit clairement par là, que cette vertu de l'esprit peut être réduite à la connoissance & à l'amour.

Secondement, l'usage légitime de nos idées consiste encore à juger sainement sur les pensées actuelles & présentes. Mais qu'est-ce que juger, est-ce une opération différente de la connoissance & de l'amour? Je ne puis le croire. L'essence du jugement consiste dans l'affirmation & la négation. *Dieu est miséricordieux, Dieu n'est pas cruel*, voilà une affirmation & une négation. Si on disoit simplement, *Dieu miséricordieux*, *Dieu non cruel*, il n'y auroit point de jugement, parce qu'il n'y auroit point d'affirmation, ni de négation.

Mais qu'est-ce donc que l'affirmation & la négation? L'affirmation est la liaison de l'attribut avec le sujet; & la négation est la séparation de l'attribut d'avec le sujet. Or sans mettre d'autre opération dans notre intelligence, que la connoissance & l'amour; voici en deux mots comment cela se peut faire.

J'ai l'idée de Dieu, c'est-à-dire, de l'être souverainement parfait; je conçois que l'idée de l'être souverainement parfait renferme l'idée de miséricordieux, parce que la miséricorde est une perfection; ainsi je connois que l'idée de miséricordieux & celle de Dieu sont unies ensemble; je connois donc l'union de ces deux connoissances qui sont en moi, & j'y acquiesce, c'est-à-dire, je ne veux plus examiner davantage, parce que je connois cette union assez clairement; c'est-à-dire encore, j'aime cette connoissance, je veux former cette connoissance réfléchie, par laquelle je connois l'union de ces deux connoissances directes. En voilà assez pour former dans mon esprit cette opération: Dieu est miséricordieux; car c'est la même chose de dire: Dieu est miséricordieux, ou de dire: Je connois que l'idée de Dieu est l'idée d'un être miséricordieux; ou bien; Je connois que l'idée de Dieu contient l'idée de la miséricorde; je connois clairement l'union de ces deux idées, & par là l'union de ces deux termes; je le connois clairement, & je veux le connoître ainsi;

Digitized by Google

Sect. IV. il n'en faut pas davantage pour former une affirmation, & un jugement.

Or si c'en est assez, on ne doit pas admettre de plus je ne sai quelle opération inutile & intelligible. Il faut dire la même chose de la négation. L'affirmation n'est que la connoissance réfléchie que nous avons, que deux de nos connoissances directes sont unies; comme la négation n'est que la connoissance réfléchie, que deux de nos connoissances directes sont desunies & incompatibles, en y joignant un acte de la volonté qui ne veut plus examiner, mais qui aime actuellement la connoissance de cette union, ou cette désunion

Il me semble qu'on pourroit montrer par cette voie comment les idées des êtres finis, qui nous représentent des perfections opposées & incompatibles, dépendent de l'idée de l'être infini, qui contient tous les degrés d'être & de perfection de la maniere la plus parfaite & la plus éminente; mais il seroit trop long de traiter ce point.

Parlons de la vertu qui nous fait porter des jugemens droits, & qui nous empêche de tomber dans l'erreur. Il est certain que nos idées sont toujours véritables; il est encore certain que notre volonté n'aime jamais le faux comme faux; comment se peut-il donc faire que nous tombions dans l'erreur, si nos jugemens ne renferment rien autre que la connoissance & la volonté? Cette difficulté est considérable, mais elle n'est point particuliere au sentiment que nous venons d'exposer sur le Jugement.

Pour l'expliquer en abrégé, quoiqu'elle demandât un plus ample éclaircissement, je me sers d'une comparaison. Je compare l'esprit au cabinet d'un Antiquaire, qui est tout rempli de médailles curieuses. Toutes ces médailles sont très véritables & très conformes à ceux qu'elles représentent. J'entre dans ce cabinet, j'apperçois ces médailles, je les examine ensuite il me vint en pensées de voir la médaille de l'Empereur Sévere. Je suis curieux de savoir quelle physionomie avoit ce persécuteur des chrétiens; au lieu de prendre la medaille de Sévere, je prens celle de Sertorius; je la regarde, & je voi que cette médaille représente un homme borgne, & je dis, l'Empereur Sévere étoit donc borgne. Voilà un jugement faux qui vient, non de ce que cette médaille, non de ce que l'idée qu'on peut comparer à cette médaille, soit fausse, ou de ce que j'aime le faux, mais de ce que je prens une idée pour une autre, & de ce que j'attribue à l'un ce qui convient à l'autre. Après cette prémiere bévue, j'en fais une seconde. Au sortir de ce cabinet, on me demande si j'ai remarqué une légende qui est sur la médaille d'Auguste: j'assure aussi-tôt qu'elle n'y est pas, que je me souviens fort bien de ce que j'ai vu sur cette médaille; mais par malheur je ne l'avois considérée que par un côté, je n'avois regardé que la légende de la tête, & j'avois manqué à regarder celle du revers; on me fait rentrer dans le cabinet, on retourne la médaille, & je voi ma sotise. Voilà encore un jugement faux, qui vient de ce que je n'ai pas considéré mon idée par tous les côtés, de ce que je croi que mon idée n'a pas ce que j'ai manqué à y voir.

Soit que nous voions les choses en Dieu comme on l'a dit soit autrement, la comparaison est égale.

Dans ces deux exemples je trouve les deux sources de nos erreurs; qui sont ou d'attribuer une chose qui ne convient pas, ou de nier une chose qui convient. Or il est clair par ce qu'on vient de dire, qu'on ne tombe dans l'erreur que parce qu'on omet à examiner la vérité. Pour y remédier donc, il n'y a qu'à examiner nos idées, qu'à douter lorsqu'il faut douter, qu'à suspendre son jugement lorsqu'il le faut suspendre, & donner son consente-

ment

ment quand la raison le demande.

Toutes ces opérations se réduisent à la connoissance & à l'amour ; car vouloir considérer nos idées par tous les côtez, c'est examiner : connoître que nous n'avons point encore assez consulté nos idées sur une matiere, & ne vouloir pas aller plus loin, c'est suspendre son jugement. On peut faire ainsi l'analyse de toutes les opérations, & les réduire toutes à la connoissance & à l'amour, sans inventer autant d'entitatules differentes, que nous trouvons d'opérations dans l'esprit.

Proposition IV.

On peût réduire la foi à l'amour & à la connoissance.

Pour croire un article de foi, pour croire que Jesus Christ est le Messie, il faut quatre opérations.

1. Juger que ce que Dieu a révélé est ; c'est-à-dire, qu'il est véritable. Nous venons de montrer ce que c'étoit que le jugement : or nous jugeons de la véracité de Dieu dans ses paroles, en consultant l'idée de Dieu, & par cette idée nous connoissons évidemment qu'il ne peut ni être trompé, ni nous tromper.

2. Juger que Dieu nous a révélé que Jesus-Christ est le Messie : or nous pouvons connoître évidemment que c'est Dieu qui a parlé, & qui nous a apris que Jesus-Christ est le Messie. Nous le connoissons par les miracles éclatans que tant de nations, tant de livres, tant de martyrs rendent témoignage que Jesus-Christ a faits à la face de l'univers ; par les prophéties que les Juifs, nos ennemis déclarés, & que les historiens profanes nous montrent avoir été bien avant le siecle de Jesus-Christ ; par l'établissement & le progrès de la religion chrétienne ; par une foule d'autres caracteres invincibles. Toutes ces preuves rassemblées forment une certitude & une évidence plus forte que celle que nous avons de l'existence de Rome. Dans la section précédente on a tâché de découvrir en un mot quelques principes de cette certitude ; & il y auroit sur cela beaucoup de choses à dire, pour montrer que ces preuves morales forment une conviction & une évidence entiere. Concluons donc que nous connoissons évidemment, que c'est Dieu qui a révélé que Jesus-Christ est le Messie ; & par conséquent nous connoissons aussi que la religion de Jésus-Christ est véritable ; que tous les articles de foi le sont aussi, que l'Eglise aiant reçu de Jesus-Christ une infaillibilité de privilege, pour décider quels articles il faut croire, tout ce qu'elle décidera est véritable. CHAP. V.

3. Il faut comparer ensemble ces deux jugemens, tout ce que Dieu a révélé est, & Dieu a révélé que Jesus-Christ est le Messie. C'est le rapport mutuel de ces deux jugemens, qui fait connoître que Jesus-Christ est le Messie. Ces deux premiers jugemens sont évidens, & néanmoins le troisiéme, qui est appuié sur les deux autres, n'est point évident en lui même. On appelle un jugement évident en lui-même, lorsque nous voions la liaison de deux idées, c'est-à-dire que nous voions dans une même idée le sujet & l'attribut ; par exemple, la même idée qui nous représente Dieu, nous le représente aussi comme juste : mais dans ce jugement-ci, Jesus-Christ est le Messie, nous ne voions point immédiatement dans l'idée du Messie, l'idée de Jesus-Christ ; de même aussi nous ne voions point immédiatement dans l'idée de Dieu, la trinité des personnes. Ainsi ces dogmes sont obscurs en eux-mêmes ; ils sont néanmoins évidemment croiables ; ils ont une évidence médiate ; parce que, comme on vient de le dire, il est évident que Dieu les a révélés ; & il est encore évident, que ce que Dieu a révélé est. Ainsi quoique nous

Digitized by Google

Sect. IV.

ne connoissions pas immédiatement l'union de ces idées en elles-mêmes, nous la connoissons par une voie plus éloignée, c'est-à-dire, par celui qui nous l'a révélé; ce n'est donc qu'une évidence médiate, évidence de crédibilité.

4. Il faut aimer cette connoissance de la foi. *La foi ne peut point être sans une volonté*, comme dit S. Augustin, l. de don. pers. c. 16. *Qui est-ce qui ne sait que personne ne croit, que parce que librement il veut croire*: l. 6. op. imp. n. 10. Or vouloir croire, c'est aimer à tenir les dogmes de foi comme véritables. C'est ce que le second Concile d'Orange appelle, *Pius credulitatis affectus*, & S. Prosper, Ep. ad Rufin. c. 5. *Affectus credendi*. Mais comme l'obscurité des articles de foi d'une part, & l'opposition qu'ils ont avec nos passions de l'autre, forment deux obstacles à la foi, il n'est point étonnant que les hommes corrompus, loin d'avoir la volonté de croire, aient au contraire de l'éloignement de la foi, qu'ils tâchent d'écarter de leur esprit les preuves sur lesquelles elle est appuiée, qu'ils tournent toutes leurs réflexions sur les amours injustes que la foi combat, & qu'ainsi ils demeurent dans l'infidélité, & deviennent même les ennemis déclarés de la foi. C'est pourquoi S. Augustin, dans le 26. Traité sur S. Jean, montre comment il faut que Dieu nous attire à la foi, en répandant dans notre ame un plaisir céleste pour la vérité. C'est ce quatriéme caractere de la foi, qui distingue notre foi de celle des démons. Mais n'entrons point dans cette matiere, concluons seulement de cette analise de la foi, qu'on peut la réduire à la connoissance & à l'amour.

Proposition V.

On peut réduire l'espérance à la connoissance & à l'amour. Pour le montrer, il faut remarquer; 1. que l'amour de Dieu, comme nous le dirons dans la suite, doit embrasser toutes les perfections divines. Ce ne seroit plus l'aimer comme Dieu, que de l'aimer comme immense, & non comme éternel; comme miséricordieux, & non comme juste; comme puissant, & non comme le Saint des Saints; comme heureux, & non comme béatificateur; comme saint, & non comme sanctificateur. Ce seroit le regarder comme une idole, dont on borneroit les perfections selon ses desirs. L'amour de Dieu tel qu'il est dans le cœur, renferme donc toutes les perfections Divines.

On peut, par précision, considérer l'amour d'une perfection, sans considérer l'amour d'une autre; on peut faire par là des actes différens, mais au fond il faut en revenir à cet amour foncier, primitif, habituel qui est dans le cœur, & qui est un. Car si cet amour embrasse toutes les perfections divines, il s'ensuit qu'il n'y a qu'un genre total d'amour de Dieu. Car quel objet auroit l'autre genre d'amour de Dieu différent de celui-ci, si cet amour a pour objet Dieu avec toutes ses perfections, c'est à dire, Dieu tout entier, Dieu selon tout ce qu'il est? Dans la suite nous traiterons ce point avec plus d'étendue.

Mais s'il n'y a qu'un seul genre d'amour de Dieu, il faut reconnoître que cet amour a différens rapports, sous lesquels il peut être considéré; & que ces différens rapports sont les différens actes, des différentes vertus que nous avons en nous mêmes. Ainsi l'amour de Dieu, en tant que l'on considere Dieu comme un objet absent & possible, que nous aimerons plus pleinement un jour, est l'amour d'espérance; & l'amour de Dieu, entant qu'on le considére comme un objet aimé actuellement, en faisant abstraction & sans penser s'il le sera encore dans l'éternité, c'est ce qu'on appelle amour; en prenant

Digitized by Google

nant ce nom dans un sens plus resserré, & selon que les philosophes l'ont pris, entant que l'amour se porte vers son objet, sans considérer s'il est absent ou présent : au lieu que l'espérance considere son objet comme absent.

Au fond ces deux actes se réunissent dans un seul amour : car il est impossible d'aimer Dieu sans desirer de l'aimer plus parfaitement, supposé que cela soit possible ; & il est impossible de desirer, comme il faut, la récompense, qui n'est autre que l'amour de Dieu béatifique, sans aimer Dieu dès à présent. C'est ce que marque S. Augustin dans son Manuel, *Proinde nec amor sine spe est, nec sine amore spes.* Et en plusieurs endroits, comme sur l'Epitre aux Galates & dans le livre *De perf. justitiæ* c. 10. il marque que *la charité espere.* Ainsi pour espérer, il ne faut que deux choses ; 1. aimer Dieu, 2. connoître qu'il est possible de l'aimer plus parfaitement, c'est-à-dire, de jouir pleinement de lui. Donc l'esperance peut être réduite à la connoissance & à l'amour.

Enchir. ad Laurent. c. 3.

Il faut seulement remarquer que, quoiqu'il n'y ait qu'un seul genre d'amour de Dieu, il y a néanmoins différens degrés de cet amour; que quelquesfois cet amour a moins de degrés, qu'ainsi il est plus foible que l'amour des créatures, comme dans les personnes qui ne sont pas encore justes ; & que quelquefois il est plus fort & il est dominant. Or selon l'usage des Théologiens, l'amour de Dieu, si pur & si chaste qu'il puisse être, n'est point appellé *charité*, lorsqu'il n'est point dominant : mais quelque foible & non dominant qu'il soit, dès là qu'un pécheur a le moindre degré d'amour de Dieu comme du véritable bien, il peut avoir l'esperance chrétienne ; & de là il est aisé de concevoir, comment l'esperance chretienne peut subsister dans le cœur sans la charité.

Proposition VI. Chap. V.

Toutes les autres vertus peuvent être réduites à la connoissance & à l'amour. L'amour du prochain, dont nous avons omis de parler, peut se réduire encore à l'amour de Dieu & à certaine connoissance. Selon S. Augustin, nous n'aimons que Dieu dans le prochain : car 1 cette vertu consiste principalement dans la bienveillance pour le prochain, c'est à dire, à vouloir son bien, à lui desirer, & par conséquent lui procurer les moiens pour y arriver, fournir selon notre possible à ses nécessités spirituelles & temporelles. Or vouloir ce bien au prochain, c'est aimer la volonté de Dieu, c'est vouloir ce que Dieu veut que nous voulions. *Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra.* 1. Thess. 4. 3.

2. La charité renferme encore un amour de complaisance dans les perfections du prochain, mais cet amour se réduit à l'amour de Dieu : car cette vertu ne regarde le bien qui est dans le prochain, que comme un écoulement & une participation de la bonté divine ; ainsi c'est Dieu qu'elle aime dans le prochain, comme la cause dans son effet, comme l'archétipe dans son image. Nous parlerons de cet amour dans le dernier chapitre.

3. Enfin on aime le prochain comme un moien qui nous porte à Dieu, c'est pourquoi il est si recommandé par les Peres de lier amitié avec les saints : or aimer les créatures comme des moiens qui conduisent à Dieu soit médiatement, soit immédiatement, c'est aimer Dieu dans les créatures, comme on l'a montré dans le chapitre précédent : par conséquent l'amour de charité pour le prochain se réduit à l'amour de Dieu.

En un mot toutes les vertus peuvent être réduites aux vertus théologales ou cardinales : or nous venons de montrer que ces vertus peuvent être réduites à l'amour

Digitized by Google

SECT. IV.

mour de Dieu : donc &c. Et c'eſt ce que nous aprend S. Paul dans le 13. ch. de l'Epitre aux Corinthiens. Cet Apôtre, après avoir montré combien peu ſerviroient à l'homme toutes les ſciences & toutes les grandes actions ſans la charité, il ajoute, *Charitas patiens eſt, benigna eſt : charitas non æmulatur, non agit perperam, non inflatur, non eſt ambitioſa, non quærit quæ ſua ſunt, non irritatur, non cogitat malum, non gaudet ſuper iniquitate, congaudet autem veritati, omnia ſuffert, omnia credit, omnia ſperat, omnia ſuſtinet ; charitas nunquam excidit, ſive prophetiæ evacuabuntur, ſive linguæ ceſſabunt.*

On pourroit encore prouver la même vérité, parce que tous les péchés qui attaquent les vertus, attaquent auſſi l'amour de Dieu.

PROPOSITION VII.

Quoique toutes les vertus ſe réuniſſent dans la connoiſſance & l'amour, néanmoins les mêmes vertus n'éclatent point également dans ceux qui ont un égal degré d'amour divin.

On vient de montrer que les vertus différentes ne ſont que des combinaiſons différentes de l'amour & de la connoiſſance : ainſi l'amour ſeul ne forme pas ces vertus, il faut de plus une certaine connoiſſance, une certaine détermination d'amour. Des exemples éclairciront ceci. Dans le ciel on aimera Dieu, mais parce qu'on connoîtra qu'il n'y a plus de degré ſupérieur d'amour de Dieu à attendre, on n'en aura plus d'eſpérance. Quoique tous les juſtes ſur la terre aient & de la confiance & de la crainte, il arrive ſouvent que les uns ſont plus conduits par la crainte, & les autres le ſont plus par la confiance ; parceque les uns réfléchiſſent plus ſur les dangers auxquels leur foibleſſe les expoſe, & que les autres réfléchiſſent plus ſur la miſericorde du Seigneur : & c'eſt Dieu qui opére dans le cœur ces réflexions. De même auſſi les uns ſentent plus de troubles, & les autres plus de paix, &c. Ce ſont là les voies différentes de la grace, & les profondeurs de la vie ſpirituelle ; heureux qui ſait les étudier & les ſuivre dans ſa propre conduite. Dieu opére toutes ces choſes dans le cœur des Saints ; il le veut ainſi ; il veut que ces épouſes, qui ont toutes la robe nuptiale de la charité, ſoient environnées de parures différentes : mais au fond toutes ces variétés ne ſont que des déterminations & des combinaiſons de la connoiſſance & de l'amour.

PROPOSITION VIII.

Tous les vices ſe réuniſſent dans l'amour déréglé des créatures joint à certaines connoiſſances.

Après ce qui vient d'être dit, il n'eſt plus néceſſaire d'entrer en preuve ſur ce point. Un ſeul amour d'un bien fini ; aimé pour lui-même & non pour Dieu, eſt la ſource d'une multitude de vices, qui ſe développent enſuite ſelon les penſées différentes avec leſquelles on le combine. Suppoſé qu'on aime les richeſſes pour elles-mêmes, ſi on penſe que ce bien, qui n'eſt ni infini, ni immuable, va nous être enlevé, on tombe dans l'abattement & la triſteſſe ; ſi on penſe que ce bien, parce qu'il eſt fini, diminue à meſure qu'on le partage, on tombe dans l'avarice & dans l'envie ; ſi ce bien, parce qu'il eſt fini, après s'être montré à nous d'abord par le côté favorable, nous offre enſuite bien d'autres faces triſtes & dégoûtantes, on tombe dans la pareſſe, on ne cherche plus à en jouir avec la même ardeur ; ſi on penſe que ce bien fini eſt inférieur à nous, ou ſi on penſe encore que nous ſommes préférables aux autres, parce que nous le poſſedons, on tombe dans l'orgueil. Tous ces vices ſortent de l'amour de ce bien, & ce ſont certaines penſées qui leur donnent occaſion de paroître.

Il

Digitized by Google

Il est vrai que souvent on empêche ces vices d'éclorre & de se montrer. Si cet homme qui aime les richesses, aime aussi l'honneur & l'estime des hommes, il ne voudra point paroître à leurs yeux avec des vices qui pourroient les offenser; & de crainte que ces vices, par quelque surprise, ne vinssent à échapper au dehors s'il les nourrissoit dans son cœur, il tâchera d'en étouffer tous les mouvemens; ainsi dès qu'il s'appercevra que l'amour des richesses forme en lui la colere & l'envie, il éteindra autant qu'il pourra, les suites naturelles de cet amour, de peur de blesser l'amour de l'estime. A son tour, l'amour de l'estime aura des suites qui blesseront l'amour des richesses, quand ce ne seroit que la nécessité de faire de la dépense pour se faire estimer. L'homme vitieux est perpétuellement en mésintelligence avec lui même. Il est obligé à tous momens à démentir ses amours; il ne peut point donner à chacun son essor & son étendue; il combat l'un par l'autre & veut néanmoins les conserver tous; il se trouble, il se confond lui même, & parce qu'il s'est écarté de l'amour de Dieu, qui est le centre de l'unité, qui est la regle de notre cœur & de nos amours, il devient un assemblage de contradictions, de déréglemens & de malheurs.

Proposition IX.

Quoique les vertus & les vices se réduisent à l'amour, on peut néanmoins les considérer en eux mêmes, & selon leur nature particuliere.

Assister les pauvres est une action, employer son bien à se donner ses commoditez est aussi une action.

L'action d'assister les pauvres peut être considérée en deux manieres; ou en elle même, ou par rapport à l'amour particulier qui en est le principe & le motif, par exemple, l'amour de Dieu, ou l'amour de la vaine gloire. Chap. V.

La raison de cette double maniere de considérer cette action se prend de deux choses, que nous avons dit être nécessaires pour former une action de vertu, ou de péché. Pour assister les pauvres, ce n'est point assez d'aimer Dieu, il faut encore connoître que l'assistance des pauvres est un moien & un devoir par raport à cet amour, & vouloir aimer Dieu sous ce rapport. Ce n'est point non plus assez d'aimer la vaine gloire, il faut encore connoître que l'assistance des pauvres est un moien pour la procurer, & vouloir ce rapport. Il faut donc, pour assister les pauvres, outre l'amour de quelque objet déterminé qui soit notre fin, un certain rapport & une certaine détermination de cet amour; en sorte qu'assister les pauvres n'est pas simplement aimer Dieu, mais aimer Dieu dans l'assistance des pauvres.

Or ce rapport, cette détermination qui naît de la combinaison de l'amour avec la connoissance, ce rapport, dis je, peut être considéré en deux maniéres, ou en lui-même, ou par rapport à l'amour dans lequel actuellement il se trouve.

Si l'on considére cette détermination en elle-même, & en la détachant, par précision, de l'amour dans lequel elle subsiste, on peut sur ce pied éxaminer sa nature, & considérer si elle est bonne, ou si elle ne l'est pas. Par éxemple, s'il est bon d'assister les pauvres, si cela est nécessaire, jusqu'à quel point on est obligé de se retrancher; quel péché c'est de ne les point assister. On éxamine donc ainsi ce rapport en lui-même.

Cependant il ne faut point oublier que ce rapport ne subsiste point seul dans le cœur, mais qu'il appartient toujours à quelque amour. Jamais on ne se détermine à assister les pauvres, que par l'amour de Dieu, ou par l'amour des créatures.

Digitized by Google

Sect. IV.

tures. Cette détermination d'amour, je veux dire, l'assistance des pauvres peut se rencontrer dans l'un & dans l'autre de ces amours. C'est pourquoi l'on voit si souvent des actions extérieures qui ont une même forme & un même lustre : deux hommes qui assistent également les pauvres ; mais que le fond en est différent ! Dans celui-ci, si l'on réduit cette action à son motif, qui est en effet le principe qui l'anime, c'est aimer Dieu dans l'aumône; dans l'aumône, dis-je, qui est un de ses préceptes, & un moien qui nous conduit à lui ; & dans celui-là c'est aimer la vaine gloire dans l'aumône, comme dans un moien capable de la procurer.

Cette double maniere de considérer nos actions se peut remarquer dans les écrits des saints Docteurs. Tantôt pour mieux pénétrer la nature de ces déterminations en elles-mêmes, on les a séparées, par précision, de l'amour particulier dans lequel elles se trouvent réellement dans le cœur de tel ou tel homme ; & tantôt pour nous mieux faire connoître la réunion des différentes parties de notre cœur, & ces mobiles secrets de notre conduite, on les a envisagées dans l'amour même particulier, dans lequel réellement elles subsistent. Or ce seroit une injustice de vouloir trouver de l'opposition entre les saints Docteurs, à cause de cette différente maniere de considérer les mêmes objets, lors que dans le fond on les voit réunis.

Theoreme I.

Dieu opére en nous l'amour de Dieu. Si nous opérions seuls dans notre cœur la connoissance & l'amour de Dieu, il n'est point de vertu, ni de dégré de vertu que l'homme ne se donnât ; puisque toutes les vertus sont des combinaisons & des déterminations de l'amour & de la connoissance: l'homme arriveroit au point de n'avoir dans son cœur aucun défaut ; car il n'auroit qu'à combiner & déterminer de cette maniere sa connoissance & son amour. Seroit-il, par exemple, sujet à la paresse ? Il n'auroit qu'à former dans son cœur l'amour de Dieu, entant que cet amour doit être vigilant. Seroit-il sujet à l'avarice, &c ? Il en feroit de même ; & il ne lui faudroit qu'un instant pour réformer ainsi tout son cœur. Les actions spirituelles ne demandent point par elles mêmes d'intervalles & de délais pour être formées. L'homme deviendroit donc en un moment exemt de tout défaut, orné de toutes les vertus, à couvert même de toutes les tentations. Car qu'il s'éleve par exemple, une tentation de colére dans ce cœur, sur le champ il lui opposera la vertu de la patience ; & si mille tentations viennent l'assaillir, toutes seront surmontées par mille vertus de sa façon.

Ce raisonnement prouve autant que celui d'Abbadie sur la Divinité par les êtres finis.

C'est sur ce sentiment que les Philosophes, & les Pélagiens * après eux, se sont formé une idée si superbe du Sage & de l'homme de bien. Ils ont raisonné conséquemment à leur principe ; l'union de ces deux erreurs Pélagiennes touchant la grace & la perfection de la justice me paroît évidente. Un homme qui se fait sage uniquement par ses propres forces ne se bornera point dans la sagesse, il la poussera au comble, il deviendra aussi exemt de péché que Dieu même, il deviendra égal

* S. Augustin l. de gest. Pelag. c. 35. &c. Contra duas epistolas Pelagianor. lib. 4. c. 11. *Pelagiani dicunt, justos in hac vita vel esse, vel fuisse, qui sine ullo peccato vixerint, in tantum ut vita futura : quæ in præmio speranda est, provectior & perfectior esse non possit.* S. Jerôme dans la Préface des Dialogues contre les Pélagiens. *Quorum omnium (Manichei, Priscilliani, Messalianorum & aliorum) ista sententia est, posse ad perfectionem & non dicam ad similitudinem, sed æqualitatem Dei, humanam virtutem & scientiam pervenire, ita ut asserant se ne cogitatione quidem & ignorantiâ, cùm ad consummationis culmen ascenderunt, posse peccare.*

Digitized by Google

égal à Dieu, comme certains Philosophes ont eu l'insolence de l'avancer. Mais la religion & l'expérience aiant détruit cette idée chimérique d'homme sage sans le moindre défaut, d'homme vertueux sans le moindre péché actuel, il s'ensuit que le principe est aussi détruit ; il s'ensuit que l'homme de lui-même est environné de foiblesse, & que si nous avons quelques vertus, c'est Dieu qui nous les donne, qui nous fait corriger nos défauts en combinant nos amours avec nos connoissances, & qu'il opére ces choses en nous avec poids & avec mesure, selon les desseins impénétrables de sa providence.

Theoreme II.

La volonté a besoin, pour opérer ses amours, d'un secours qui ne soit pas seulement versatile. Car 1. avec cette opération versatile, cette opération concomitante, l'homme arriveroit également à cette vertu parfaite & consommée. Qui l'en empêcheroit ? N'est il pas égal à un architecte de construire un édifice avec des matériaux qui lui appartiennent, ou des matériaux qu'il a achetés aux dépens d'un autre ; &, pourvû que ces matériaux soient également préparés & sous la main, l'ouvrage en sera-t-il moins accompli & moins régulier ?

L'homme avec la grace versatile qui est toujours présente, & toujours disposée selon sa volonté, peut faire tout autant que s'il faisoit seul. Ainsi cet homme connoissant bien ses forces, se donnera toutes les vertus, corrigera tous ses défauts, opposera sans cesse des vertus aux tentations du vice ; il fera plus, il se donnera tout d'un coup un amour de Dieu de cent mille degrés, rien ne l'en empêche, Dieu ne manquera jamais de seconder ses déterminations. Il n'a donc qu'à se donner toutes les vertus dans ce degré éminent ; par là il se mettra hors de prise ; il pourra regarder d'un œil fier toutes les tentations ; les maux n'atteindront plus jusqu'à lui ; il s'est fait un rempart si haut, que jamais la tentation ne pourra le surmonter. Chap. V.

2. Si nous avons en main un secours toujours présent, pourquoi nous en coute-t-il tant pour déraciner un seul vice, pour acquerir une seule vertu ? Que de difficultés, que de peines, que d'efforts, helas souvent que de rechûtes ! Tout va de plain pied avec la grace versatile, il n'y a qu'à faire des amours, des vertus : les matériaux sont toujours prêts, les forces nécessaires toujours présentes ; l'opération se fait en un instant.

3. Posé le système de la grace versatile, on ne comprend plus même les troubles, les aridités, les différentes voies de la vie spirituelle. Il est trés-aisé à l'homme, dans cette situation, de se conserver toujours dans la tranquilité & dans la joie : mais je ne parle pas d'une joie de sentiment & de goût ; je sai que dans l'état où nous sommes, outre l'amour de Dieu consenti & délibéré, il y a certains goûts spirituels, certains sentimens indélibérés dont l'homme n'est point le maître ; comme cela est évident, je ne parle point de cela : mais je dis que, quand même l'homme seroit privé de ces sentimens indélibérés, il auroit le moien du monde le plus aisé pour conserver son ame dans une sérénité continuelle ; car l'amour de Dieu qui est dans le cœur des justes, leur donne de la consolation & de la joie : il n'y a donc qu'à tourner de ce côté-là toutes nos réflexions, & ne point les porter sur des considérations désolantes, ou des objets secs & moins satisfaisans : je ne voi rien de si facile ; mais cette facilité si merveilleuse est ce qui confond tout dans les voies spirituelles, où les ames les plus épurées éprouvent souvent tant de difficultés & de rigueurs.

Digitized by Google

Sect. IV.

Theoreme III.

La volonté a besoin pour opérer ses amours, d'autres secours que ceux qu'on appelle congrus & inefficaces par eux-mêmes.

Ces secours consistent d'une part dans certains attraits qui excitent la volonté à former un amour, & de l'autre dans un concours concomitant qui est toujours donné à la volonté, lors qu'elle se détermine à vouloir. Or posé ce systeme, l'on tombe dans les inconvéniens allegués touchant la grace versatile; & l'on arriveroit également sans travail & sans délai à une vertu accomplie & sans défaut, à une vertu supérieure & hors de prise, à un état de tranquilité & de paix continuelle.

Car 1. le concours & toute opération concomitante étant toujours présente & disposée selon notre volonté, on se donneroit cette vertu si accomplie par le moien de ce concours, avec la même facilité que si la volonté se donnoit toute seule ses amours, comme on vient de le montrer.

2. Il est vrai que pour agir, il faudroit certains attraits: mais, à suivre les principes de ce systeme, l'on ne doit pas croire que la volonté soit obligée de suivre pas à pas ces sortes d'attraits; je m'explique. Il est vrai que, selon ce systeme, pour former un acte d'amour divin, Dieu donne auparavant un certain attrait qui excite la volonté à former cet acte d'amour; mais il ne s'ensuit pas que la volonté doive toujours suivre le degré de cet attrait, de sorte que lorsqu'on a un attrait à la vertu, qui est, par exemple de cinq degrés, la volonté doive toujours faire un acte d'amour de cinq degrés, jamais n'en faire un de quatre ou de six; car si ce systeme assujettissoit ainsi la volonté à suivre exactement le degré de l'attrait, on retomberoit dans les inconvéniens qu'on objecte aux défenseurs du systeme de la délectation victorieuse. Or si, posé un attrait de cinq degrés, on peut faire un acte de six degrés, pourquoi en demeurera-t-on là? Qu'est-ce qui bornera le pouvoir de la volonté? Pourquoi ne fera-t-elle pas un acte d'amour de sept, de huit, de neuf, de vingt, de cent, de mille? Et pourquoi ne se donnera-t elle pas en un instant, sans travail, sans délai, sans difficulté, un amour accompli, une vertu parfaite & sans défaut, une disposition éminente & hors d'atteinte à toutes les tentations?

A cette preuve je ne voi qu'une réponse que l'on pût opposer, qui est que Dieu aiant prévû de toute éternité tout ce à quoi les volontés humaines se détermineroient si elles étoient placées dans telles ou telles conjonctures, il n'a point voulu les placer dans celles, où elles se détermineroient à cette vertu sublime & infinie, éxemte de toute imperfection & de défaut; mais qu'il a choisi justement les conjonctures, où elles devoient ne se déterminer qu'à une vertu telle que nous la voions maintenant dans les justes.

Mais une telle réponse, si on la faisoit, ne serviroit qu'à rehausser notre preuve. Car premiérement, lorsque des causes libres sont égales, soit pour un côté, soit pour un autre, il n'est pas naturel qu'elles se déterminent toujours d'un côté moins parfait, & jamais de l'autre: c'est un principe avancé par les Congruistes.

Or la volonté, selon ce que nous avons dit, pourroit également se déterminer tout d'un coup à cette haute & admirable vertu, ou ne s'y déterminer pas; rien ne l'en empêcheroit; elle auroit au contraire toutes sortes de raisons pour s'y déterminer. Donc il ne seroit point naturel que de tant de millions de volontés qu'il y a eu dans le monde, de tant de mil

millions de déterminations qu'elles se sont données, il n'y en eût pas une seule, par laquelle quelque juste se fût déterminé à cette vertu si élevée : & si cela n'est pas naturel, on ne peut pas supposer que Dieu, qui conduit les volontés des hommes d'une maniere convenable à leur nature, & selon les loix d'une providence pleine de bonté & de douceur, eût forcé le cours naturel, & fait en sorte qu'elles n'arrivassent jamais à ce haut degré de vertu qui seroit exemt de toute imperfection & de toute faute vénielle.

En second lieu, quand même l'on supposeroit qu'il n'arriveroit point que les hommes montassent à ce point de perfection dans cette vie, au moins faudroit-il avouer qu'il n'y auroit aucun inconvénient que cela arrivât ; aucun inconvénient de la part de l'homme, puisqu'il seroit en lui de s'y déterminer ou de ne pas s'y déterminer ; aucun inconvénient à plus forte raison, de la part des secours de Dieu, qui ne manqueroient jamais de seconder la détermination de l'homme. Où seroit donc la foiblesse de l'homme, sa langueur, cet état deplorable qui fait le sujet des gémissemens continuels des Saints ; puisqu'il lui en coûteroit si peu pour arriver à l'instant au comble de la plus forte & de la plus sublime vertu ?

Mais ce qu'il y a de plus étrange, c'est cette application qu'il faudroit admettre dans la providence de Dieu, à écarter toutes les circonstances où il connoîtroit par sa préscience, que les créatures se détermineroient à cette vertu si accomplie ; en sorte que voyant dans la préscience que les volontés libres, si elles agissoient d'une maniere convenable à leur nature, tantôt se porteroient à cette perfection, & tantôt ne s'y porteroient pas, toutes les fois qu'il verroit que dans certaines circonstances elles s'y porteroient, il éviteroit de les y placer ; il auroit soin au contraire de les mettre dans des circonstances toutes différentes, & même pour le faire, il forceroit la maniere d'agir ordinaire & convenable à la nature. CHAP. VI.

CHAPITRE VI.

Des passions.

PROPOSITION I.

IL faut distinguer deux choses que l'ame sent en elle-même, lors qu'elle est frapée de quelque passion. Car l'impression de cette passion a deux rapports, un rapport au corps, & un rapport à l'objet de la passion. Je ne parle peut-être pas juste, mais un exemple éclaircira ma pensée. A l'occasion de quelque évenement corporel, mon ame est frappée d'une certaine impression de joie de ce qu'une telle affaire vient de réussir. Mon corps prend en même tems un mouvement différent de celui qu'il avoit ; par exemple le poulx devient plus fréquent qu'à l'ordinaire, le sang se répand en plus grande abondance dans la poitrine & dans les parties intérieures du corps, les esprits animaux & les nerfs, particuliérement celui qui est autour des orifices du cœur, souffrent des changemens. Or mon ame sent encore ces mouvemens de la machine : ainsi le sentiment que j'éprouve en ce moment, est un sentiment composé de deux sentimens différens. 1. De ce sentiment de joie qui a pour objet le succès de cette affaire. 2. D'un sentiment qui a pour objet les mouvemens différens qui se passent dans mon corps.

Il faut soigneusement distinguer ces deux choses pour débroüiller cette matiere d'ailleurs si obscure ; & une preuve invincible qu'il faut les distinguer, c'est que d'un côté l'on conçoit que l'esprit pourroit avoir le sentiment de joie d'un tel

Sect. IV.

succès, sans qu'il sentît, comme il fait, dans la passion de la joie une certaine chaleur agréable dans la poitrine, une bonne disposition dans le cœur, un mouvement agréable qui se répand dans le corps à mesure qu'il s'y répand un sang plus coulant & plus affiné par les battemens du cœur plus fréquens; d'un autre côté aussi quelquefois on sent la même impression corporelle que dans la joie, quoiqu'on n'ait aucun objet extérieur qui en soit la cause, mais parce qu'une certaine disposition de notre machine fait le même effet. Ainsi l'on se trouve joieux sans savoir pourquoi, comme aussi l'on se trouve triste sans savoir pourquoi; & c'est ce qui arrive d'une maniére bien étrange à ceux qui ont des vapeurs.

Pour raisonner sur ces deux sentimens, 1. il faut considérer d'abord celui qui regarde l'objet, par exemple, le succès d'une affaire; & de ce côté là il paroît que la joie vient de ce que l'on connoît, qu'on jouit plus parfaitement d'un objet desiré; or jouir d'un objet c'est l'aimer: ainsi il paroît que cette joie peut être réduite à la connoissance & à l'amour, selon les principes établis dans le chapitre précédent. Il peut arriver que cette joie soit indélibérée & non consentie, car il y a certains amours qui sont indélibérez, mais la joie n'est parfaite & accomplie, c'est à dire, n'est la joie de l'homme, que lorsque nous y consentons délibérément.

2. L'autre sentiment qui a pour objet le mouvement du corps, est plus embarrassant; car c'est un tissu de mille sentimens divers. Dans la joie, comme on vient de le dire, on sent quelque chose d'agreable dans le cœur, dans la poitrine, dans tout le corps. Le sentiment agréable qu'on a par rapport au cœur, n'est pas le même que celui de la poitrine: c'est un trémoussement agréable dans le cœur, & c'est une chaleur douce dans la poitrine: on éprouve même autant de sentimens différens, qu'il y a de parties différentes, de nerfs, de muscles, d'artéres qui sont différemment ébranlées par le cours différent que prennent le sang & les esprits; & comme l'anatomie & plusieurs expériences, qu'il seroit trop long de détailler, nous apprennent que l'harmonie du corps humain, la correspondance des nerfs dans toutes ses parties, est si merveilleuse, que l'ébranlement des uns se communique aux autres, il s'ensuit que le sentiment que notre ame éprouve dans ce moment, est un composé de sentimens différens, & c'est ce qui en fait la confusion.

Mais si l'on décomposoit ce sentiment confus que nous éprouvons dans la joie par rapport à notre corps, si l'on en faisoit une analyse éxacte, ne pourroit-on pas enfin le réduire à certains principes? Ne pourroit on pas dire que ce n'est que l'amour indélibéré du bien-être d'une telle partie de notre corps joint à une connoissance imparfaite de ce qui s'y passe? Quand je parle d'un amour & d'une connoissance, je ne dis pas un amour & une connoissance toute nue, mais un amour & une connoissance revétue de sentimens assortis & proportionnés. Car, comme nous l'avons dit ailleurs, il est probable que tous nos sentimens sont des modifications & des appanages de la connoissance & de l'amour; & qu'ainsi dans tout sentiment on trouve toûjours qu'il y a ou quelque connoissance ou quelque amour soit délibéré soit indélibéré, qui en fait le fond.

Proposition II.

Ce qu'on vient de dire des passions en général, on peut l'appliquer à chaque passion en particulier. Les Philosophes modernes ont montré que les passions particuliéres peuvent se réduire à certaines passions générales, par exemple, la généro-

Digitized by Google

nérosité, l'orgueil, la bassesse, la jalousie, la sécurité, le desespoir, le courage, la hardiesse, la lâcheté, l'épouvente, la joie, la compassion, le repentir, la reconnoissance, la colere, la honte, le degoût &c. que toutes ces passions, dis-je, & les autres peuvent être réduites à certaines passions générales & primitives, à l'admiration, l'amour, la haine, la joie, la tristesse, le desir. Je n'examine point maintenant si cette réduction est rigoureusement éxacte; mais il me paroît qu'on peut encore réunir ces six passions dans quelque chose de plus simple, savoir dans la connoissance & l'amour.

1. Nous avons déja parlé suffisamment de la joie: dans la haine il faut distinguer aussi deux choses.

La haine, par raport à l'objet haï, n'est qu'un certain amour, & la connoissance que cet objet y est contraire. On aime son ami, on vient ensuite à connoître que tel homme est opposé à cet ami; ainsi on haira cet homme, en voulant aimer son ami, comme un objet qui lui est opposé. Bien plus, on veut lier amitié avec une personne, c'est-à-dire l'on aime à aimer une personne: si cette personne nous refuse son amitié, aussitôt on est tenté de convertir cet amour en haine; parce que l'on connoît que la disposition de cette personne devient opposée à un amour que nous avons: ce qui marque bien que la haine n'est qu'une combinaison, une détermination d'amour & de connoissance, & qu'il ne faut point un être d'un genre tout différent pour constituer sa nature. Par rapport au mouvement qui se passe dans le corps, on sent dans la haine je ne sai quoi d'âpre & de piquant, l'estomach ne fait plus si bien ses fonctions, le poulx devient plus petit & inégal; & l'on doit expliquer le sentiment de l'ame par rapport à ce mouvement corporel, comme celui des autres passions.

Dans le desir, si l'on envisage la disposition de l'ame par rapport à l'objet, il semble que pour desirer, il ne faut que deux choses; aimer un tel objet, & connoître qu'on peut aspirer à en jouir plus parfaitement. Il est constant qu'on ne peut desirer un objet sans en avoir dès-lors un amour présent, & que lorsqu'on a l'amour présent d'un objet, & une connoissance qu'il y a un plus parfait degré d'amour de cet objet, auquel nous pouvons aspirer, on se détermine à desirer cet objet, à moins que quelque autre amour ne nous arrête: ainsi le desir, par rapport à l'objet, n'est qu'une combinaison & une détermination d'amour & d'une certaine connoissance; ce n'est point une troisiéme espece d'action différente de la connoissance & de l'amour.

A l'égard de la disposition de l'ame par raport au corps, l'ame sent un mouvement nouveau qui s'y passe, parce que les esprits animaux se répandent dans le corps avec plus de mouvement, le cœur, les nerfs, les muscles, le sang sont agités plus violemment; ainsi les parties du corps & les sens sont dans une certaine ardeur & mobilité: il en faut dire autant des autres passions, de l'admiration, de la tristesse, & de l'amour même, entant que passion.

COROLLAIRE I.

Et de-là il est aisé de conclurre, que les passions se réunissent toutes dans l'amour des biens créés, & cet amour des biens créés, par le péché originel, est devenu un amour des biens créés sans rapport au Créateur. Tandis que cet amour demeure en cet état, & qu'il n'est pas réformé, il est visible que lors même qu'on corrige une passion par une autre passion, on ne diminue pas pour cela la somme de la cupidité.

Co-

Sect. IV.

Corollaire II.

On peut encore, par la même voie, découvrir l'enchaînement des passions les unes avec les autres ; & 1. comme les passions, par rapport à leur objet propre, se réduisent toutes à l'amour & à la connoissance de cet objet, & qu'elles se développent selon que cet objet devient absent ou présent, facile ou difficile à acquerir &c, il s'ensuit que quiconque s'abandonne à une passion du côté d'un objet, porte dans son cœur la semence des autres passions, & qu'elles y naîtront sitôt qu'on appercevra l'objet sous une différente forme: les autres passions même naîtront avec d'autant plus de vivacité & de violence, que celle à laquelle on s'est livré est plus forte ; & c'est ce qu'on éprouve tous les jours, que la tristesse d'une perte est proportionnée à la joie de la joüissance. 2. Par rapport à l'impression corporelle, toutes les passions conspirent à l'amour du bien-être de notre corps, qui se fortifie par conséquent par l'impression de toutes les passions.

Mais de plus il faut remarquer que plus on lâche la bride aux esprits animaux, plus ils prennent d'empire & d'impétuosité ; & comme ce sont eux qui joüent dans toutes les passions, parce qu'ils enflent ou resserrent les nerfs, on conçoit qu'ils doivent faire cet effet avec d'autant plus de tumulte & de violence, qu'ils ont acquis plus de force & de rapidité. Il y a plus, c'est qu'entre les passions on voit souvent certaine affinité & certaine correspondance, en sorte que l'impression corporelle de l'une excite celle de l'autre: ces communications ont quelquefois plus d'étenduë, qu'on ne pourroit d'abord se l'imaginer ; & il y a sur ce point des expériences étonnantes.

Corollaire III.

Ces correspondances mêmes ne se bornent point là: non-seulement il s'en trouve entre certaine passion, & certaine autre passion, mais entre les passions & les sensations dans la vue, dans l'ouie, dans les autres sens corporels, chaque passion trouve des sensations qui ont raport avec elle, & qui lui sont assorties. Pourquoi des tons de la voix, si semblables lorsqu'ils sont pris séparément, font-ils un effet si différent lorsqu'ils sont entendus immédiatement l'un aprés l'autre? Je me sens plus languissant, prêt à pleurer, si vous placez ce ton aprés cet autre : transposez-le, vous me rendez la vivacité & la joie. Qu'on fasse marcher ce son devant, qu'on le fasse marcher en arriere, qu'on mette cet autre au milieu, ces combinaisons me paroissent égales en elles-mêmes, je n'y voi rien de capable de former des éfets aussi étrangemens différens: cependant l'une est douce & agréable plus que je ne puis le dire; l'autre me choque au point d'être insupportable ; l'une me rend un homme tout différent de ce que j'étois devenu par l'autre : je remarque que l'une de ces cadences réveille une passion, & l'autre une autre ; vous apuiez par l'une sur la touche de la joie ; & par l'autre sur celle de la tristesse.

Ce n'est pas ici le lieu de dire que certains sons réveillent non-seulement certaines passions, mais encore d'autres pensées, & d'autres amours, & même de saintes pensées, & de saints amours, lorsqu'on les y a liés, comme on fait souvent à certaines paroles ou certains cantiques ; & que, suivant cela, ces sons deviennent ou utiles, ou dangereux. Je reviens à ces sensations agréables ou desagréables, selon qu'elles se trouvent placées ou proche, ou loin l'une de l'autre.

Une des causes de cette différence sont les diverses passions que ces tons réveillent; ce n'est pourtant pas là la seule. Tel ton, par son propre mouvement, frape irrégu-

Digitized by Google

régulierement le cerveau, quand il est suivi par tel autre ton; s'il n'en étoit pas suivi, il ne heurteroit pas si rudement: l'ame est avertie de ces différences par différens sentimens; ainsi ce ne sont point ces tons qui tous seuls font cet effet, mais les tons joints à des sentimens différens; ou plutôt ce sont des sensations diversifiées, selon les divers ébranlemens du cerveau.

Il en est de même des couleurs. Tel assortissement inspire de la joie, & tel autre, de la tristesse. On en pourroit former qui seroit absolument insupportable; & quoique la sensation de bleu à côté de celle de rouge, de jaune &c. n'aient ni plus ni moins en elles mêmes, que si elles étoient transposées & dans un autre ordre, cependant la diversité de l'arrangement laisse pas de faire un effet trés different; parce que telle maniére de fraper le cerveau y réveille les traces de telle passion, ou bien y produit un ébranlement contraire à sa bonne disposition, que telle autre maniére y fait un autre effet; & que l'ame étant avertie de toutes ces choses, & recevant non-seulement le sentiment de ces couleurs, mais encore celui de la bonne ou mauvaise disposition qu'elles causent dans le cerveau, il est nécessaire qu'elle soit differemment disposée par l'arrangement différent de ces couleurs, & qu'elle reçoive des impressions réellement différentes.

Or ces différentes correspondances entre les sensations & les passions se multiplient à l'infini; & la seule différence des sons fait une science complete.

Corollaire IV.

Le sentiment qui est dans l'ame du mouvement qui se passe dans le corps, est merveilleusement assorti avec celui qu'elle a par rapport à l'objet. Par exemple, l'ame desire un objet, & dans le même moment elle sent une promtitude & une agitation dans le corps, qui le rend disposé à faire les actions nécessaires pour l'acquérir: or rien ne convient mieux au desir, qu'une telle disposition. CHAP. V.

De même aussi l'ame est triste de la perte d'un ami qui vient de mourir, elle sent une langueur dans le corps, un certain froid, parce qu'il convient de ne se pas donner de mouvement pour cet objet qu'il n'est plus possible de recouvrer.

Quand on examine en particulier chaque mouvement corporel de passion, comment il se répand dans le corps, combien il correspond avec le mouvement de l'ame, on ne peut s'empêcher d'admirer la sagesse du Créateur, qui a formé un commerce si étroit entre deux êtres si différens.

Corollaire V.

C'est pour avoir confondu ce mouvement corporel avec la disposition de l'ame par rapport à l'objet, qu'on a introduit tant de métaphores, qui ont brouillé toute la philosoplrie sur l'amour, & sur ce qui lui appartient; que le desir, par exemple, a été appellé le mouvement de l'ame, parce que l'ame en desirant sent tous les nerfs agités par les esprits qui s'y répandent. De-là les termes de langueur, de repos, d'union &c. & il est étonnant que quelquefois même on ait bâti des raisonnemens sur ces métaphores, comme sur les idées propres & naturelles; au lieu qu'il ne faloit qu'une réflexion médiocre pour découvrir que l'amour est un être plus différent du repos, & du mouvement &c. que le ciel ne l'est de la terre.

Corollaire VI.

Tous les mouvemens de l'ame ne sont point des passions; il y a des amours, des joies, des desirs, qui n'ont rien de commun avec les passions.

Digitized by Google

Sect. IV.

La différence est non-seulement du côté de l'objet. Les passions ont pour objet quelque bien terrestre & corporel ; ces mouvemens ont des objets plus purs & plus élevés: mais cette différence se trouve encore du côté du mouvement même du cerveau. Il est vrai que l'union du corps & de l'âme semble demander qu'il ne se fasse aucune action dans l'ame, sans qu'il y ait quelque mouvement dans les traces du cerveau ; ce ne seroit plus l'homme qui agiroit, si l'âme & le corps ne conspiroient ensemble à cette action: mais à Dieu ne plaise qu'on s'imagine que dans l'amour même des objets spirituels, il se fasse dans les esprits animaux & dans les traces du cerveau, une émotion, ou semblable, ou même aprochante de celle qui se fait dans les passions. Rien ne seroit plus contraire à l'expérience, ni plus dangereux pour la morale qu'une telle pensée.

Il faut remarquer seulement que ces ébranlemens du cerveau, à l'occasion des actions de l'âme toutes spirituelles, sont ordinairement si foibles, qu'à peine l'ame en est elle avertie. Cependant il peut arriver que, si ces ébranlemens se font d'une maniere convenable, l'âme pour lors sente une certaine facilité dans ces sortes d'actions, au lieu que si les traces de la concupiscence y mettent obstacle, s'il faut de grands efforts pour réduire les esprits animaux, & les obliger à couler d'une maniére réguliére, pour lors on éprouve de la difficulté, difficulté qui peut croître d'une maniére terrible, en sorte qu'elle aille jusqu'à faire sentir de trés-dures peines, & de trés-grandes rigueurs ; & c'est ce qui arrive assez fréquemment dans la vie spirituelle.

THEOREME.

Dieu opére en nous nos amours, par une opération qui n'est point versatile.

1. Il est des passions si vives & si poussées qu'elles causent d'étranges mouvemens dans une ame, & sont suivies de terribles effets.

Rien n'est plus fréquent dans le monde. Un homme emporté par la fureur du jeu, ou par la sensibilité d'une autre passion, sent, à la vérité, un pouvoir de résister ; cependant quand l'attrait de la passion se trouve actuellement dominant & le plus fort, il n'arrive point qu'effectivement il y résiste : quelquefois il gémit du consentement qu'il donne à un mouvement si impérieux, & cependant il le donne. On en a vu même avouer, qu'il ne leur seroit guéres plus difficile de se précipiter & de perdre la vie, que de se défendre d'une passion qui a tant d'ascendant sur leur cœur. Or cette expérience si funeste & si commune, peut-elle s'allier avec les principes de ceux qui admettroient une liberté d'équilibre & une grace versatile ?

Car aprés tout les passions se réduisent à la connoissance & à l'amour délibérés ou indélibérés, selon que le consentement de la volonté y a de part, ou n'y en a point ; au moins c'est la connoissance & l'amour qui en font le fond. Or si, pour former des amours, il ne faut qu'une grace versatile, ou qu'un concours concomitant, pourquoi gémissez-vous de la passion qui vous entraîne ? Formez à l'instant un amour plus fort que cet amour insensé qui vous tyrannise, il vous sera plus doux de suivre cet amour nouveau, qu'il n'est difficile de résister à cette ancienne passion. Pourquoi même ne réussiroit-on pas à opposer passion à passion, à se faire des passions à son gré, à le faire à l'instant, à le faire avec la plus grande facilité ; & par ce moien se procurer une situation toujours heureuse & toujours favorable ?

2. Bien plus, sans autre difficulté que l'homme

l'homme ne détruit-il tout d'un coup ces passions qui le tourmentent ? Le secret en est aisé : ces passions renferment deux sortes de dispositions de l'ame ; la disposition envers l'objet de la passion, & la disposition envers le corps.

A l'égard de la disposition de l'ame envers un certain objet, on a montré que cette disposition se réduisoit toujours à un amour déterminé, & combiné d'une certaine maniére avec la connoissance. Par exemple on est triste de la perte d'un ami, cette tristesse se réduit à l'amour de cet ami, il n'y a donc qu'à détruire de son cœur l'amour de cet ami, la tristesse cesse dans l'instant. Or on détruira ces amours sans difficulté & sans délai, on les détruira en un instant, il ne faudra plus tant de tems ni de peine pour déraciner ces passions. La même puissance, qui, avec le secours d'une grace versatile, a tout ce qu'il faut pour former des amours, a aussi tout ce qu'il faut pour les détruire en un moment ; puisqu'il y a la même proportion du néant à l'être, & de l'être au néant.

On répondra que cet amour que nous donne la passion, est quelquefois un amour indélibéré qui est mis en nous, sans nous. Mais au moins cet amour étant une fois dans le cœur, l'ame pourra le détruire aussi-bien que les autres amours: ainsi il pourra n'y rester que le moment qui est nécessaire pour être apperçu, & pour être détruit.

On peut encore avec la même facilité, changer la seconde chose qui compose nos passions; c'est-à-dire, la disposition de l'ame par rapport à notre corps, si cette disposition peut se réduire à un certain amour du corps, & à la connoissance de ce qui s'y passe ; mais un amour & une connoissance revêtues de sentimens. En détruisant telle pensée & tel mouvement d'amour, qui sont comme la base & le fondement de ces sentimens, on détruira ces sentimens mêmes: or tout cela se fera sans délai, sans peine, en un instant, supposé que l'homme, avec une grace versatile, ou un concours concomitant, produise ces amours, & les détruise.

Quand même l'on expliqueroit autrement cette disposition de l'ame par rapport à son corps, on trouveroit encore des moiens pour faire la même chose avec la même facilité. Car, quelque opinion qu'on embrasse sur ce point, il est constant, 1. que ce sentiment n'est donné qu'à l'occasion du mouvement du cerveau, ainsi l'ame changeant ce mouvement du cerveau, changera ce sentiment: 2. que les fibres du cerveau changent de mouvement à proportion des actions différentes de l'esprit & de la volonté. Dés le moment donc qu'une passion de tristesse viendra ébranler mon cerveau; dans cette situation, avec mon concours concomitant ou ma grace versatile, je formerai un acte trés-vif & trés ardent pour quelque autre objet agréable; &, quelque violent que soit le mouvement du cerveau excité par cette passion de tristesse, je le ferai cesser entiérement avec la plus étonnante facilité; parce que je formerai des actes de desir pour un autre objet, qui seront si violens, qu'ils produiront dans le cerveau des ébranlemens plus considérables, & capables d'empêcher les autres ébranlemens. Comme le cerveau n'est pas susceptible à la fois de tant de mouvemens, lorsqu'ils sont violens, il perdra ce mouvement de tristesse, & en prendra un autre tout contraire.

Par ce moien on ne sera jamais incommodé par des passions desagréables, qu'autant qu'on voudra bien l'être ; on n'en sentira tout au plus que la premiére pointe ; on les éteindra, si on le veut, dans leur naissance avec la plus étonnante facilité; & les passions ne seront plus que des

Digitized by Google

Sect. IV. impressions respectueuses, qui nous avertiront, mais sans nous tourmenter; qui nous solliciteront, mais toujours disposées à cesser selon nos desirs.

J'avoue que dans l'état où nous sommes, nous avons encore le moien de nous défendre des passions, en ce que nous pouvons les émousser, en détournant ailleurs notre réfléxion, & en faisant couler des esprits animaux vers d'autres traces; & que de plus l'homme n'est point nécessité à suivre leur impression, même quand elle est présente. Mais si nous avions une grace versatile, un concours toujours présent, il est hors de doute que nous serions tout autrement maîtres de nos passions que nous ne le sommes; que nous pourrions nous en délivrer entiérement, excepté peut-être de leur premiére pointe; qu'en un mot nous serions bien autrement affranchis de ce joug si pesant & si terrible, à force de produire des amours contraires, qui changeroient toutes les traces du cerveau.

Par ce moien même on se délivreroit de la douleur, parce que la douleur consistant dans les ébranlemens du cerveau, on n'auroit qu'à former des amours si vifs que le cerveau en reçût des mouvemens plus violens qui l'emportassent au dessus de ceux qu'il reçoit dans la douleur: comme il arrive souvent, qu'un évenement considérable, qui excite en nous quelque joie ou quelque crainte trés-violente, fait que nous ne pensons plus pendant ce moment à quelque petit mal de dents qui nous tourmentoit auparavant; & qu'aprés que cette passion si vive est passée, l'on avoue qu'on ne sentoit plus pendant ce temps-là son incommodité. Il n'y auroit donc qu'à former des joies aussi vives que celles de cette passion; avec un concours concomitant, la chose ne couteroit rien, & par ce moien on se garantiroit de la douleur.

Bien plus, en faisant prendre aux esprits animaux un cours différent, en changeant les pulsations du cœur, & la disposition des nerfs, on ne laisseroit pas que de réformer la masse du sang d'une maniére propre à guérir certaines maladies; enfin cette facilité est un moien si fécond, qu'il est difficile d'en épuiser tous les effets.

3. C'est ce qu'ont bien compris ceux qui ont pénétré cette matiére, & qui n'ont point été effraiés des conséquences, ausquelles conduit ce pouvoir d'équilibre de former ou de détruire des amours.

Plusieurs Philosophes Paiens, qui ne se croioient redevables qu'à eux-mêmes de leur vertu & de leur justice, ont délivré leur Sage de toutes les passions, & l'ont placé dans un état *d'apathie*. Ne peut-on pas croire, ou que les Pélagiens ont pensé, au moins pendant un certain tems la même chose, ou que S. Jérôme l'a regardée comme une conséquence de leur hérésie. *Pollicitus sum me ad cunctas eorum qui ἀπάθειαν prædicant, quæstiunculas responsurum.* Et ailleurs: *Hæres Joviniani loquitur: Sine omni peccato sum..... Alii clausis cellulis, & fœminas non videntes, quia miseri sunt, & verba mea non audiunt*, dit le Pélagien, *torquentur desideriis. Ego etiamsi mulierum vallor agminibus, nullam habeo concupiscentiam; de me enim dictum est: Lapides sancti volvuntur super terram; & ideo non sentio, quia liberi arbitrii potestate Christi tropheum circumfero.* Telle est la suite de cette idée orgueilleuse qu'ils avoient du pouvoir du libre-arbitre. Procemio Dialog. adver. Pelagianos. Dialog. 2. adverſ. Pelag.

Dans le système de la grace versatile, on ne voit pas qu'il soit possible de se défendre d'une semblable conséquence; car il n'importe point pour ceci, que le libre-arbitre soit en état par lui-même de former ses amours, ou qu'il ne le soit qu'avec une grace versatile; cette grace étant tou-

Digitized by Google

toujours présente, & disposée à suivre l'impression que lui donnera le libre arbitre, l'homme ne réussira pas avec moins de facilité & de promtitude à éteindre & anéantir ces passions, qu'on ne l'auroit fait dans le système des Pélagiens & des Philosophes.

Dans le système de la grace congrue, on n'est point à couvert non plus de cette conséquence. Un concours concomitant fait le même effet que la grace versatile; à l'égard des attraits, ils ne sont efficaces que lorsque la volonté veut bien les suivre, & avec les mêmes attraits rien n'empêche qu'elle ne veuille, soit plus fortement, soit moins fortement. Ainsi pour peu qu'on eût d'attraits pour le bien, on n'auroit qu'à former un amour si grand qu'il éteignît toutes les passions.

Je reserve à un autre lieu à montrer quelles sont les causes & les occasions qui excitent les mouvemens des passions.

Avant que de finir ce chapitre, il faut ajouter ici encore quelques réflexions sur la crainte servile, dont j'ai omis de parler, dans le chapitre précédent, qui étoit néanmoins sa place naturelle. Appliquons seulement à cette matiere les divers principes qui ont été établis dans ce qui a précédé.

1. On ne peut point douter que cette crainte en elle-même ne soit bonne. La raison n'est pas moins décisive sur ce point que la foi; car les peines de l'Enfer méritent certainement d'être appréhendées, & il est raisonnable d'appréhender ce qui mérite de l'être.

2. La crainte dans le cœur d'un homme se réduit à quelque connoissance, & à quelque amour. On ne peut pas dire que craindre le mal, ce soit simplement aimer la privation d'un mal; parce que la privation n'est qu'un néant, & qu'une action positive, telle qu'est le vouloir & l'amour, n'a point pour objet le néant, comme on l'a dit dans le chapitre troisiéme. CHAP. VI. D'ailleurs si l'on craint, c'est toujours pour l'amour de quelque fin: il faut donc qu'il y ait un amour de quelque objet positif; & sans chercher bien loin cet objet, il suffit de s'aimer soi-même. Cela posé, je dis que pour craindre, il ne faut que s'aimer soi-même, & que vouloir aimer son bien, entant qu'il est opposé à un mal que l'on connoît pouvoir nous arriver. Point d'entité inintelligible, détruisez cette entité tant qu'il vous plaira, supposé que vous admettiez telle connoissance & tel amour ainsi déterminé, vous ne détruirez point la crainte. Sur ce pied on peut dire que la crainte servile est une détermination de l'amour de notre bien-être, entant que l'on connoît que cet amour est opposé à quelque mal futur dont nous sommes menacés.

3. L'amour de notre bien-être qui se trouve dans la crainte est bon par lui même, il est même de précepte, puisqu'étant obligés d'aimer notre prochain comme nous-mêmes, il est bien clair que nous devons nous aimer. Cet amour de soi-même est commun à ceux qui aiment Dieu & à ceux qui ne l'aiment pas; mais il est bien différent dans les uns & dans les autres.

L'amour de nous-mêmes est l'amour de ce qui est en nous, l'amour de nos connoissances, de nos amours: & ceux qui aiment Dieu, en s'aimant eux-mêmes, en aimant leur amour, ils aiment l'amour de Dieu, & cherchent en Dieu leur bonheur.

Il faut remarquer seulement que quoique les Saints dans le ciel s'aiment eux mêmes, néanmoins ils ne craignent pas l'enfer; parce que pour craindre, non seulement il faut s'aimer, mais de plus il faut connoître qu'un tel mal est futur & possible. Or les Saints dans le ciel voient que ce mal n'est pas possible par rapport à eux.

Sect. IV. à eux. Sur la terre les justes ont de la crainte servile, mais, comme le marque S. Augustin & S. Thomas, en expliquant les paroles de S. Jean, cette crainte diminue à proportion de ce que la charité augmente dans leur cœur.

Dans ceux qui ne s'aiment point eux-mêmes en Dieu & pour Dieu, qui s'aiment d'une maniere déréglée, l'amour d'eux-mêmes renferme l'amour de ces amours prophanes & déréglés dont leur cœur est rempli. S'aimer soi-même, aimer la vie, c'est dans ces personnes, comme le dit S. Augustin; aimer à jouir des faux biens de la terre: *Cupere namque sine metu vivere, non tantùm bonorum, sed etiam malorum omnium est. Verùm hoc interest, quod id boni appetunt avertendo amorem ab iis rebus, quæ sine amittendæ periculo nequeunt haberi, mali autem, ut his fruendis cum securitate incumbant, removere impedimenta conantur.* S'il est donc certain qu'il y a toûjours quelque amour de soi même qui anime la crainte, quiconque ne s'aime pas en Dieu & pour Dieu, quiconque s'aime d'une maniere vitieuse, anime par conséquent sa crainte par un mauvais amour: il use mal de cette crainte, qui est un bien, une détermination légitime de l'amour de notre bien-être, enfin un don de Dieu, comme le dit S. Thomas après S. Augustin; il ne se dépouille point parfaitement de la volonté de pécher, & par une suite nécessaire, il n'est pas dans les dispositions requises, pour recevoir les sacrements; mais n'entrons pas plus avant dans une matiere trop étendue.

Lib. 1. de lib. arbit. c. 4.

22. q. 19. a. 4. ad primum

4. Pour avoir la crainte servile, il faut premiérement que Dieu nous donne l'amour de nous-mêmes, & Dieu qui nous donne tous nos amours, & qui ne nous donne néanmoins les mauvais amours que quant au matériel, c'est à dire, en ce qu'ils ont de bon, comme nous le dirons dans la suite) Dieu, dis-je, a donné à tous les hommes l'amour de leur être. Secondement, il faut que Dieu donne la connoissance des peines de l'Enfer: or c'est Dieu qui en inspirant la foi dans le cœur, donne aussi la croiance de cet article. Troisiémement, ce n'est point assez d'avoir cet amour de soi même & cette connoissance, il faut les réunir ensemble & en former un acte déterminé, afin de craindre, car plusieurs pécheurs croient les peines de l'Enfer, tous s'aiment eux-mêmes; néanmoins ils ne forment point encore cet acte de crainte, qui est ordinairement la premiere démarche de la conversion. Il faut donc que Dieu donne à l'homme cet acte réfléchi, par lequel il connoisse que les peines de l'Enfer sont opposées à son bien-être, & par lequel il tâche de les éviter.

Enfin il y a dans la crainte de l'Enfer un certain sentiment dont elle est revêtue, & ce sentiment est tantôt moins fort & tantôt plus violent: c'est Dieu qui donne à l'ame l'impression qu'elle sent en cette occasion, ce fremissement intérieur, ce saisissement qui se fait apercevoir d'une maniere si visible dans certaines conversions.

CHAPITRE VII.

De la nature de l'amour.

JUsqu'ici nous n'avons envisagé l'amour que par ses dehors; maintenant tâchons d'entrer un peu plus avant dans sa nature même: les preuves que l'on puise dans le fond des choses sont toûjours plus décisives & plus convainquantes.

PROPOSITION I.

Le bonheur de l'homme, véritable ou apparent est lié avec l'amour des biens, ou véritables ou apparens. Il n'est pas nécessaire d'insister beaucoup sur cette pro-

Digitized by Google

proposition : c'est une doctrine commune, que ce qui fait le bonheur des Saints dans le ciel, c'est la connoissance & l'amour de Dieu ; & si cet amour de Dieu parfait qui est dans le ciel, procure aux Saints un bonheur parfait, l'amour de Dieu que les justes ont sur la terre, leur procure aussi un bonheur, imparfait, à la vérité, mais réel & véritable. Enfin les impies aussi bien que les saints aiment à aimer, & ils s'imaginent trouver leur bonheur dans l'amour injuste des biens de la terre.

Proposition II.

La possession du bonheur est une modalité réelle de notre être. Dieu est l'objet qui nous rend véritablement heureux : mais pour être heureux, il faut jouir de lui & le posséder. Or cette possession du bonheur, cette jouissance de Dieu, cette béatitude formelle est dans l'homme, & ce n'est point un néant, puisque celui qui a cette modalité est réellement heureux, & que celui qui ne l'a point, n'est point heureux. Donc cette possession est une chose réelle. Dieu est le bien de notre ame, & il est le bien de notre ame, parce qu'il lui fait du bien, qu'il perfectionne toutes ses puissances, & qu'il la rend heureuse.

Mais quelle est cette perfection & cette possession du bonheur ? Dieu perfectionne l'entendement, & lui donne son bonheur en lui donnant la vision intuitive ; ce n'est pas en lui donnant quelque chose d'équivalent à la connoissance ; ou quelque chose qui n'est point la connoissance, avec quoi l'entendement forme la connoissance de Dieu, mais c'est, comme on l'a montré ailleurs, en lui donnant la connoissance même.

La perfection de l'entendement n'est pas la seule perfection de l'homme, ni la seule modalité qui fasse son bonheur. Pour être heureux, il faut quelque chose de plus que connoître ; la possession du bonheur consiste encore dans la volonté. CHAP. VII.

Examinons donc quelle est cette modalité qui rend la volonté formellement heureuse.

Proposition III.

On ne peut douter que les plaisirs célestes ne contribuent à nous rendre heureux : ces plaisirs, comme nous le montrerons dans la suite, sont l'appanage de l'amour, & s'y réduisent enforte que le bonheur des Saints consiste dans un amour, mais un amour revêtu de tous ses ornemens. Ici la question est de savoir, si l'amour même de Dieu contribue par lui-même au bonheur, s'il ne rend pas heureux en quelque sorte, s'il ne fait pas plaisir à ceux qui ont l'avantage de le posséder : cette précision est importante pour connoître la nature même de l'amour.

Proposition IV.

L'amour de Dieu, entant que distingué de ces plaisirs qui seront ajoutés dans le ciel, l'amour de Dieu, tel que nous l'éprouvons sur la terre, nous fait plaisir, & nous procure quelque bonheur. Je ne me borne pas à prouver cette proposition seulement par cette raison générale, que tout ce qui est dans les bienheureux contribue à leur bonheur ; mais je descens au particulier, au caractere propre de l'amour, & je prouve la proposition.

1. Parce qui se passe dans notre cœur : nous sentons que nous sommes plus heureux, lorsque nous consentons à un plaisir, que lorsque nous n'y consentons pas : ou, pour parler proprement, nous ne sommes nullement heureux, lorsque nous sentons un plaisir malgré nous, & que nous ne sommes point contens & satisfaits de le sentir. Un pécheur qui sent un plaisir céleste qui l'excite & le sollicite au bien,

Sect. IV. bien, ne goûte point la paix & le bonheur de la vertu, jusqu'à ce qu'il consente à cet attrait de la grace; & de-là je conclus que l'amour ajoute quelque chose au plaisir senti, & que ce quelque chose qu'il y ajoute, rend l'homme formellement heureux.

2. Non-seulement nous aimons, mais nous aimons à aimer. C'est ce que dit Serm. 8. S. Augustin: *Je fais cela pour l'amour de vôtre amour.* Et David dans le Psaume 118. *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas.* L'amour est donc aimable, & c'est une marque qu'il est notre béatitude formelle.

3. Pour connoître la nature même de l'amour, considérons l'amour des plaisirs de la terre; il est certain que cet amour ne peut point rendre l'homme véritablement heureux: néanmoins les pécheurs ne s'y abandonnent que parcequ'ils s'imaginent faussement y trouver leur bonheur. Supposons donc deux personnes, dont l'une soit un jeune homme qui ait les organes trés-délicats, un goût trés-fin, qui n'aime point encore les plaisirs sensibles avec beaucoup d'ardeur: l'autre soit un vieux débauché, plongé dans l'yvrognerie depuis plusieurs années, & qui se soit comme abruti par cette infame passion. On présente à boire d'un excellent vin à ces deux personnes; le jeune homme en goûte, il sent un plaisir trés-vif; mais comme il n'a que fort peu d'amour pour le vin, si délicieux qu'il puisse être, il ne se tient pas fort heureux d'en boire: le vieil yvrogne ne sait plus si bien goûter le vin; à force d'en boire, il a émoussé la finesse de ses organes, il ne sent point, en le buvant, un plaisir si piquant; néanmoins il se croira le plus heureux des mortels, si on lui offre de ce vin exquis pour boire selon son desir. Il est certain que le plaisir est plus grand dans celui qui ne se trouve pas actuellement fort heureux; & que le plaisir est moindre dans celui qui se trouve actuellement plus heureux. Or delà il s'ensuit premiérement, que la possession actuelle de ce bonheur injuste & chimérique consiste non seulement dans le plaisir senti, mais encore dans l'amour; secondement, que notre amour-même est une sorte de plaisir, non un plaisir de sensation, ni un plaisir indélibéré & nécessaire, mais un acte agréable; un acte qui rend heureux, ou d'un bonheur réel, ou d'un bonheur faux & imaginaire, selon qu'il a pour objet les biens véritables ou imaginaires.

4. Chacun trouve du plaisir dans son amour; un orgueilleux en trouve aussi bien qu'un voluptueux: or cet orgueilleux, où trouve-t'il du plaisir? Est-ce dans quelque sensation agréable? Je ne nie pas qu'il n'en éprouve quelqu'une; mais ce qui le touche le plus, est l'amour de lui-même, l'amour de sa perfection: il sacrifie même tous les plaisirs sentis à cet amour de lui-même, & il me paroît que cet amour lui fait plaisir.

5. Tout le monde convient qu'il y a un certain plaisir qui est l'effet de l'amour, & qui se fait sentir lorsqu'on fait réflexion à ce qu'on aime. On dit que ce plaisir est le fruit de l'amour, que c'est un repos de la volonté. On lui donne plusieurs noms & plusieurs épithetes pour en faire sentir la force & la douceur. Mais, métaphore à part, je dis que si ce plaisir est l'effet de l'amour, donc l'amour qui en est la cause le contient totalement; & comme en fait d'intelligences créés qui sont des êtres simples, contenir un être totalement, c'est l'être actuellement, il s'ensuit que l'acte de l'amour est le plaisir même, & que c'est ce plaisir que l'on sent lorsqu'on fait réflexion sur son amour.

THEOREME.

Dieu produit physiquement dans nos ames

ames tous les degrés d'amour de Dieu qui y sont. Si la volonté se donnoit toute seule le premier degré d'amour de Dieu, elle se donneroit aussi le premier degré de bonheur : puisque l'amour de Dieu est inséparable de notre bonheur, & si cette volonté n'aiant qu'un degré d'amour, s'en donnoit toute seule un second, elle se donneroit aussi un second degré de bonheur; & par la même raison elle s'en donneroit un troisiéme, un quatriéme, jusqu'à l'infini. Or rien n'est plus absurde ni plus impie que de s'attribuer le droit de se rendre heureux. Donc il faut que ce soit Dieu qui nous donne jusqu'aux premiers degrés de l'amour divin, & il faut que l'opération par laquelle il nous les donne, soit une opération physique & prédéterminante.

Il faut que cette opération soit physique, puisque la possession du bonheur, & ce qui rend la volonté formellement heureuse, est une chose réelle & véritable.

Il faut que cette opération soit prédéterminante. Car ou cette opération de Dieu détermine notre volonté, ou c'est de notre volonté qu'elle attend sa détermination. Si c'étoit de notre volonté qu'elle attendît sa détermination, l'homme deviendroit en un moment pleinement heureux, car nous desirons tous le bonheur le plus parfait ; par conséquent si l'opération divine étoit déterminée par notre volonté, dés là que nous formerions le desir d'être heureux, déterminée par ce desir, elle viendroit dans le moment nous donner ce haut degré de bonheur : ou, s'il faloit passer par quelques degrés, ce qui néanmoins ne seroit point necessaire dans cette supposition, nous passerions par ces degrés avec tant de rapidité & d'ardeur, qu'en peu de momens nous arriverions au comble. Qui nous en empêcheroit ? Rien de la part de nous-même, puisque nous desirons de posséder le bonheur le plûtôt qu'il est possible : rien de la part de Dieu, puisque son action qui nous rend heureux, seroit toujours prête à seconder notre détermination ; par conséquent si l'action de Dieu n'étoit pas prédéterminante, l'homme en un instant acquerroit une infinité de degrés de bonheur. CHAP. VII.

C'est aussi la conséquence qu'ont tiré certains Philosophes de l'idée orgueilleuse qu'ils s'étoient formée du pouvoir de leur libre-arbitre. *Sapiens ille est, qui plenus gaudio, hilaris & placidus, inconcussus, cum Diis ex pari vivit.* On trouve de semblables pensées raportées par Ciceron & Epictete. Cela est plus étrange qu'on ne peut le dire, & toutefois on a osé l'avancer, *Deus non vincit Sapientem felicitate, etiamsi vincat ætate.* Et encore, *Est aliquid quod Sapiens antecedat Deum : ille naturæ beneficio, non suo sapiens est. Ecce res magna, habere imbecillitatem hominis, securitatem Dei.* Senec. Epist. 59. Cicero 2. de Nat. Deorum Epict. diff. 1. c. 12. & diff. 2. c. 15. Epist. 44.

2. Rien n'est plus faux que de s'imaginer que notre ame reçoit en naissant tout l'être de son amour, & que c'est elle ensuite qui, seule & sans être prédéterminée, le tourne vers un objet, ou vers un autre. Delà il s'ensuivroit que l'ame en naissant auroit reçu tout son bonheur, & qu'elle ne feroit que le placer différemment, en l'appliquant tantôt à un objet, & tantôt à un autre, sans rien recevoir de la part de ces objets. Si cela étoit, quelque application que fît l'ame de son amour, elle seroit toujours également heureuse ; parce que ce seroit chez elle que se trouveroit toujours ce qui la rendroit telle, & qu'elle ne recevroit rien d'ailleurs ; comme le soleil n'est ni plus ni moins lumineux pour répandre ses raions tantôt sur l'or & sur l'azur, & tantôt sur le fumier & sur la boue : or qui pouroit soufrir qu'on pensât qu'une ame n'est pas plus heureuse en s'appliquant à Dieu, qu'en li-

Sect. IV.

livrant son cœur à des objets vains, frivoles & criminels ?

J'ajoute un troisiéme raisonnement. Pour le former, il faut supposer en premier lieu que l'homme ne se donne pas tout seul l'amour béatifique. Quand je parle de l'amour béatifique, que l'homme ne se donne pas tout seul, je ne parle pas des plaisirs célestes dont cet amour est revêtu, je parle du fond de l'amour même, & je dis que l'homme sur la terre ne se donnera pas tout seul autant de degrés d'amour de Dieu que S. Paul en a dans le ciel. Secondement, cet amour n'est point égal dans tous les saints ; la foi nous l'apprend, & la raison même ne trouve point de répugnance à croire que Dieu puisse former des intelligences plus & moins heureuses. Supposons donc qu'un saint ait mille degrés d'amour divin, & que l'autre en ait mille moins un, un troisiéme mille moins deux. Troisiémement, les saints en entrant dans le ciel, n'ont point perdu les degrés d'amour de Dieu qu'ils avoient sur la terre ; leur amour pour Dieu n'a point été détruit, mais perfectionné ; c'est ce que nous aprend S. Paul.

Cela posé, nous n'avons qu'à faire une espece de soustraction arithmétique pour vérifier le théoreme.

La volonté ne se donne pas toute seule mille degrés d'amour divin ; car ces mille degrés sont le partage d'un tel bienheureux. La volonté ne se donne pas non-plus toute seule mille degrés, moins un ; car ces mille degrés moins un, sont le partage d'un autre bienheureux. Il en faut dire autant de mille degrés d'amour, moins deux ; car pourquoi la volonté se donneroit-elle toute seule mille degrés d'amour, moins deux, & ne se donneroit-elle pas mille degrés, moins un ? C'est aussi la même raison touchant mille degrés d'amour divin, moins trois, moins quatre, moins &c. Par conséquent Dieu qui, par une opération physique & prédéterminante, a donné mille degrés d'amour divin, en donne par une opération aussi prédéterminante mille, moins un, moins &c. en descendant jusqu'aux derniers degrés d'amour divin que les hommes possedent sur la terre.

Il est bon de remarquer ici, comme on a déja fait sur la connoissance, qu'on ne peut pas faire une opération semblable touchant la liberté de l'homme, & dire : Un homme dans le ciel qui a mille degrés d'amour de Dieu, n'est point libre d'une liberté d'indifférence pour aimer Dieu ; donc en faisant une soustraction pareille à celle que nous venons de faire, il n'est point libre non-plus sur la terre à aimer Dieu, lorsqu'il n'a que trés-peu de degrés d'amour divin. Ce raisonnement est absolument faux, parce que la capacité de l'ame aiant une certaine étendue, elle peut être remplie par une certaine quantité d'amour de Dieu, & non par un autre : mais réservons cette discussion pour un autre lieu.

CHAPITRE VIII.

De l'amour pur.

Le Chapitre qui précede n'est qu'un prélude à une discussion infiniment plus difficile, plus ample, & plus délicate ; il faut la réduire à certains chefs, afin de ranger nos idées, de les démêler, & de les fixer sur un point, sur lequel il est si aisé de prendre le change.

Proposition I.

L'amour de Dieu a plus d'étendue qu'on ne seroit porté à le croire, si on n'envisageoit que certains actes que nous faisons de cet amour. Je m'explique : l'amour de Dieu est un & simple ; mais quoiqu'il soit un & simple, il renferme

dans

dans sa simplicité, & réunit une foule de rapports différens, de considérations particulieres, de divers côtez par lesquels on peut le considérer. L'amour divin, malgré sa simplicité, a une étendue surprenante; il tient à tout, il a raport à tout; les vertus sont différentes déterminations de cet amour, tous les préceptes s'y réduisent, les conseils évangeliques sont des moiens qui y répondent, cet amour en un mot est de nature à remplir tout le cœur, & à en épuiser toute la capacité. *Hoc est omnis homo.*

Un seul amour des biens finis, des richesses, par éxemple, a une étendue étonnante. Le pécheur qui porte ce malheureux amour dans son cœur ne s'en apperçoit pas, que dis je? Il ne peut même le croire, il faut des occasions pour l'en convaincre, pour lui montrer la force & l'étendue de ce ressort, pour lui découvrir les formes différentes dont cet amour est capable, les effets qu'il produit, combien il peut se répandre & se travestir en passions différentes, de joie, de tristesse, de desir, d'admiration, de haine, de mépris, de colere, selon les différentes pensées qui lui seront offertes.

Que si l'amour d'un seul objet fini a une si prodigieuse étendue, que doit-on penser de l'amour de Dieu, cet amour si vaste qui remplit tous les devoirs, qui réunit tous les rapports, & qui trouve tout dans l'objet immense vers lequel il se porte. Cette vérité devient assez évidente par les recherches que nous avons faites dans les Chapitres précédens, & il importe infiniment d'en être instruit; car, faute de l'être, on peut tomber dans plusieurs illusions sur cette matiere, & regarder comme des amours totalement différens, ce qui n'est qu'un même amour, sous différens rapports & différentes déterminations.

Proposition II. Chap. VIII.

C'est pourquoi l'amour de Dieu, pour s'en former une juste idée, doit être considéré en deux maniéres; ou tel qu'il est réellement dans le cœur de l'homme, ou tel qu'il se manifeste dans un acte particulier.

L'amour de Dieu est trop vaste, & nos réfléxions actuelles trop bornées, pour pouvoir à la fois le considérer distinctement en entier & selon toute son étendue. C'est ce qui fait que nous le partageons par précision d'esprit, que nous l'envisageons tantôt sous un regard, & tantôt sous un autre; tantôt nous faisons attention à l'amour que nous avons pour Dieu comme saint & miséricordieux; tantôt à l'amour que nous avons pour Dieu comme juste, immuable, éternel; tantôt nous nous tournons vers le côté de cet amour qui regarde Dieu en lui-même, son infinité, sa perfection souveraine; tantôt vers le côté de cet amour qui regarde Dieu tel qu'il est à notre égard, ses titres de créateur, de bienfaiteur, de sanctificateur.

Mais pour ne penser distinctement dans un tel acte qu'à l'amour de Dieu comme miséricordieux, il ne s'ensuit pas que dans le fond du cœur, l'amour de Dieu qui y habite, ne soit aussi l'amour de sa justice & de ses autres perfections. Il ne faut pas s'y tromper; ce seroit un grand mal de diviser cet amour selon les divers rapports qui se manifestent, dans les différens actes: ces rapports ne sont que des piéces du même édifice, des parties du même corps, qui se réunissent toutes dans cet amour unique, sans préjudicier à son unité.

Proposition III.

Pour discerner au juste si l'amour de Dieu est intéressé, ou s'il ne l'est pas, &

Sect. IV.

jusqu'où va son intérêt & sa pureté, je considére cet amour par différens côtez, 1. je le considére dans son être même d'amour de Dieu, 2. dans les différentes sortes d'amour qu'on peut concevoir, 3 par rapport à l'objet de cet amour, je veux dire, Dieu même, l'être souverain qui renferme toutes sortes de perfections & de titres.

Proposition IV.

Lorsque j'éxamine l'amour de Dieu dans son être même, je trouve que l'amour de Dieu est notre intérêt; c'est ce qui a été déja prouvé dans le chapitre précédent, que c'est par l'amour de Dieu que nous possédons formellement notre bonheur; que cet amour nous rend heureux; qu'il est lui-même un bien & une sorte de plaisir: d'où il est aisé de conclure, que cet amour est notre intérêt.

Inventer deux especes d'amour divin, dont l'un fût un bien & l'autre ne le fût pas; l'un nous fit plaisir, & non l'autre; l'un fût la possession de notre bonheur plus ou moins parfaite selon son degré, l'autre n'eût aucun rapport avec notre bonheur, & fût absolument incapable d'y contribuer; outre que ce seroit dire une chose absurde en elle même, & opposée à ce qui a été prouvé sur ce point, c'est que ces deux sortes d'amours de Dieu n'auroient rien de commun que le nom. Ce seroit deux opérations dont l'essence seroit aussi différente que celle des actes de l'entendement & de la volonté; ainsi l'on devroit admettre deux sortes de facultés pour les produire, car il seroit absurde d'attribuer à une faculté simple des actes si différens. Par conséquent, au lieu de reconnoître qu'il y a deux facultés dans l'ame, il faudroit en reconnoître trois; il faudroit par la même raison les reconnoître en Dieu qui est notre archétype; & comme les actes de ces deux facultés seroient différens dans leur nature l'on ne pourroit pas aussi se dispenser de croire que ces trois facultez essentielles n'eussent en Dieu chacune leur terme, & qu'il n'y eût quatre personnes en Dieu. Ne poussons pas plus loin ces absurditez; mais reconnoissons que l'amour divin est un dans son être, & que, comme il est un bien & la possession du bonheur, il est par conséquent notre intérêt.

Proposition V.

Quoique l'amour de Dieu soit notre intérêt, il n'est point nécessaire que notre intérêt soit le motif qui nous fasse aimer Dieu. Le motif de notre amour est *ce pour quoi nous aimons*; l'acte d'amour est *ce par quoi nous aimons*. L'amour même étant notre intérêt, il est vrai que nous aimons *par* un acte qui est notre intérêt; mais il n'est pas vrai que nous aimions *pour* notre intérêt, & qu'ainsi l'intérêt soit le motif de notre amour.

Je croi qu'il faut raisonner de l'amour, comme de la connoissance: le motif d'une connoissance n'est point cette connoissance même; ce n'est point non plus l'évidence en bonne philosophie; car l'évidence n'est autre chose que la connoissance même évidente: de même le motif de l'amour n'est point l'acte même de l'amour; ce n'est donc point non plus l'intérêt, puisque cet intérêt n'est autre que cet amour.

Le motif de l'action doit être distingué de l'action même: le motif de l'amour de Dieu est la raison pour laquelle nous l'aimons; & la raison pour laquelle nous l'aimons, est qu'il est souverainement aimable, & il est souverainement aimable à cause de ses perfections infinies. Ainsi un homme qui aime Dieu purement ne se porte point à l'aimer par un motif d'intérêt, mais il trouve son intérêt en aimant, & cet intérêt n'est autre chose que l'amour. Le pur amour a beau s'épurer de

tout

Digitized by Google

tout intérêt, il est toujours son interêt à lui-même ; mais c'est un intérêt lequel, comme il est visible, ne diminue rien de la pureté de l'amour.

Le véritable amour de Dieu réunit donc en lui-même ces deux qualitez qui semblent incompatibles ; mais qui ne le sont qu'en apparence. Il est pur, parce qu'il aime Dieu pour lui-même, & non pour un autre motif. Il est intéressé, parce que cet amour même par lequel on aime Dieu est notre intérêt, & qu'il n'est pas possible de vouloir aimer Dieu, sans vouloir notre véritable intérêt.

PROPOSITION VI.

Nous devons aimer à aimer Dieu. Il faut distinguer deux sortes d'amours; l'amour direct, & l'amour réfléchi. L'amour direct, est l'amour de l'objet aimé, & l'amour réfléchi est l'amour de cet amour. Or, comme dit S. Augustin, *Il faut aimer l'amour par lequel on aime ce qu'il faut aimer.* Si nous n'aimions pas l'amour de Dieu, nous pourrions le négliger & consentir à le perdre, & par conséquent à pécher. Pour aimer Dieu d'une maniere libre & consentie, il faut vouloir l'aimer ; & vouloir l'aimer, c'est aimer à l'aimer.

Sur le Pseaume 118.

Remarquons seulement ici qu'aimer à aimer Dieu, ce n'est pas seulement aimer l'amour de Dieu en général, l'amour comme n'éxistant nulle part ; mais c'est aimer à l'avoir nous mêmes. C'est l'aimer comme notre, c'est l'aimer tel qu'il est en nous, tel que Dieu nous le donne. Or en nous l'amour de Dieu est notre intérêt. Par conséquent l'amour de notre intérêt se trouve renfermé dans l'amour de Dieu libre & consenti.

Non seulement l'amour de Dieu est joint à l'amour de ce qui est notre bien & notre intérêt, mais encore à l'amour de notre intérêt, à l'amour de notre bien comme notre bien.

CHAP. VIII.

Car l'amour de notre bien comme notre bien n'est autre chose, sinon l'amour de notre bien entant que nous connoissons qu'il est notre. Or quiconque aime l'amour de Dieu connoît que l'amour de Dieu est non seulement un bien, mais que cet amour est le bien de son ame ; & à proportion de ce qu'il fera plus ou moins de réfléxion distincte sur cette connoissance, il fera aussi des actes plus ou moins développés de cet amour de son propre bien : ce qui marque que l'amour de Dieu consenti, complet, délibéré, renferme dans son étendue l'amour de notre bien même & de notre intérêt.

PROPOSITION VII.

La proposition précédente nous donne une ouverture pour décider si c'est un devoir ou même une vertu de renoncer, ou moins en certaines occasions, à tout intérêt spirituel ; & si nous ne devons pas préférer le salut d'une grande multitude de personnes à cet intérêt essentiel de notre ame. Car, dira-t'on, en toutes choses c'est la gloire de Dieu que nous devons chercher, nous devons toujours agir pour sa gloire, l'aimer pour sa gloire. Or Dieu sera plus honoré par le salut de cette multitude de personnes, qui le glorifieront pendant toute une éternité, que par le salut d'une seule personne comme moi. Ainsi dans la supposition qu'il fallût choisir entre l'un & l'autre parti, il semble qu'il n'y auroit point à balancer, & qu'il faudroit sacrifier avec un courage héroïque notre intérêt le plus essentiel à la gloire que Dieu tireroit du salut de cette multitude.

Pour ôter à cette question un air mistérieux & éblouissant qui la fait paroître embarrassante, il n'y a qu'à expliquer les termes, & substituer la définition à la place du défini. Les mots de gloire & d'honneur signifient, selon la définition com-

Sect. IV. commune parmi les Théologiens & les Philosophes, la connoissance & le témoignage de la grandeur & de l'excellence d'un certain être : ainsi les mots de gloire & d'honneur renferment deux choses ; une excellence & une grandeur dans l'être à qui l'on rend honneur, & la connoissance ou le témoignage rendu à cette grandeur dans l'être qui rend cet honneur.

Or en premier lieu, il est certain qu'on doit aimer Dieu à cause de sa grandeur & de son excellence ; & en ce sens il est vrai qu'on aime Dieu pour sa gloire, en prenant le mot de gloire pour cette excellence qui est l'objet & la cause de la gloire que les créatures sont obligées de rendre à Dieu.

En second lieu, lorsque nous aimons Dieu, nous lui rendons gloire, parce que notre amour est le témoignage que nous rendons à son excellence. S'il n'étoit pas souverainement aimable, nous ne l'aimerions pas comme notre Dieu. *Hoc colitur quod diligitur*, dit S. Augustin. *Non colitur nisi amando.* Notre amour est donc la gloire que nous rendons à Dieu : ainsi comme il est vrai que nous devons faire toutes choses pour l'amour de Dieu, il est vrai aussi que nous devons faire toutes choses pour sa gloire.

En troisiéme lieu, il ne faut pas s'imaginer que cette gloire que nous rendons à Dieu, ajoute quelque chose à sa perfection & à son bonheur. Soit que nous l'aimions, soit que nous ne l'aimions pas ; soit que nous le connoissions, soit que nous ne le connoissions pas, il n'en est ni plus ni moins aimable, ni plus ni moins parfait.

En quatriéme lieu, nous devons chercher la gloire de Dieu, parce que nous devons travailler par les moiens que Dieu a établis, à inspirer à notre prochain la connoissance & l'amour de Dieu : & cela, non pas dans la pensée que Dieu sera plus heureux ou plus grand, quand il sera aimé & connu par plusieurs personnes, mais parce que d'une part il est naturel, comme l'explique amplement S. Augustin, que Dieu étant un bien infini qui peut être possédé par tous les hommes, & dont la possession, pour devenir commune à tous, n'est pas moindre pour chaque particulier, il est naturel, dis-je, que si nous connoissons & si nous aimons Dieu, nous desirions aussi que les autres le connoissent & l'aiment. Et parce que d'ailleurs Dieu même nous aiant ordonné de procurer à notre prochain les moiens du salut, ce seroit ne lui point obéir, & par conséquent ne le point aimer, que de n'avoir point la volonté de le faire. S. Aug. q. 71. in Lev. 83.

Mais devons-nous procurer le salut aux autres hommes aux dépens de notre propre salut ? Le pouvons-nous même en conscience ? Tout ce qui peut faire difficulté sur ce point, c'est qu'il semble que nous devons renoncer à tous nos interêts pour la gloire de Dieu ; mais c'est par là même que je prétens décider la question.

1. Notre grand intérêt, comme il paroît par les propositions précédentes, est l'amour même de Dieu : or il n'est jamais permis de vouloir renoncer à l'amour de Dieu. D'ailleurs comment pourroit-on renoncer à l'amour de Dieu pour l'amour de Dieu ? Si on l'aime, on aime à l'aimer ; ainsi l'on aime l'amour par lequel on l'aime : on est donc bien éloigné, si l'on aime Dieu, de renoncer à son amour, & par conséquent à notre intérêt qui en est inséparable ; puisque renoncer à cet amour, ce seroit ne le point aimer.

2. La gloire de Dieu, comme nous l'avons expliqué, se peut envisager, ou du côté de Dieu, ou du côté des créatures. Du côté de Dieu, c'est l'excellence même & la grandeur de Dieu qui est l'objet de la connoissance & de l'amour qu'en

Digitized by Google

qu'en ont les créatures : du côté des créatures, c'eſt la connoiſſance même & l'amour de cette ſouveraine excellence.

Or 1. du côté de l'excellence de Dieu l'on ne peut rien tirer contre ce que je ſoutiens. Il eſt vrai que ſi Dieu étoit ou moins heureux, ou moins parfait, ſuppoſé qu'il fût connu & aimé par moins de perſonnes, on auroit lieu de prétendre que nous devrions perdre notre propre intérêt & notre propre bien, plûtôt que de ſouffrir quelque perte dans ſon être : mais ce ſeroit un blaſphême de s'imaginer que la connoiſſance & l'amour des créatures pût ajouter quelque choſe à l'être même de Dieu, & jamais il ne faut raiſonner ſur des hypotheſes ſi étrangement impoſſibles : puis donc que l'être ſouverain eſt également parfait, ſoit qu'il ſoit connu & aimé, ſoit qu'il ne le ſoit pas, l'excellence de Dieu ne fait rien pour décider cette queſtion.

2. Du côté de l'homme, la gloire de Dieu ne doit point le porter à renoncer à tout intérêt ſpirituel. Car la gloire de Dieu du côté de l'homme eſt la connoiſſance & l'amour de Dieu qui eſt dans l'homme, & qui eſt en même tems ſon intérêt. Quiconque donc renonceroit à cet intérêt renonceroit à la gloire de Dieu : ainſi bien loin qu'on puiſſe ou qu'on doive renoncer à tout intérêt ſpirituel pour procurer la gloire de Dieu dans le ſalut d'une multitude de perſonnes, ce ſeroit au contraire aller contre la gloire de Dieu que de faire un acte de cette nature.

Enfin un tel acte, bien loin d'être un acte héroïque, ſeroit un péché véritable. Car le péché conſiſte dans la privation de l'amour de Dieu : par conſéquent ce ſeroit conſentir au péché que de conſentir à la privation de cet amour & de notre intérêt qui n'en eſt point diſtingué.

PROPOSITION VIII.

Je paſſe maintenant aux différentes ſortes d'amours ; & je trouve que comme il n'y a que deux ſortes d'êtres dans le monde ; des êtres vivans, animés & raiſonnables, & des êtres inanimés, tous nos amours ſe réduiſent à l'un ou à l'autre de ces objets.

Or dans l'amour de ces deux ſortes d'objets, on trouve une différence aſſez conſidérable ; car il eſt bien clair, & c'eſt ce que d'une premiere vue tout le monde avouera, qu'on n'aime point un ami, comme on aime un fruit, ou une odeur. Mais en quoi conſiſte cette différence, quelle en eſt la ſource & le principe ? Un voluptueux aime auſſi véritablement un fruit délicieux, qu'il aime véritablement ſon ami : j'apporte pour exemple l'amour déréglé qui eſt dans le cœur d'un pécheur pour ces deux objets, parce que l'on ſera plus à portée par ce moien, d'enviſager la nature de ces deux amours ; un juſte qui aime & les fruits & ſes amis pour Dieu, n'aime que Dieu véritablement dans tous ces objets.

Je reviens donc à ces deux amours, & je trouve l'un tout auſſi réel que l'autre. Un pécheur qui aime ce fruit, ſe réjouit de ce que ce fruit eſt bon, & il deſireroit qu'il fût encore meilleur ; de même auſſi il ſe réjouit que ſon ami ait les perfections & les avantages qu'il reconnoît en lui, & il voudroit qu'il en eût encore bien davantage. Juſqu'ici ces deux amours vont d'un pas égal, mais voici qu'ils ſe diviſent étrangement.

Quand ce voluptueux deſire que ce fruit ſoit encore meilleur, il ne deſire pas le bien de ce fruit comme le bien de ce fruit ; que le fruit ſoit en lui-même de telle ou de telle maniere, il s'en embarraſſe fort peu ; au lieu que lorſqu'il deſire la perfection de ſon ami, il deſire le bien de ſon ami comme le bien de ſon ami ; c'eſt là ce qu'il aime, c'eſt de quoi il ſe réjouit ; & cette différence d'amour au-

Digitized by Google

Sect. IV.

autant que je le puis croire, vient de la différence même de notre connoissance.

Nous connoissons qu'une créature raisonnable sent le bien qu'elle possede, que ce bien lui fait plaisir, qu'il ne lui est pas indifférent de le posséder : c'est pourquoi non seulement nous aimons ce bien, mais nous desirons qu'elle le possede, nous nous en réjouissons, nous y prenons plaisir ; au lieu que nous connoissons qu'une créature inanimée ne sent pas le bien qu'elle possede, que ce bien ne lui fait aucun plaisir, qu'il lui est indifférent de le posséder, ou de ne le pas posséder. C'est pourquoi quoique nous aimions tel bien, nous ne l'aimons pas comme son bien à elle-même, nous ne nous soucions pas pour elle-même qu'elle le possede, ou qu'elle ne le possede pas.

Cette diversité d'amour & de penchant est merveilleusement assortie à la diverse destination que Dieu a fait de ses différentes créatures. Il a fait les corps pour servir aux intelligences, aussi n'aimons-nous pas le bien qui est dans les corps comme le bonheur des corps, & comme leur bien propre, bien plus nous en aimons la consomption, & la destruction, quand elle nous est utile : au lieu que les intelligences, Dieu les a faites afin qu'elles jouissent elles-mêmes du bonheur qu'il voudroit leur procurer ; aussi aimons-nous leur propre bonheur, leur conservation, & leur perfection.

Ces deux amours ont donc une différence notable, l'un est un amour d'amitié, & l'autre est un amour autre que l'amour d'amitié.

Proposition IX.

La grande question est de savoir, si l'amour qu'un ami a pour son ami est intéressé ou s'il ne l'est pas.

Mais il faut réduire cette question à une précision plus parfaite. Car il me semble que tout amour d'un ami n'est pas, à parler rigoureusement & dans une signification plus étroite, un amour d'amitié : je puis aimer un ami comme un moien de me procurer certains biens, ou je puis l'aimer sans rien espérer de lui.

Si je l'aime comme un moien de me procurer certains biens, ce sont ces biens, à proprement parler, que j'aime, & non plus cet ami que je ne regarde que comme un moien. Maintenant l'homme est plein de besoins, & il cherche un ami, pour tâcher d'en remplir quelque petite partie ; il a besoin de lumieres, c'est pourquoi il choisit un ami sage ; il a besoin de bon éxemple, c'est pourquoi il choisit un ami vertueux ; il ne trouve en lui même qu'ennuis & tristesse, c'est pourquoi il choisit un ami réjouissant & de bonne humeur ; il a besoin de bien temporel, c'est pourquoi il choisit un ami qui soit riche ; souvent il cherche plusieurs amis pour remplir plusieurs besoins ; il voudroit bien qu'un seul ami pût les remplir tous ; que cet ami qui est sage, fût aussi riche & puissant ; & il découvre l'intérêt qui est dans son cœur, par le défaut d'intérêt qu'il est fâché de trouver dans son ami.

Un tel amour au reste n'est blâmable que selon la différence des biens vrais ou faux, sordides ou honnêtes, qu'on cherche à se procurer par l'entremise d'un ami. Un homme ne doit point s'offenser, si nous cherchons par son entremise à posséder des biens véritables. C'est l'honorer au contraire que de s'adresser à lui, en le regardant comme le dépositaire de ces biens, & le canal par lequel il plaît à Dieu de les communiquer : un tel amour ne laisse pas de se nommer amitié, selon la signification vulgaire. Mais il y a une idée de ce mot plus précise, & plus rigoureuse, car au fond aimer un ami parce qu'il nous procure des richesses, c'est l'aimer comme on aimeroit une terre fertile,

Digitized by Google

tile, ou une charge lucrative; aimer un ami parce qu'il nous procure de la science, c'est l'aimer comme l'on aimeroit un livre rempli d'érudition, & il est visible que l'amour véritable d'un ami ajoute à cette idée.

Mais si l'on aime son ami sans le regarder comme un moien de nous procurer certains biens, c'est à dire qu'on l'aime en aimant simplement le bien qui est en lui, je trouve encore ici une distinction à faire. Ce bien qu'on aime en lui, ou on l'aime comme le propre bien de son ami, ou comme un bien simplement, sans l'aimer comme le bien de son ami.

La vertu, la science, sont des biens: je puis les aimer comme les biens de mon ami, c'est à dire, me réjouir que ce soit lui qui les possede; mais je puis aussi aimer la vertu & la science qui sont dans une personne, sans me soucier beaucoup que ce soit cette personne qui les possede, ou une autre personne. Un Roi de Siam aime la science, il est bien aise de la trouver dans un Européen; mais il seroit tout aussi content, & encore plus de la trouver dans un autre.

Aimer le bien qui est dans une personne, sans l'aimer comme le bien de la personne même, c'est un amour du bien & de l'être simplement; au lieu qu'aimer le bien dans une personne, & l'aimer comme le bien de la personne, c'est aimer la personne même; & c'est là proprement & rigoureusement l'amitié. La premiere maniere d'aimer revient à l'amour des êtres inanimés, dont nous avons parlé dans la proposition précédente: & la seconde est l'amour même des êtres vivans & raisonnables. Comme je ne sai point de mot pour signifier ces différens amours, & qu'il est nécessaire néanmoins de m'expliquer, j'appellerai l'un, amour de l'être; & l'autre, amour de la personne.

PROPOSITION X. CHAP. VIII.

Ce dernier amour, cet amour de la personne, & cet amour qui est, selon la plus éxacte précision, l'amour d'amitié, est-il donc intéressé, ou ne l'est-il pas?

Dans cet amour, quoiqu'on n'aime point par motif d'intérêt, il est vrai néanmoins qu'on aime son intérêt.

Cette différence a été expliquée dans les propositions qui ont précédé, il ne reste plus qu'à montrer qu'en aimant son ami de ce genre d'amitié, nous aimons notre intérêt.

Je prens l'homme du monde qui se pique le plus de générosité & de beaucœur, qui attend le moins de son ami, qui n'en a aucun besoin, je veux le supposer. Cet homme aime son ami, & il l'aime tendrement, il se trouve heureux d'avoir trouvé un tel ami, il se plaît à être avec lui, à l'entendre, à lui ouvrir son cœur, la seule presence de cet ami lui inspire une joie secrete, son air, ses manieres, tout lui en fait plaisir, dans son absence même il s'occupe de la douceur d'une telle amitié, il la préfére souvent aux plaisirs les plus vifs & les plus sensibles. A ces caracteres & à beaucoup d'autres qu'on peut éprouver en soi même, il est aisé de reconnoître que cet homme, qui est si fort au dessus de toute vue d'intérêt, regarde néanmoins l'amour même qu'il sent pour son ami, comme un bien & une sorte de bonheur, qu'il trouve du plaisir à aimer, que par la préférence qu'il donne à ce plaisir au dessus des plaisirs sensibles, il fait connoître combien il estime ce plaisir; que non seulement il aime, mais qu'il aime à aimer, que son amour même lui est un intérêt très réel & très véritable, & que par conséquent il aime son intérêt en aimant son ami.

Une marque certaine & décisive que cet homme trouve dans son amitié même un

Cicero de Amicitia n. 9. *Amicitiam non spe mercedis adducti, sed quod omnis ejus fructus in ipso amore inest, expetendam putamus.* N. 14. *Non enim tam utilitas parta per amicum, quàm amici amor ipse delectat.*

Sect. IV.

un véritable intérêt & qu'il l'aime, c'est que si son ami vient à se séparer de lui, & qu'il s'imagine ne plus jouir du plaisir de cette amitié, il tombe & dans la tristesse & dans le desir. S'il n'aime cette amitié que comme le bien de cet ami, s'il ne l'aime pas comme son propre bien, pourquoi regretter, pourquoi s'affliger de cette séparation, dont notre ami ne souffrira pas, & dont il n'en coûtera qu'à nous-mêmes? Ce desir, cette tristesse, & d'autres mouvemens semblables, ne sont, comme on l'a expliqué, que différentes formes de l'amour qui est dans un cœur: mais le desir d'avoir cette amitié, ou de croître dans cette amitié, marque qu'on regarde cette amitié même comme un intérêt, & comme notre bien, & que lors même qu'on le possede, on l'aime sous ce regard.

Mais si cet amour d'amitié est intéressé en ce sens, que nous aimons toujours notre intérêt en aimant notre ami, il est très pur en un autre sens, parce que nous n'aimons pas notre ami pour notre intérêt. Tout l'intérêt que nous aimons en aimant notre ami, c'est l'amour même de notre ami; or cet amour est *ce par quoi nous aimons* notre ami, mais il n'est pas *ce pour quoi nous l'aimons*; cet amour est l'acte même, & non pas le motif de l'acte.

Proposition IX.

Pour pénétrer encore plus profondément ce qui a été avancé dans la proposition précédente, je compare ensemble ces deux amours, je veux dire l'amour de l'être, & l'amour de la personne.

Qu'est ce qu'aimer l'être, aimer la science, aimer la vertu, aimer quelque qualité semblable, sinon se complaire dans cette qualité? Et s'y complaire, c'est y trouver son plaisir, & par conséquent son intérêt: ceci se conçoit aisément, mais dans l'amour personnel on y trouve plus de difficulté; il me semble néanmoins qu'il n'y a qu'un pas à faire pour en découvrir le dénouement.

C'est que l'on connoît dans les personnes quelque chose de plus que dans les êtres: dans les personnes, non-seulement on connoît l'être qu'elles possedent, mais on connoît de plus qu'elles le possedent; je connois que S. Paul a de très sublimes connoissances, & je connois de plus qu'il sent ces connoissances, qu'il les aime, qu'il les possede. Il n'en est pas ainsi d'un diamant, d'un métail précieux, de la science: je connois que ces êtres ont des perfections; mais je ne connois point qu'ils les sentent, qu'ils les possedent, car pour cela il faut se recourber sur soi-même, il faut par réflexion aimer ses amours, & connoître ses connoissances, ce qui est le propre des personnes.

Lors donc qu'on aime une personne comme une personne, il ne suffit pas d'aimer le bien qui est en elle, mais il faut encore aimer qu'elle le sente & le possede; au lieu que lorsqu'on aime les êtres, il suffit d'aimer le bien qui est en eux.

Se complaire dans les êtres, comme nous avons dit, c'est les aimer; par conséquent pour aimer les personnes, il n'y a qu'un degré de plus, qui est non seulement de se complaire dans leur être, mais de se complaire encore dans la possession qu'elles ont de leur être: par là non seulement on aime leur bien, mais on l'aime encore comme leur bien, parce qu'on aime qu'elles le possedent.

Mais après tout cet amour se réduit toujours à un amour de complaisance, & si l'amour de complaisance, par rapport aux êtres, renferme toujours un amour de notre intérêt, il s'ensuit donc que l'amour des personnes en renferme aussi.

Cet intérêt même se déclare d'une maniere assez sensible dans l'état où nous vi-

vons.

Digitized by Google

rons. Car depuis le péché il y a, comme nous le dirons dans la suite, des mouvemens indélibérez qui nous attirent : ces mouvemens marchent devant la délibération, & nous montrent le bien, l'avantage, la douceur, l'intérêt qu'il y a de n'y pas résister.

Or de ces mouvemens spirituels, que l'on consulte l'expérience, & qu'on voie, s'il n'y en a pas qui soient les avantcoureurs dans la plus épurée amitié.

PROPOSITION XII.

Venons maintenant à l'amour de Dieu. Cet être souverain est un objet infini & immense, qui renferme toutes les perfections, qui réunit tous les rapports, dont l'amour par conséquent doit renfermer dans sa vaste étendue, & l'amour de l'être, & l'amour de la personne. Ce n'est pas aimer ce grand objet comme il doit être aimé, ce n'est pas aimer Dieu comme Dieu, que de ne pas l'aimer sous ces deux rapports. Les créatures qui ne sont que des écoulemens de cet être infini; il ne faut pas s'étonner si on les aime d'une maniere, sans les aimer d'une autre: comme leur être n'est qu'un être borné, & une participation de l'être, l'amour qui se porte vers elles peut être aussi un amour tronqué & mutilé, une portion & un retranchement d'amour.

Mais qu'on ne transporte pas à l'être souverain ces manieres d'aimer basses & imparfaites; que par une subtilité fausse & mal entendue, l'on ne prétende pas l'honorer en ne l'aimant que comme l'on aime une créature; c'est selon sa propre grandeur qu'il faut l'aimer, c'est selon son propre caractere, selon lui-même. Il faut l'aimer comme un être, qui en qualité d'être des êtres renferme tous les degrés d'être, de bonté & de perfection; il faut l'aimer d'un amour personnel, comme un être vivant, comme un esprit qui jouit de lui même, & qui possede son être; il faut se complaire dans l'être qu'il possede, & se complaire aussi en ce qu'il le possede & qu'il en jouit; & il faut aimer cette complaisance même, & cet amour par lequel nous l'aimons, le desirer cet amour de plus en plus, le chercher comme notre seul bien véritable, notre intérêt, notre bonheur; mais un bien qui est un don & une faveur de celui même que nous aimons. CHAP. VIII.

Or comme cet objet souverain est un & simple, notre amour doit aussi estre un & simple: mais comme cet objet réunit tous les titres & toutes les perfections dans sa simplicité, notre amour doit aussi épuiser tout notre cœur & contenir toutes ces manieres d'aimer.

Aprés cela comment admettre un autre amour de Dieu outre celui-là, quel sera son objet? quelle sera sa fonction? quelle sera sa place dans le cœur, puisque tout se trouve occupé, rempli, épuisé par l'amour que nous venons de décrire? On ne peut marquer ceci avec trop d'exactitude & de soin.

Il y a une différence infinie entre l'amour de Dieu, & l'amour d'un ami. On aime un ami, mais sans y être obligé; on l'aime comme un être qui n'est, ni trés-parfait, ni trés-puissant; on l'aime comme un égal: au lieu que l'amour de Dieu est un amour de devoir, un amour du souverain bien, un amour de dépendance: ainsi c'est un amour dans lequel tous nos intérêts se trouvent renfermés.

1. C'est le devoir principal de la créature de rapporter tout à Dieu, & par un sacrifice intérieur de tout son être, reconnoître son néant & son vuide, & lui rendre hommage pour tout ce qu'elle a reçu de lui, & pour l'amour même par lequel elle lui rapporte tout. Ce devoir ne s'accomplit que par la connoissance & par l'amour; & l'amour de la créature doit porter

Sect. IV. porter ce caractere. Or ce devoir de rapporter notre amour à Dieu même, devoir qui doit estre pratiqué dans l'amour le plus parfait & le plus pur, suppose la considération du bien & de l'interest que nous recevons de Dieu, en recevant de lui la grace de l'aimer.

2. La charité est un acte simple, mais elle est universelle par rapport à son objet, elle renferme l'amour de Dieu & de toutes ses perfections divines: c'est Dieu tout entier, si l'on ose parler ainsi, qui est son objet. Si l'on distingue entre les perfections de Dieu, & que l'on aime les unes sans vouloir aimer les autres, cet amour tronqué n'est plus l'amour de Dieu, mais l'amour d'une idole, dont on auroit taillé les perfections selon l'aveuglement de son cœur. Or parmi une infinité de titres qui sont en Dieu, il y en a plusieurs qui ont rapport à nos interests. Dieu est bon, il est misericordieux; il est tout-puissant, il est juste, il est notre créateur, notre conservateur, l'auteur & le moderateur de tous nos biens, & de notre éternité, il nous connoit & il nous aime; est-il donc moins parfait d'aimer ces sortes de titres que tous les autres? Faut-il les retrancher de l'amour de Dieu, parce que c'est d'eux que nous tenons le gage de son amour? Faut-il oublier ce que Dieu est pour nous, afin de ne point ternir la pureté de notre amour?

Je sai bien que nous ne pouvons pas à tout moment penser tout à la fois, à tant de considérations; mais autre chose est de ne pas penser actuellement à tout ce qui entre dans notre amour, autre chose est d'exclure de l'amour de charité ce qui est en Dieu, qui a quelque rapport à nos interests; l'un est l'effet de la limitation de notre esprit, & l'autre seroit un étrange bouleversement.

3. Notre amour doit estre un amour de dépendance. Une créature ne doit point se contenter d'un amour stérile, qui ne soit qu'une espéce d'approbation de tout le bien qui est en Dieu; elle ne doit point simplement admirer ses perfections & s'en réjouir, comme un ami feroit du bien de son ami; elle doit le faire, à la vérité, mais non pas en demeurer là: la créature doit se souvenir de ce qu'elle est; & son amour doit être distingué de l'amour d'un ami envers son ami, d'un égal envers son égal, envers un être dont on peut se passer. Il faut que le plus parfait amour de la créature porte le caractére de sa dépendance: ce doit être l'amour d'un pauvre envers un riche; l'amour d'un cœur qui n'a en partage que le besoin & le vuide, mais un vuide qui soupire & qui attend sa plénitude: ce doit être l'amour d'une créature qui aime son Dieu, c'est-à-dire, l'auteur de tout ce qui est en elle, l'être des êtres qui forme & qui soutient son être, l'être souverainement parfait qui corrige ses imperfections, le souverain bien qui remplit ses desirs; qui lui donne même les desirs qu'il remplit, & qui en lui donnant continuellement ces desirs, lui impose une obligation indispensable de desirer.

Aprés tout, cet amour pour être tel, n'en est pas moins pur, si nous desirons notre interêt, si nous l'aimons, si nous l'attendons de Dieu, cet interêt est l'amour de Dieu même; & quoiqu'en aimant Dieu, nous aimions notre interêt, il n'est pourtant point vrai, que nous aimions Dieu pour notre interêt: l'interêt que nous aimons est l'acte même par lequel nous aimons Dieu, mais le motif de l'amour doit se réduire enfin à la souveraine & infinie perfection de Dieu, comme nous l'expliquerons dans la suite.

Proposition XIII.

Il y a un mauvais amour de notre interêt qui peut faire que nous aimions Dieu, d'une

d'une maniére indigne de lui. 1. Si nous aimons Dieu à cause des biens temporels, & pour lors ce n'est plus Dieu proprement que nous aimons, comme le dit S. Augustin sur le Pseaume 77. mais ce sont les biens temporels : tel est l'amour des Juifs charnels, selon S. Augustin sur le Pseaume 43. C'est là ce qu'ils attendoient de Dieu dans la résurrection : ils la desiroient, non pas afin d'être éxemts des voluptez charnelles, mais afin d'en avoir d'autres encore plus grandes que celles qu'ils possedoient sur la terre : & ces Juifs charnels étoient différens des Gentils, comme le marque le même Pere sur le Pseaume 27. en ce que les uns & les autres aimant les choses de la terre, les Juifs honoroient Dieu, & les Gentils les démons, pour les obtenir. Plût-à-Dieu que parmi les Chrétiens il n'y en eut point encore beaucoup de cette espéce, dont les vertus fussent toutes charnelles ! 2. On peut aimer son intérêt d'une maniére déréglée, si on l'aime comme la fin de notre amour, & qu'on ne regarde l'amour de Dieu que comme un moien : c'est ce que nous allons expliquer.

S. Aug. serm. 4. c. 3. *Sive ergo carnaliter vivens, & talibus gaudens in hoc tempore, & talia de Deo, sperans, qualia habent & mali, & totam felicitatem suam in ipsa potens, de qua gaudent & iniqui; aut certè contemnens istam præsentem, & talem sperans in futuro; carnalis est, carnalem habens fidem, carnalem spem carnalem caritatem.*

PROPOSITION XIV.

Il y a un amour de nous-mêmes qui subsiste toûjours avec le véritable amour de Dieu, & il y en a un autre qui ne subsiste pas avec cet amour.

Si nous aimons Dieu véritablement, nous devons aimer cet amour : or cet amour, c'est nous-mêmes, nous sommes connoissance & amour; ainsi ceux qui aiment Dieu le plus parfaitement, ce sont ceux aussi qui s'aiment d'une maniére la plus parfaite, mais ils s'aiment en Dieu & pour Dieu. Cet amour de soi-même qui est un amour réfléchi, n'a point d'autre objet & d'autre motif que l'amour direct, & l'amour direct de Dieu n'a que Dieu & ses perfections pour objet & pour motif ; ainsi cet amour de nous-mêmes se raporte à Dieu comme à la fin, au centre de tous nos amours.

CHAP. VIII.

Mais il y a un autre amour de nous-mêmes, qui est lors qu'on s'aime soi même comme la fin de son amour ; & voici une maniére dont il peut se former dans le cœur même de ceux qui aiment Dieu légitimement : d'abord on aime l'amour qu'on a pour Dieu, comme on le doit; ensuite, par une abstraction, on considére en général l'amour de son amour, on sépare l'amour de son amour, c'est-à-dire, l'amour de soi-même d'avec l'amour de Dieu, on se regarde comme aimable indépendamment de l'amour de Dieu, on s'aime de cette maniére, on cherche à augmenter cet amour, à se procurer plus de bonheur qu'on n'en trouve en soi-même, & l'on regarde Dieu même comme un moien qui peut nous procurer ce que nous desirons pour contenter cet amour : voilà un mauvais amour de nous-mêmes.

Mais plus notre cœur sera rempli de connoissance & d'amour de Dieu, plus il se laissera emporter vers cet objet supreme, & plus aussi il sera éloigné de considérer son amour séparément de l'amour de Dieu : dés cette vie les amours violens ne nous permettent guére de séparer ainsi l'amour de nous-mêmes de l'amour de l'objet qui nous ravit ; & dans le ciel les bienheureux se perdent en Dieu, & s'oublient pleinement eux-mêmes, non pas qu'ils cessent de connoître & d'aimer l'amour qu'ils ont pour Dieu, mais parce qu'ils ne divisent point ce qui est uni dans leur être, qu'ils s'aiment comme ils se connoissent, & qu'ils connoissent pleinement que toute leur connoissance & leur amour se raportent à Dieu; & de là il s'ensuit que plus on aime Dieu, plus on a un amour réglé pour soi-même, & plus au contraire on est éloigné de cet amour de soi-même, vitieux & déréglé.

Sect. IV.

Proposition XV.

On ne sauroit avoir un véritable amour de Dieu dans la situation où nous sommes, sans desirer que cet amour s'augmente en nous & qu'il arrive à son comble. Il faut aimer l'amour de Dieu, & il est impossible d'aimer l'amour de Dieu, sans desirer qu'il croisse en nous, & qu'il arrive au comble de perfection auquel nous connoissons qu'il est destiné : notre ame est destinée à croître en connoissance, & en amour, & c'est une des différences qui est entre elle & la matiére.

La matiére a reçu tout son être, & les changemens qui y arrivent ne se font pas par l'addition, ou la soustraction de quelques degrés d'êtres, comme nous l'avons expliqué tant de fois, au lieu que l'esprit est destiné à acquérir de nouveaux degrés de connoissance & d'amour.

Cette destination des esprits se trouve marquée dans nos penchans naturels, nous sentons un desir continuel d'acquérir une plus grande perfection, & d'arriver au comble du bonheur ; & ces desirs, que Dieu même a gravés dans le fond de notre nature, sont des assurances & des marques de notre destinée de la part même de notre créateur. Nous devons donc suivre l'impression de ces desirs, ce seroit une infidélité de n'y pas correspondre, & de ne pas souhaiter d'arriver à la perfection de nos amours.

Proposition XVI.

Quand même il n'y auroit point de récompense à espérer, il faudroit toujours aimer Dieu. Aimer Dieu présentement, c'est un devoir, c'est un bien, c'est un intérêt présent, comme nous l'avons montré. Quand même, par une supposition que je n'examine point, un Prophete viendroit dire à un juste qu'il tombera un jour dans le péché, & que dans le même moment il sera damné, ce juste devroit toujours aimer Dieu, parce que Dieu seroit toujours juste, toujours bon, toujours aimable. Cet homme seroit obligé de suivre l'impression de l'amour divin, qu'on suppose que Dieu lui auroit mis dans le cœur ; & cet amour présent seroit toujours un véritable & réel intérêt présent. Mais dans cette situation ce juste devroit toujours desirer que Dieu lui fit miséricorde, il auroit toujours le desir de la perfection & du bonheur.

Proposition XVII.

Dans l'amour de Dieu qui est si vaste & si fécond, on peut ensuite faire des précisions en grand nombre : par réflexion on divise ce qui est réellement uni.

Proposition XVIII.

Nous avons montré qu'on ne peut aimer Dieu d'un amour libre & consenti sans aimer à l'aimer, & par conséquent sans aimer ce qui est notre bien, & notre intérêt. Mais ici usons de précision, pour suivre l'esprit dans ses replis & ses détours, & ne point confondre ses démarches. Le *materialiter*, & le *formaliter* vient fort à propos.

Autre chose est d'aimer ce qui est notre bien & notre intérêt, autre chose est de l'aimer comme notre bien, & notre intérêt : autre chose est d'aimer l'amour de Dieu simplement, autre chose est d'aimer l'amour de Dieu comme notre amour de Dieu.

La raison de ceci est, que si l'on fait une précision dans l'amour même de notre bien, on fera attention à deux choses, à la qualité de *bien*, & à la qualité de *notre* ; ainsi dans cet amour de *notre bien*, qui est un réellement, par précision on distinguera deux actes ; l'un par lequel on se porte vers le *bien* simplement, & l'autre par lequel on se porte vers le bien comme *notre*.

Dans

Digitized by Google

Dans l'amour de l'amour de Dieu qui est un réellement, on peut par précision faire la même distinction d'actes, dont l'un se porte à l'amour de Dieu, comme amour de Dieu simplement, l'autre le porte à l'amour de Dieu comme *notre*, c'est-à dire, comme notre bien, notre intérêt.

Mais au fond ce sont des précisions qui n'empêchent pas que réellement & véritablement l'amour de notre intérêt ne soit inséparable de l'amour de Dieu, parce que l'amour de Dieu est réellement notre amour, notre bien & notre intérêt, & qu'il suffit d'aimer cet amour tel qu'il est en nous, & de le connoître tel qu'il est pour aimer notre intérêt : d'où il est aisé de conclure, qu'il n'y a aucun état de perfection dans lequel il soit vrai qu'on ne veuille plus l'amour entant qu'il est notre perfection & notre bonheur, qu'on ne veuille plus le salut comme le salut propre & comme notre récompense. Ne prenons point le change sur ces précisions, & ne regardons point comme des amours tous détachés, les diverses portions, pour ainsi dire, ou plûtôt les divers raports du même amour.

Proposition XIX.

On conçoit que l'amour de l'amour de Dieu est pur aussi-bien que l'amour de Dieu même. Mais l'amour de notre amour de Dieu, c'est-à-dire, d'un bien qui est le notre, est-il pur aussi, & cette considération de notre bien n'en ternira-t-elle pas la pureté ? Discutons ce point.

Qu'est-ce qu'aimer l'amour de Dieu non-seulement comme un bien, mais comme notre bien; l'aimer non seulement comme un amour, mais comme notre amour ? C'est aimer cet amour connu comme notre amour, connu comme notre bien. Or qu'est-ce que connoître que cet amour est le notre, que ce bien est le notre ? C'est connoître que cet amour est identifié avec nous, c'est connoître que l'amour de Dieu & l'amour de l'amour de Dieu sont identifiés, c'est connoître que l'amour de Dieu qui est un bien, est identifié avec l'amour de l'amour de Dieu, qui est aussi un bien. Cela posé, voici mon raisonnement. Chap. VIII.

C'est un amour pur d'aimer l'amour de Dieu comme un bien ; donc cet amour ne perd pas sa pureté, quand on aimera l'amour de Dieu comme un bien identifié avec notre amour : car ce nouveau rapport ne diminue rien de notre connoissance & de notre amour, au contraire il y ajoute ; or ce qui ajoute à un amour, à une connoissance, n'ôte pas par soi-même la perfection qu'elle avoit auparavant, ni par conséquent sa pureté.

S. Thomas 2. 2. q. 20. a. 1. établit ce principe qui est très-grand & très-fécond. *Quod est in intellectu verum vel falsum, est in appetitu bonum & malum; & ideò omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui vero, est secundùm se bonus: omnis autem motus appetitivus conformiter se habens intellectui falso, est secundùm se malus & peccatum.*

D'ailleurs, selon S. Thomas, tout amour suit la condition du jugement ; en sorte que s'il n'y a point d'impureté & d'imperfection dans le jugement, il n'y en a point dans l'amour : or juger que l'amour de Dieu est non-seulement un bien, mais notre bien, c'est un jugement très pur & très parfait : par conséquent aimer l'amour de Dieu non-seulement comme un bien, mais comme notre bien, c'est un acte qui n'est ni pur ni imparfait.

D'ailleurs s'il est pur d'aimer l'amour de Dieu, il est pur de l'aimer comme éxistant quelque part; autrement pour l'aimer purement, il faudroit l'aimer comme une chimére; & par conséquent il est pur de l'aimer comme éxistant en nous, comme un bien qui est le notre ; & c'est d'ailleurs un devoir indispensable d'aimer l'amour même de Dieu tel qu'il est en nous, & d'aimer à aimer Dieu nous-mêmes, comme on l'a déja expliqué.

Si nous nous regardions comme un objet qui est la fin de l'amour de Dieu, en sorte que l'amour de Dieu ne fût plus qu'un moien, un tel amour cesseroit d'être

Sect. IV.

tre pur, il seroit même horriblement criminel ; mais lorsque nous ne nous regardons que comme un sujet de l'amour de Dieu, que comme l'être qui le possede, que nous regardons même que ce divin amour est nôtre, je ne voi pas que cela lui ôte sa pureté. Car encore une fois, s'il est pur d'aimer l'amour de Dieu, il est pur de l'aimer comme éxistant, & comme réel, & par conséquent éxistant en nous & étant nous-mêmes.

Je regarde l'amour de l'amour, comme la connoissance de la connoissance : or la connoissance de la connoissance de Dieu est un acte pur ; au fond même, la connoissance & la connoissance de la connoissance se réunissent & sont un seul & même acte total.

Dans les Bienheureux, dans les Anges, dans toutes sortes d'intelligences, il faut admettre l'amour de l'amour comme d'un bien propre. Car ils connoissent que leur amour est leur bonheur, & ils s'aiment comme ils se connoissent, cependant il n'y a point en eux d'amour imparfait & non pur.

En nous-mêmes, plus l'amour de Dieu croît en nôtre cœur, plus le desir de posseder plus parfaitement cet amour, & d'arriver nous-mêmes à sa plénitude dans le ciel, croît aussi.

Enfin comment l'amour de Dieu seroit-il pur, & l'amour de cet amour comme nôtre ne seroit-il pas pur, puisqu'au fond ces deux choses sont renfermées dans le même amour total & parfait ?

Proposition XX.

Aimer Dieu comme bon en lui-même, & l'aimer comme bon par raport à nous, ce sont deux raports qui sont renfermés dans le même amour total, & dont il est aisé de faire la réduction. J'aime Dieu comme bon en lui-même, & souverainement parfait, je ne puis avoir l'amour de Dieu libre & consenti, sans avoir en moi même l'amour de cet amour de Dieu, & sans connoître que cet amour est un bien, & un bien que Dieu m'a donné ; il n'en faut pas davantage pour aimer Dieu comme un être qui me fait du bien, & pour être pénétré de reconnoissance pour sa miséricorde. Ainsi le même amour de Dieu comme bon en lui-même, renfermant aussi l'amour de l'amour de Dieu, renferme par conséquent l'amour de Dieu comme bon par rapport à nous. Ces deux amours de Dieu comme bon en lui-même, & comme bon par rapport à nous, ne sont que deux rapports du même amour, par lequel nous aimons Dieu totalement. Dieu à l'image de qui nous sommes créés s'aime d'un seul amour, cependant il s'aime non-seulement comme un bien, mais aussi comme son propre bien.

Proposition XXI.

On peut réduire de même l'amour de la récompense éternelle.

L'amour de la récompense éternelle, s'il est juste, chaste, légitime, n'est que le desir d'aimer Dieu & de le connoître d'une maniére plus parfaite. *Factum est, cor castum*, dit S. Augustin ; *gratis jam amatur Deus, non ab illo petitur aliud præmium. Qui aliud præmium petit à Deo, & propterea vult servire Deo ; carius facit quod vult accipere, quàm ipsum à quo vult accipere. Quid ergo, nullum præmium Dei ? Nullum præter ipsum. Præmium Dei, ipse Deus est. Hoc amat, hoc diligit : si aliud dilexerit, non erit castus amor.* Dieu seul est notre récompense, mais on ne jouit de lui que par la connoissance & par l'amour : ainsi l'amour de la récompense est l'amour de la connoissance & de l'amour de Dieu. Les apanages mêmes de la béatitude, ne sont, comme on l'a déja dit, & comme on le dira dans la suite, que des modifications & des rehaussemens de cet amour & de cette connoissance.

S. Aug. in Psal. 72. pag. 766. I. demis Psal. 134 p. 1499.

Or

Or l'amour de Dieu, tel qu'il subsiste réellement dans le cœur des justes, renferme l'amour de cet amour de Dieu futur, qui sera si plein & si parfait. On ne peut aimer Dieu maintenant, & connoître que nous sommes destinés à l'aimer si parfaitement, sans aimer à l'aimer ainsi; & l'on ne peut aimer à l'aimer dans l'autre vie, sans l'aimer dès à présent. Le même amour foncier, radical, total renferme ces deux rapports, quoiqu'ils ne se montrent point toûjours en même temps dans nos actes. C'est pourquoi S. Paul, & après lui les saints Docteurs nous enseignent, que *la charité espére*: ce n'est pas qu'on ne puisse espérer sans charité, parce qu'on n'appelle l'amour de Dieu, charité, que lorsqu'il est dominant, & qu'on peut espérer avec un amour même non dominant mais pour espérer il faut toûjours un amour de Dieu, qui est le fond de l'espérance, & c'est avec cet amour même qu'on espere. Lorsqu'il est dominant & charité, c'est la charité même qui espere; & lorsqu'il est encore foible & audessous du dominant, c'est cet amour qui espere. 1. Cor. 13.

L'espérance, comme nous l'avons expliqué ailleurs, n'est que notre amour même, entant qu'il a un certain rapport vers l'objet futur. Il est donc bien clair que jamais, posé l'état où nous sommes, l'amour de Dieu, tel qu'il subsiste habituellement dans le cœur des justes pendant le cours ordinaire de cette vie, ne peut être sans espérance, ni sans desir des récompenses futures.

Mais ce desir de la récompense future, est un desir très-chaste & très-pur; car c'est le desir de l'amour de Dieu tel que nous l'aurons dans le ciel: & comme rien n'est plus pur qu'un tel amour, rien n'est plus pur aussi que de le desirer.

PROPOSITION XXII.

Ce n'est qu'un seul & même amour, un amour foncier & total qui réunit en lui même tous ces rapports: mais il est bon de développer la nature de chacun d'eux. Ch. VIII.

C'est cet amour total qui renferme & l'amour de Dieu, comme un être très-parfait, & l'amour de cet amour de Dieu, qui est notre bien & le don de Dieu, & l'amour de Dieu entant qu'il nous donne ce bien: mais distinguez par précision ces deux rapports, qui se trouvent dans le même amour, je veux dire, l'amour de Dieu comme bon en lui même, & l'amour de Dieu comme bon par rapport à nous, & vous trouverez qu'ils ont des motifs différens.

L'amour de Dieu comme bon en lui même, a pour motif la bonté absolue de Dieu; & l'amour de Dieu comme bon par rapport à nous, a pour motif le bien que Dieu nous fait.

Aprés cela réduisez ces motifs & ces actes, & vous verrez qu'ils tendent tous au même point & se terminent enfin à Dieu, comme bon en lui même. J'aime Dieu à cause du bien qu'il me fait, le bien qu'il me fait est son amour, & son amour est ce parquoi je l'aime comme bon en lui même: c'est un circuit qui se retrouve toujours en Dieu, & qui ne vient que du pouvoir qui est dans l'ame de réfléchir sur ses actes, & de réfléchir encore sur ses réflexions; mais toutes ces réflexions & ces retours ne composent au fond qu'un seul & même amour total.

Je fais la même opération sur l'espérance, sur le desir de la récompense, sur l'amour de Dieu comme celui qui est la cause de notre bonheur. C'est l'amour foncier & total qui aime Dieu dès à présent, qui aime à l'aimer, qui, sur la connoissance que nous avons que nous devons aspirer à l'aimer plus parfaitement, aime à l'aimer ainsi; & enfin sur la connoissance que nous avons d'une part, que

cet amour fera notre bonheur, & que l'autre, c'est Dieu qui est assez miséricordieux pour nous le promettre, aime Dieu comme notre béatificateur.

Distinguez tous ces rapports & vous y trouverez des différences. L'amour de Dieu comme d'un objet aimé sans penser s'il est présent ou absent, est ce qu'on appelle amour d'une maniere plus étroite, & au sens que le prennent quelquefois les philosophes : l'amour de Dieu comme d'un objet dont on attend la jouissance, c'est-à-dire, l'amour de cet amour futur de Dieu, est l'amour qui a rapport à l'esperance.

L'amour de Dieu comme beatificateur, est un amour dont le motif est le bonheur futur que nous attendons de Dieu, donc par conséquent, le motif est un motif d'esperance, un motif d'interêt.

Mais réduisez ces motifs mêmes d'interêt, aussi-bien que ces differens actes, & vous verrez combien ces motifs sont legitimes, combien ils sont purs, combien ces actes sont parfaits, ou plûtôt combien il est vrai que ce ne sont que des dépendances & des rapports du même amour. L'amour de Dieu comme beatificateur a pour motif notre bonheur & notre interêt ; mais ce bonheur est l'amour même de Dieu, & un amour si pur qu'il n'a point d'autre motif que l'excellence & la perfection de Dieu même.

Proposition XXIII.

Quoique dans l'état où nous sommes l'amour de Dieu, tel qu'il est réellement dans le cœur, ne soit jamais sans desir du bonheur éternel, cependant il arrive souvent que les justes n'apperçoivent point actuellement ces deux rapports par une réflexion distincte & marquée. Dieu qui tient dans sa main le cœur de tous les hommes, tourne leur attention actuelle tantôt vers un côté, & tantôt vers un autre. Il en est à qui il montre plus les charmes de ce divin amour, le bonheur qu'il y a dès cette vie à prendre Dieu pour son partage, & à s'attacher uniquement à lui ; & il en est à qui il ne donne presque point la vue de ce bonheur present, & qu'il conduit par des considérations plus seches & moins consolantes. C'est une des sources des ariditez qu'on éprouve dans la vie spirituelle ; mais ce n'est pas la seule, comme il paroît par ce qui a été dit ailleurs.

Proposition XXIV.

C'est une pratique très-pure & très-utile, dont les Saints se sont servi dans les tentations, & les Martyrs dans leurs tourment, de porter leur réflexion actuelle sur la récompense future : cette pratique est très-pure, comme il est visible par toutes les réflexions précedentes ; on ne peut douter que cette vue de la récompense ne se réduise à l'amour de l'amour de Dieu, soit present, soit futur.

Cette pratique est très-utile. Il est certain, comme on l'a montré, que quand nous saurions ne devoir posseder l'amour de Dieu qu'un moment, & que le moment d'après nous devrions être anéantis, nous serions toujours obligez d'aimer cet amour de Dieu, & de le conserver aux dépens de tout, parce que c'est un bien préferable à toutes choses. Toutesfois quand nous considérons que cet amour n'est pas seulement un bien present, mais que c'est un bien que nous possederons, & que nous possederons avec une plenitude inestimable pendant toute l'éternité, cette réflexion fortifie notre ame, elle la roidit, elle lui donne un nouveau courage pour aimer en réunissant le present & le futur, & lui representant par ce moien l'amour de Dieu comme plus aimable.

Si vous dépouilliez l'amour de Dieu de cette vue, si vous le priviez de ce renfort

Digitized by Google

si vous le faisiez paroître tout nud, sans autre soutien que ceux du présent, peut-être le cœur étant encore foible & la tentation violente, horrible, épouventable, auroit-on le malheur de succomber; au lieu qu'on tient ferme lors qu'on rassemble ses forces, & qu'on met en œuvre toutes les armes que Dieu nous a mises en main.

Une telle disposition, il faut l'avouer, marque que ce cœur n'est pas encore fort parfait; ce n'est pas que la vue de la récompense future soit une vue qui ne soit point pure; mais c'est que l'amour que nous avons pour l'amour de Dieu considéré comme un bien présent, n'est guére fort dans un cœur, lorsqu'il cede en vivacité à celui des biens passagers & périssables, & que, s'il étoit seul, il se laisseroit surmonter. On n'a guére d'ascendant & de supériorité sur son ennemi, quand on a besoin pour le vaincre de tant de préparatifs. L'amour de Dieu total & entier qui est dans le cœur, est encore foible lors que chacune de ses parties, pour ainsi dire, par lesquelles il atteint différens rapports, a si peu de forces, qu'elle seroit vaincue par une tentation.

Enfin il faut remarquer que quoique ce soit un acte trés pur d'aimer l'amour de Dieu comme futur, c'est à dire, de desirer la récompense éternelle, c'est un acte néanmoins qui marque que nous ne possédons pas encore un tel amour, & que par conséquent nous n'avons pas encore la perfection que nous espérons avoir un jour.

Voilà une longue digression, mais elle n'est pas inutile, ni en elle-même, ni par rapport au sujet; comme elle dissipe beaucoup de nuages sur la nature de l'amour de Dieu, elle donne à nos preuves une force toute nouvelle.

THEOREME.

Dieu nous donne l'amour de Dieu par une opération prédéterminante. CHAP. VIII.

I. PREUVE. Pour former en nous l'amour de Dieu, ou Dieu nous donne quelque chose, ou il ne nous donne rien. On ne peut pas dire qu'il ne nous donne rien; car l'amour de Dieu étant la possession de notre bonheur, nous nous donnerions tous seuls ce bonheur, si nous n'avions besoin de rien pour l'acquérir. Si Dieu nous donne quelque chose, ou c'est quelque chose de distingué de l'amour, ou c'est l'amour même. Il ne suffit pas que Dieu nous donne quelque chose de distingué de notre amour, soit une motion congrue, soit une délectation indélibérée, soit quelqu'autre être qui n'ait pas encore été inventé jusqu'ici, mais qui le sera peut-être dans la suite; il faut que ce soit Dieu qui nous donne notre bonheur: or l'amour même de Dieu est formellement notre bonheur: donc il faut que Dieu opére en nous l'amour même; & il l'opére par une opération physique, puisque c'est quelque chose de réel; par une opération qui précede même notre amour, puisque l'amour en est l'effet; donc Dieu nous donne l'amour de Dieu par la prémotion physique

II. PREUVE. Où l'ame puiseroit-elle son bonheur, pour se le donner toute seule? Qu'on éxamine toutes ses ressources. Le puisera-t'elle hors d'elle-même? Mais les corps ne peuvent agir sur les esprits physiquement & immédiatement. Les corps d'ailleurs donneront-ils aux esprits un bonheur qu'ils ne contiennent pas eux-mêmes? Puisera-telle ce bonheur en elle-même? Hélas! elle n'est que pauvreté & misére. Si elle contenoit toute seule en elle-même son bonheur, elle ne tarderoit guere à se le donner. De tous les êtres distingués de nous, il n'y a que Dieu qui puisse agir immédiatement & physiquement sur l'esprit, c'est donc à lui qu'il appartient de donner à l'ame son bonheur, en lui donnant l'amour de Dieu.

Digitized by Google

SECT. IV.

Je sai bien que l'ame étant active, elle produit son amour, mais il faut bien que ce ne soit que dépendamment de l'action prédéterminante de Dieu qui lui donne son bonheur, & fait qu'elle produit son amour.

III. PREUVE. Qu'on ne distingue point en ceci l'amour d'amitié d'avec l'autre amour. Car peut-être passera-t-on aisément condamnation pour une espece d'amour dans lequel on placera le bonheur; mais en revanche on se figurera une autre espece d'amour, amour différent de l'amour de jouissance, amour qui ne tient rien du bonheur, qui se porte tout au dehors, & qui ne rapporte rien à celui qui le possede; & qu'on s'imaginera que cet amour est tellement dans la possession de l'ame, qu'elle n'a besoin que d'elle même pour le placer, ou dans un objet ou dans l'autre. Mais après ce qui a été dit, une telle idée ne peut pas subsister, l'amour d'amitié est aussi-bien l'intérêt de l'homme que tout autre amour, c'est une vraie complaisance, c'est le bien de celui qui le possede; ainsi il faut raisonner de ce genre d'amour comme de l'autre par rapport au besoin de la prémotion physique pour nous aider à le former.

Si pour former ce genre d'amour on n'a besoin que de soi-même, ou que d'un secours que nous aions, toujours sous la main, il doit nous en couter moins pour former une amitié nouvelle, ou pour en éteindre une ancienne, qu'il ne nous en coûte pour remuer la main à droit ou à gauche. Mais que c'est là peu connoître le cœur humain.

Essaiez donc, ô vous, qui êtes dans cette pensée, de la vérifier par votre expérience. Pourquoi vous affliger de la mort de cet ami qui est séparé de vous pour toute votre vie? Pourquoi vous consumer par la douleur & la tristesse? Pourquoi déranger toute votre conduite à cause de cet accident, en perdre le sommeil, vous rendre incapable de vos fonctions, altérer votre santé? N'est-il pas vrai qu'un tel état vous accable, qu'il vous déconcerte, qu'il vous abbat, & que vous vous tiendriez heureux d'en être délivré? Que ne sacrifieriez-vous pas pour cela, que ne feriez-vous pas, s'il suffisoit de vous adresser à des personnes éclairées pour vous consoler? Mais non; pourquoi sortir de chez vous? Votre ressource est toute dans vos mains: les principes que vous venez d'avancer vous offrent la plus prompte & la plus parfaite délivrance. Vous êtes bien assuré qu'ils sont vrais, & qu'ainsi il ne faut qu'un secours inefficace pour former ou détruire vos amours. Si vous balancez peut-être touchant l'amour divin, au moins n'en doutez vous pas pour l'amour d'un ami; par le moien donc de ce secours vous avez sur ces amours un droit aussi étendu, un pouvoir d'équilibre, une aussi grande facilité que pour remuer la main à droit ou à gauche. Que n'usez-vous donc d'un si grand privilége? Détruisez tout d'un coup cette amitié qui vous tourmente, ou transportez la dans ce moment vers un autre objet: tournez sur une autre personne tout ce que vous aviez de tendresse pour celle que vous avez perdue: faites-vous à l'instant un ami aussi chéri & aussi intime: donnez à votre amitié une place nouvelle & plus stable: perfectionnez la même: ajoutez-y de nouvelles graces & de nouveaux charmes; le secret en est assuré selon vos principes, & l'on ne peut douter que ce secret ne soit plus aisé, que tout ce qu'il y a de plus aisé au monde.

Certainement la difficulté qu'on éprouve sur ce point, les délais, plusieurs degrés par lesquels il faut passer, toute la manœuvre du cœur dans les amitiés humaines, sont une grande preuve contre les

les systemes qui n'admettent que des secours disposés au gré de la volonté. Souvent on avoue que d'avoir de l'amitié pour une certaine personne, ce seroit notre devoir ; que cette personne est sûre, qu'elle est digne de notre confiance, digne de notre amitié ; on tâche, on s'efforce, on réussit, j'en conviens ; mais on sent bien que ce n'est pas une affaire d'un jour ni de deux, que ce n'est que peu à peu que cette amitié se forme, qu'elle croît, qu'elle se fortifie, & que ce n'est pas dans un clin d'œil qu'elle arrive au plus haut degré, comme elle y arriveroit & sans aucun effort, si l'on n'avoit besoin que d'un secours versatile: marque indubitable qu'il faut autre chose, même pour les amitiés humaines, & que ce n'est point assez d'admettre un secours prédéterminant pour les actions saintes, puisque les amitiés du genre dont nous venons de parler, amitiés même conformes à la concupiscence demandent une semblable opération.

Mais pour revenir à l'amour de Dieu, il est bien sûr que c'est par tous les genres d'amour qu'on jouit de cet objet suprême ; qu'on jouit de Dieu par l'amour d'amitié, comme par l'autre genre d'amour ; ou plutôt que l'amour de Dieu renfermant ce double amour, est selon ces deux parties la jouissance du véritable bonheur ; jouissance parfaite ou imparfaite, selon l'état différent de cet amour, ensorte que si dans cette vie on a besoin de la prémotion pour former l'amour de Dieu, entant que cet amour est une jouissance imparfaite de Dieu, on en a aussi besoin pour former cet amour, entant que cet amour est un amour d'amitié ; puisque l'amour d'amitié est aussi une jouissance.

IV. PREUVE. Dieu est le bien de mon ame. Mais comment peut-il être le bien de mon ame ? Car le bien de mon ame est un avec mon ame ; mon ame étant un être simple, tout ce qui est dans mon ame est de l'être même de l'ame ; Dieu n'est point l'être de mon ame, ce seroit un blasphéme de le penser : Dieu n'est donc le bien de mon ame que parce qu'il produit dans mon ame quelque chose qui ait ces trois qualitez : 1. d'être dans l'ame, 2. d'être un bien, 3. d'être la possession de notre bonheur, c'est à dire, notre béatitude formelle ; car c'est Dieu qui est objectivement notre bonheur. Or il n'y a que la connoissance & l'amour de Dieu à qui ces trois qualitez conviennent : 1. d'être un avec l'ame, 2. d'être un bien, 3. d'avoir Dieu pour objet & de le posséder. Donc Dieu donne à l'ame, non seulement la connoissance, mais aussi l'amour de Dieu, & par là il la rend heureuse & devient son bien. Prenons garde, si nous voulons suivre un autre système, de nous égarer dans nos pensées, de tomber sur la pierre de scandale, *Velut arguè defendendo naturam & liberum arbitrium, quemadmodum philosophi huius mundi, qui vehementer egerunt ut putarentur : et putarent sibi beatam vitam virtute propria voluntatis efficere.* S. Augustin & S. Alype let. 186. à S. Paulin n. 37.

CHAP. IX.

CHAPITRE IX.

Du plaisir.

PROPOSITION I.

RIen n'est plus obscur, plus ambigu, plus embarrassé que la matiere des plaisirs ; le nom, la chose, tout y est équivoque & susceptible de diverses notions.

Un seul sentiment qui paroît ne renfermer qu'une chose unique, cesse de paroître tel lorsqu'on l'envisage de plus près.

Je prens pour exemple de ce que j'avance, le sentiment qu'éprouve un avare en-

Digitized by Google

Sect. IV. lui-même, lorsque rentrant dans sa maison, il voit un de ses débiteurs tenir dans sa main une somme d'argent qu'il lui apporte : c'est un plaisir pour cet avare, & un plaisir des plus doux & des plus sensibles. Ce plaisir est-il une impression toute simple, causée par l'éclat & la beauté de l'or, ou par le son agréable d'un autre métail ? Ce plaisir qui paroît d'abord un sentiment si simple, un sentiment tout semblable aux autres plaisirs que nous éprouvons en cette vie, qu'on le développe, qu'on en fasse la dissection, & l'on sera étonné de voir la multitude de connoissances, d'amours, de sentimens qui le composent.

Ce n'est point l'or en lui-même qui cause un tel plaisir dans cet avare. Sous ce regard, l'or n'est pas plus aimable que le verre ; & pourvû qu'il soit riche, il s'embarrasse peu de quoi il le soit. Ce n'est donc point l'or en lui-même qui excite ce sentiment, mais un million d'amours qui se nourrissent avec cet or ; une vie assurée, une vie douce, une vie indépendante, une vie honorable, c'est à dire, un assemblage d'amours dont l'ame est épriſe, & qu'elle cherche à maintenir par ce moien, sur quoi elle a prononcé une infinité de jugemens, qu'elle conserve tous faits dans le secret de son être. Tout cela se réveille à la vue de cet or, outre plusieurs considérations présentes qui viennent s'y joindre, que cette dette paroissoit desespérée, que cette somme vient fort à propos pour consommer telle affaire, &c. ensorte que le sentiment particulier de cet avare, n'est que le tissu & le produit de toutes ces connoissances, de tous ces amours, qu'il contient en lui-même tous ces rapports, & qu'il les découvrira à quiconque voudra se donner la peine de démêler tant de replis. Il en faut dire autant du sentiment d'un ambitieux à l'occasion d'un évenement qui intéresse la fortune ; d'un joueur à l'aspect d'un coup heureux ; d'un chasseur qui voit lever son gibier : tous ces sentimens ont plus d'étendue, & renferment plus de choses qu'on ne seroit porté à le croire d'abord : & c'est ce que je veux conclur dans cette proposition.

Proposition II.

Pour venir ensuite à un détail plus précis, je remarque d'abord dans les mouvemens indélibérez qui s'excitent en moi par rapport aux biens de la terre, j'y remarque, dis-je, deux choses ; 1. un plaisir, 2. un mouvement, une perte, une inclination vers ce plaisir.

Dans un mouvement indélibéré je sens dans mon ame, & le plaisir de la bonne chere, & une certaine envie aussi indélibérée de jouir du plaisir de la bonne chere.

Cette distinction pourroit peut-être paroître trop mince & trop subtile, mais l'exemple suivant en découvrira l'importance. Deux hommes assis à la même table sentent, je le suppose, un égal plaisir, excité par les mets délicieux qu'on leur présente : il y en a un qui est très tempérant, & qui a travaillé toute sa vie à réprimer sa cupidité, l'autre qui s'y est abandonné sans frein & sans mesure. Si le mouvement indélibéré qui s'excite dans ces deux personnes est égal par rapport à la sensation du plaisir, il peut arriver qu'il soit bien différent par rapport à la pente & à l'inclination aussi indélibérée qui les porte à jouir de ce plaisir. L'un s'y sent porté avec une ardeur & une vivacité incroiable, & l'autre ne s'y sent porté que plus foiblement ; c'est que ce mouvement actuel d'inclination vers le plaisir est un acte indélibéré de la concupiscence, qui est plus forte dans l'un que dans l'autre, quoique la sensation soit égale dans tous les deux.

Or

Or sur cela même il est aisé de remarquer mille varietez; quelquefois un homme temperant a la sensation plus forte qu'un débauché, dont les organes sont émoussez; & cependant le mouvement indéliberé est plus fort dans le débauché, à cause de la pente plus violente qu'il a vers les plaisirs. Quelquefois même dans un juste qui a une sensation égale dans le moment A & dans le moment B, la tentation sera plus forte dans le moment B que dans le moment A; parce que la concupiscence se réveille plus fortement, & qu'elle agit plus selon son étendue dans un moment que dans l'autre.

Preuve incontestable qu'il faut distinguer deux choses dans un mouvement indéliberé, dont l'une est une sensation pure, l'autre est un mouvement, une inclination à jouir de cette sensation agreable, c'est-à-dire, un acte de cette concupiscence qui est une pente generale vers les faux biens. Si ce mouvement n'étoit qu'une chose unique, s'il étoit ou tout entier sensation, ou tout entier inclination vers le plaisir, il n'arriveroit jamais que la sensation étant moindre, le mouvement indéliberé fût plus fort, ou que la sensation étant plus forte, le mouvement indéliberé fût moindre. Ces deux choses se réunissent donc ensemble, & se combinent différemment dans un seul mouvement indéliberé; & l'on voit que S. Augustin, qui est celui de tous les auteurs du monde qui a le mieux connu la volonté de l'homme; on voit, dis je, que ce Pere a fort bien connu la difference de ces deux choses: il faudra en rapporter quelques passages dans la section suivante au sujet de la concupiscence.

Il n'est pas étonnant qu'on apelle ces mouvemens, *desideria carnis*, des desirs indeliberez, des mouvemens, comme le disent les Theologiens, & des actes vitaux; puisque ce sont des actes de la concupiscence, qui est en nous une inclination vers les biens de la terre. Au reste, comme ce plaisir & ce mouvement indéliberé vers le plaisir se réunissent dans le même moment, on les confond ensemble, & on donne à l'un & à l'autre le nom de plaisir & de délectation. CHAP. IX.

PROPOSITION III.

Nos plaisirs mêmes sont des modifications qui apartiennent à quelques amours soit déliberez, soit indéliberez: rapellons ici ce qui a été dit dans la section précedente touchant les sentimens.

J'y ajoute encore quelques reflexions. Tantôt on connoît la matiere sans la voir, & tantôt le sentiment de la vue est ajouté à la connoissance. Il en est de même de nos amours. Tantôt on aime une personne sans ressentir en soi un sentiment de tendresse, & tantôt ce sentiment de tendresse est ajouté à l'amour; tantôt on aime la vengeance, sans ressentir dans ce moment même un sentiment si vif & si marqué de vengeance, & tantôt ce sentiment vif se joint à cet amour; tantôt on aime un fruit sans ressentir actuellement le goût de ce fruit, & tantôt ce plaisir est joint avec l'amour.

Le sentiment de tendresse a rapport à l'amitié même, le sentiment de vengeance, à l'amour de la vengeance, le plaisir de ce fruit, à l'amour pour ce fruit. Il est si vrai que le sentiment de tendresse a rapport à l'amitié même, & un rapport prochain & immédiat, que je sens que c'est mon amitié même qui est revêtue de ce sentiment, & que c'est à elle que je l'attribue.

Pourquoi entre l'amitié & le sentiment de tendresse y a-t-il plus de raport qu'entre la connoissance que j'ai du cercle, & l'amour que j'ai de la misericorde? Est-ce parce que l'amitié & le sentiment de tendresse sont tous les deux dans mon ame que

Digitized by Google

Sect. IV.

que j'attribue l'un à l'autre? A ce compte je devrois auſſi attribuer la connoiſſance du cercle à l'amour de la miſericorde, parce que mon ame a ces deux modifications. Eſt-ce parce que le ſentiment de tendreſſe a pour objet cet ami, & que cette amitié a auſſi le même objet? Mais lorſque je voi mon ami ou en plein ſoleil, ou à la lune, & que je l'aime, ces ſenſations diverſes ont le même objet que mon amitié, & n'ont point de rapport avec cette amitié.

Ce qui fait donc le rapport de ce ſentiment avec l'amitié, n'eſt pas ſeulement que ces deux choſes ont le même objet, ce n'eſt pas non-plus que ce ſont deux modifications qui apartiennent à l'ame; ce ne peut donc être autre choſe, ſinon que ce ſentiment de tendreſſe apartient à l'amitié même, que c'eſt une modification de l'amitié, dont l'amitié ſe trouve en certains momens revêtue, & en d'autres momens dépouillée: & c'eſt tout ce que je prétens, que nos plaiſirs ſont des appannages de l'amour, en ſorte que c'eſt l'amour même qui ſe trouve modifié, relevé, revêtu par les ſentimens de plaiſir. N'oublions pas que cet amour eſt tantôt déliberé, & tantôt indéliberé, & que les premiers mouvemens d'amours, ſont revêtus de ſentimens auſſi-bien que les autres peuvent l'être auſſi.

Conſultez-vous vous-mêmes; réfléchiſſez attentivement ſur la qualité d'un de ces mouvemens indéliberés qui s'élevent dans votre ame; il me ſemble que vous découvrirez la verité de ce que j'avance. Ce mouvement indéliberé qui s'excite en vous lors que vous mangez ce fruit ſi excellent, enviſagez-le par ces divers côtez. Ne voiez-vous pas d'abord que vous êtes porté à aimer ce plaiſir? Voilà déja un acte d'amour indéliberé pour les plaiſirs ſenſibles. Ne voiez-vous pas en ſecond lieu, que vous êtes porté à aimer le fruit même? Voilà encore un acte indéliberé d'un autre amour. Le premier amour a pour objet le plaiſir, le ſecond amour a pour objet ce fruit même. Cette ſeconde impreſſion, direz-vous, n'eſt pas un acte indéliberé d'amour: mais pourquoi n'en ſeroit-elle pas un? Ce qui vous porte vers ce plaiſir, vous dites que c'eſt un mouvement indéliberé d'amour du plaiſir; & pourquoi ce qui vous porte vers l'objet même, ne direz-vous pas que c'eſt un mouvement indéliberé de l'amour de l'objet même? Si vous refuſez de croire que ce qui vous porte vers l'objet eſt un mouvement indéliberé d'amour, je refuſerai de croire, que ce qui vous porte vers le plaiſir en ſoit un.

Il me paroît donc que nos ſentimens & nos plaiſirs appartiennent à quelque amour, & qu'ils en ſont l'apannage & la modification.

Aprés tout ſur ces matieres ſi embarraſſées, j'aimerois mieux écouter le ſentiment des autres, que de hazarder le mien.

Proposition IV.

Tous nos amours peuvent être revêtus de ſentimens.

Dans un même mouvement indéliberé pluſieurs amours ſe réuniſſent & ſe font appercevoir, comme on vient de le dire: l'amour indéliberé de l'objet de ce fruit délicieux, l'amour indéliberé du plaiſir de cet objet, j'ajoute encore ici, l'amour du bien-être de notre corps s'y rencontre quelquefois: on ſent non-ſeulement le plaiſir de ce fruit, mais on ſent le bien qu'il fait à toute notre machine, un certain rafraichiſſement interieur, le bon accueil que lui fait notre eſtomach; or cette diſpoſition de la machine ſe fait ſentir à l'ame, comme nous l'avons dit en parlant des paſſions.

Et en ceci peut-on ne point admirer la ſageſſe

Digitized by Google

sagesse de notre Créateur, qui voulant unir l'ame avec le corps, & faire dépendre notre corps des corps extérieurs, réunit dans un seul mouvement des impressions par rapport à tous ses objets ? Mais en même-tems peut-on ne pas déplorer l'état misérable dans lequel nous sommes tombés, & les pertes inestimables que nous avons faites, lorsqu'on pense que ces mouvemens si féconds & si riches en divers rapports, maintenant n'en ont aucun avec Dieu qui est le principe & la fin de toutes choses ; & que notre ame est déchue de cet état heureux dans lequel toutes les parties de son être la conduisoient, lorsqu'elle le vouloit, à l'être supréme ; mais reservons à parler de cette matiere dans sa place naturelle.

Ce que je dis maintenant c'est, que si nous éprouvons que les mêmes amours en nous-mêmes sont tantôt revétus, & tantôt dépouillez de sentimens, nous pouvons juger par là qu'il n'y a aucun amour dans notre ame, soit délibéré soit indélibéré, qui ne puisse être de même. Ce que j'ai dit sur la connoissance revient ici tout entier.

Proposition V.

L'amour de Dieu a des plaisirs qui lui sont propres, & dont il peut estre revétu. Est-ce donc, dit S. Augustin, *que les sens corporels auront leurs plaisirs, & que l'esprit n'aura pas les siens ? Si l'esprit n'a pas des plaisirs qui lui soient propres, pourquoi est il écrit, Que les enfans des hommes espereront sous l'ombre de vos aîles, qu'ils seront enyvrés par l'abondance qui est dans votre maison, & que vous les ferez boire dans le torent de vos délices ?*

Tract. 26. in Joan.

Ces délices seront bien différentes de ces plaisirs mortels, fades & grossiers que nous éprouvons par rapport au corps ; elles sont d'un ordre plus pur & plus parfait. Quoique nous n'aions point d'idée de celles qui sont le partage de l'autre vie, & que celles que les justes mêmes éprouvent dans l'état présent, ne soient que comme des étincelles, par rapport à cette grande lumiere, quelques gouttes qui découlent de ce fleuve de consolation & de paix ; que ce soit d'ailleurs des impressions rapides & passageres, des éclairs qui ne brillent qu'un moment dans le cœur des justes ; quoique, dis-je, par ces raisons & d'autres encore il ne soit pas possible de concevoir le bonheur de l'autre vie, nous concevons néanmoins qu'il sera extréme ; puisque l'ame toute entiere sera inondée, toute sa capacité remplie, & que toutes les parties de son être, ses desirs les plus insatiables, les plus vifs, les plus profonds, qu'en un mot tous les degrez de son amour seront ennoblis, enrichis, rehaussez, ou, pour mieux dire, pénétrés & abbreuvés par ces plaisirs inestimables.

CHAP. IX.

Proposition VI.

Comme par notre esprit nous pouvons séparer des choses qui sont réellement unies, il peut arriver dans cette vie que, lorsqu'on a un mouvement indélibéré pour Dieu, qui est revétu d'une modification de plaisir, on aime ce plaisir uniquement, & qu'on ne suive pas le mouvement de ce saint amour. Alors on conçoit deux choses ; la premiere, qu'une telle action seroit un abus du saint plaisir & de la grace de Dieu ; la seconde, que nous resisterions au saint mouvement d'amour qui nous porteroit vers Dieu.

Proposition VII.

Passons à une question très importante, que est de savoir si nous agissons toujours selon ce qui nous fait le plus de plaisir.

Pour me mettre pleinement au fait de cette question, je vais encore faire plu-

Digitized by Google

Sect. IV. sieurs distinctions qui démêleront ce qu'elle peut renfermer de vrai ou de faux. Je distingue donc en premier lieu l'actuel d'avec l'habituel. Ce seroit une étrange folie de s'imaginer qu'on agît toujours selon ce qui fait plus de plaisir habituellement; car souvent on n'agit pas selon l'amour qui domine habituellement dans le cœur, témoin les péchés véniels.

On n'agit actuellement que selon ce qui est actuellement apperçu, & souvent nos amours mêmes dominans ne le sont point: ceci est indubitable.

Proposition VIII.

Dans l'état où nous sommes, nous éprouvons certains mouvemens, qui s'élevent en nous tout d'un coup, sans que nous les aions excités par un acte antérieur.

Alors nous avons ce mouvement actuel, & nous avons aussi le pouvoir de délibérer; je dis le pouvoir de délibérer. Délibérer, c'est former au dedans de soi-même une espece de conseil, où l'on considére si l'on doit agir, ou si on ne le doit pas; où l'on compare ce mouvement actuel avec les autres mouvemens actuels, & les portions de notre ame qui doivent être consultées pour l'action, & où l'on informe à charge & à décharge sur ce qui se présente à faire. Or de ces comparaisons on en fait tantôt plus, tantôt moins: plus les passions sont violentes, moins on considére ce qui devroit nous retenir; & pour être coupable, il n'est pas nécessaire qu'on ait fait toutes ces comparaisons, il suffit qu'on ait pû & dû les faire, & qu'on y ait manqué.

Il est vrai qu'il y a des personnes qui ne peuvent point faire ces comparaisons, comme celles qui sont en délire, qui n'ont pas l'usage de raison, & qui ne sont pas capables de mériter ou de démériter; il est vrai encore qu'il y a des cas où par proportion on peut moins faire ces comparaisons: mais ce n'est pas le lieu de traiter ce point; celui qui sonde les cœurs, fait parfaitement démêler toutes ces différences. Ici je considére un mouvement de cupidité qui s'éleve en nous tout d'un coup, & je le considére en faisant abstraction si l'homme a pu ou n'a pas encore pu le comparer avec les autres.

Car lorsque ce mouvement s'éleve dans l'ame, je puis distinguer deux choses; ce mouvement même, & le pouvoir qui est dans l'ame de délibérer actuellement sur ce mouvement présent. Or je conçois qu'il faut que ce mouvement éxiste dans l'ame, pour pouvoir délibérer si on le desavouera ou non, & pour le comparer avec les autres mouvemens actuels. C'est en considérant ce mouvement dans ce point de vue antérieur à la délibération présente, que je l'appelle un mouvement indélibéré & non délibéré; & c'est en ce sens que je dis qu'il précede la délibération.

Proposition IX.

Dans le mouvement même indélibéré, qu'on prend ordinairement dans son tout, & auquel on donne le nom de plaisir, je distingue ce qui est proprement & particuliérement plaisir, d'avec le mouvement indélibéré d'amour & d'inclination pour ce plaisir, & sur cela je dis deux choses.

1. Il n'est pas vrai que nous agissions toujours selon le plus grand plaisir, en prenant ce plaisir selon cette signification plus resserrée. Je suppose un homme qui soit tenté de prendre le plaisir d'un concert, ou d'aller à un repas magnifique; le plaisir de ce concert est présent, je suppose qu'actuellement il y assiste; la sensation est très vive, elle a cinq degrés de force; mais c'est un homme qui n'a pas grand goût pour la musique: ainsi le mouvement d'amour indélibéré qui le porte à continuer d'entendre ce concert, n'est

aussi

aussi que de cinq degrés. Au contraire le plaisir du repas futur, un certain avantgoût excité à l'occasion d'un mouvement du corps, ce plaisir, dis je, est une sensation assez foible ; elle n'a qu'un degré de force : mais c'est un débauché dont l'ame est plongée dans la crapule, & le mouvement d'amour indélibéré qui le porte vers le plaisir du repas, est un mouvement de vingt degrés de force; il me paroît que dans cette conjoncture le débauché quittera le concert pour le repas ; & qu'il ne suivra pas le plus grand plaisir, en prenant le mot de plaisir dans cette signification plus resserrée, mais qu'il suivra le mouvement indélibéré, qui, à tout prendre, est le plus fort.

Pour connoître même l'effet que feront les plaisirs sur la volonté, il faut considérer comment ils nous sont présentés; car tout mérite d'être pesé, le degré actuel de plaisir, sa certitude, sa longueur, sa proportion avec nos autres amours. Tel plaisir a trois degrés de vivacité actuelle, c'est le plaisir de boire une tasse d'une liqueur délicieuse : en voici une autre, qui n'a que deux degrés de vivacité ; mais il durera plusieurs jours, c'est le plaisir de la chasse. Qui peut douter que si un homme de plaisir, est obligé d'opter entre les deux, ce dernier ne l'emporte sur le premier, supposé que l'un & l'autre soit montré à cet homme sous ce double regard ? Il n'est donc pas vrai que nous agissions toujours suivant le plus grand plaisir, grand seulement par rapport au degré actuel de la sensation, lorsqu'il y a un autre mouvement indélibéré actuel qui, à tout prendre, est plus considérable.

Par là on peut concevoir l'avantage des dégoûts que Dieu répand sur les plaisirs de la terre. Car ce sentiment de plaisir sensible si vif & si piquant ne fera plus la même impression sur l'ame, quand il nous sera présenté avec la pensée de ces amertumes qui en sont les suites; il ne nous fera pas même autant d'impression qu'un plaisir céleste, plus foible, à la vérité, par rapport au sentiment actuel, mais représenté comme quelque chose de solide, de durable, sans trouble, sans amertume, & devant être suivi, si l'on y consent, d'un bonheur éternel. On voit donc combien les dégoûts & les amertumes que Dieu répand sur les plaisirs de la terre, contribuent à notre bien, en ce que diminuant l'effort du mouvement séducteur, il arrive que celui de la grace devient le plus fort. CHAP. X.

Proposition X.

La seconde chose que j'ai à dire sur cela, c'est qu'en prenant même le plaisir dans cette signification étroite, il paroît qu'il n'est pas impossible que nous agissions sans plaisir. Alors nous agirions sans plaisir, mais non pas sans mouvement indélibéré : voici un exemple qui éclaircit ma pensée. Je ne voi pas qu'il soit impossible qu'il s'éleve dans l'ame un mouvement de concupiscence, un desir indélibéré, par exemple, d'aller se livrer au plaisir de boire. Ce desir indélibéré peut n'être accompagné d'aucune sensation présente ; car, comme nous l'avons dit, il peut y avoir des amours dépoüillés de sensation, & c'est ce qu'il est aisé de prouver par un autre exemple que j'ai déja touché.

Un débauché & un homme tempérant sentent tous les deux le même plaisir dans un repas, un plaisir de quatre degrés, je le supose : le débauché est porté à aimer le plaisir de ce repas par un mouvement de vingt degrés, & l'homme tempérant par un mouvement beaucoup moins violent; il est donc vrai que le plaisir sensible & l'amour indélibéré ne se correspondent pas l'un à l'autre avec une parfaite justesse, que le plaisir étant le même dans ces

Digitized by Google

Sect. IV.

deux personnes, le mouvement d'amour indélibéré est plus fort dans l'un que dans l'autre. Le plaisir n'a que quatre degrez, & le mouvement indélibéré en a vingt, l'amour peut croître sans que ce plaisir croisse aussi ; & le plaisir peut décroître sans que l'amour diminue. On peut donc croire aussi, qu'il peut y avoir quelque mouvement indélibéré d'amour qui ne soit pas revétu de ce plaisir : pour lors on ne laisseroit pas d'agir. Cet yvrogne, dans lequel il s'éleve un desir indélibéré de sa passion, tel qu'on l'a supposé, consentira à l'assouvir : mais dans cette hypothese même, si l'on agissoit sans plaisir, en prenant le plaisir dans cette signification, au moins n'agiroit-on pas sans mouvement indélibéré, & ce mouvement indélibéré est appelé plaisir, suivant la notion commune.

Proposition XI.

Non seulement des mouvemens indélibérés peuvent se trouver actuellement en concurrence pour la même action avec d'autres mouvemens indélibérés, mais aussi avec des amours délibérés.

Au milieu de la priere la plus fervente, dans le tems qu'on s'applique à Dieu avec une entiere délibération, on n'éprouve que trop souvent certains mouvemens de concupiscence qui s'élevent en nous, & qui font effort pour nous détourner.

Mais n'oublions pas que dans ce cas même il est très vrai, en un sens que j'ai déja expliqué, que l'on compare ce qui fait plaisir avec ce qui fait plaisir : car l'amour fait plaisir par lui-même.

Proposition XII.

Il peut arriver que deux mouvemens d'amour contraires se trouvent actuellement dans l'ame, sans qu'on soit dans le cas d'opter entre l'un & l'autre.

Lorsqu'on croit pouvoir conserver ces deux amours, on agit selon tous les deux. Si un homme est tenté d'ambition & d'avarice, & qu'il se présente à lui un emploi qui soit & lucratif & honorable, ces deux amours se réuniront pour le lui faire accepter.

Rien n'est plus ordinaire à l'homme que de rassembler divers motifs & de satisfaire divers amours. Dans la piété même, outre le saint amour qui nous anime, il n'arrive que trop souvent que des amours profanes & contraires à l'amour de Dieu viennent se mêler dans l'action, & y prendre une part, tantôt plus grande & tantôt moindre.

S'il falloit choisir entre ces deux amours, si l'on proposoit à celui en qui on les suppose, de lui enlever l'un ou l'autre, il ne tarderoit pas à abandonner le plus petit pour le plus grand.

S'il faisoit une attention expresse que c'est aux dépens du plus grand amour, qu'il favorise le plus petit, & qu'en cela, au lieu qu'il s'imagine gagner des deux côtez, ou au moins plus gagner que perdre, au contraire il perd plus qu'il ne gagne, il ne manqueroit pas encore de sacrifier le petit amour au plus grand.

Mais parce qu'il s'imagine trouver son avantage à les réunir tous deux, il agit selon tous les deux.

La raison de ceci se réduit à celle que nous allons déduire dans la proposition suivante ; c'est qu'on préfére toujours un plus grand bien à un moindre : lors donc qu'on croit pouvoir conserver deux amours opposez, & qu'on ne se croit pas dans l'obligation d'opter entre l'un & l'autre, alors on agit infailliblement selon tous les deux ; car on croit qu'un seul de ces amours seroit un moindre bien qu'ils ne font tous les deux.

Ce même principe nous doit faire penser tout autrement du choix entre deux moiens égaux. Quand même l'on verroit

Digitized by Google

roit que ces deux moiens ne sont point incompatibles, & qu'on peut les prendre tous deux en même tems, si néanmoins on voit qu'un seul nous procure notre fin aussi pleinement & aussi certainement que tous les deux, on ne peut pas dire qu'infailliblement on prendra l'un & l'autre. Car on ne regarde pas ces moiens en eux-mêmes comme un bien; par eux-mêmes ils ne nous font aucun plaisir, ce n'est que par rapport à la fin qu'on les regarde; si l'on pouvoit atteindre à la fin sans prendre de moiens, on n'en prendroit aucun: si donc un seul de ces moiens nous procure la fin aussi pleinement & aussi certainement que l'un & l'autre, l'on ne peut pas dire qu'infailliblement il arrivera qu'on les choisisse tous deux.

Mais par rapport à l'amour de la fin, comme cet amour fait plaisir par lui même, si l'on croit pouvoir conserver en même tems deux amours, quoique contraires en eux-mêmes, ou si l'on croit plus gagner que perdre en agissant selon tous les deux, ou enfin si l'on ne fait point réflexion à cette incompatibilité, l'on agira infailliblement selon les deux.

Proposition XIII.

Il n'en est pas de même dans le cas où il faut opter, & où l'un de ces amours contraires est apliqué à l'autre, c'est-à-dire où l'on veut par l'un s'opposer à l'autre.

En ce cas on agira selon le plus fort seulement, & par conséquent selon ce qui fait le plus de plaisir. Car une chose nous paroît notre plus grand bien, à proportion de ce que nous l'aimons; si donc on n'agissoit pas selon le plus grand amour, mais selon le plus petit, on préféreroit un petit bien connu comme tel, au plus grand bien aussi connu comme tel. Or c'est ce qu'on ne peut prétendre. Car comme on ne se porte jamais au mal aperçu comme *mal*, de même on ne préfere jamais le plus petit bien apperçu comme tel, au plus grand bien apperçu comme tel; & par conséquent on agit, selon l'amour qui est actuellement le plus fort: par conséquent encore il est vrai qu'on agit selon ce qui fait le plus de plaisir. Chap. IX.

Lors donc qu'il s'éleve un mouvement indélibéré de concupiscence, & que l'homme en délibérant ne le surmonte pas par un amour contraire formé avec le secours de Dieu, alors infailliblement il commet le péché. Car de prétendre que, posé un mouvement de grace si fort qu'on puisse le concevoir, quoiqu'il n'y ait dans l'ame qu'un mouvement très-foible de cupidité: ou que, posé un mouvement de cupidité si fort qu'on puisse le concevoir, sans qu'il y ait dans l'ame aucun mouvement d'amour de Dieu, de prétendre, dis je, que dans ces occasions il est incertain si on agira ou si on n'agira pas, si on péchera, ou si l'on ne péchera pas, & qu'il est également sans inconvénient que, cela posé l'un ou l'autre arrive, c'est une prétention que nous détruirons, lorsque dans la septiéme section nous parlerons de l'équilibre: c'est pourquoi il n'est pas nécessaire de charger cette proposition de diverses sortes de preuves, qui trouveront alors une place plus naturelle.

Proposition XIV.

Lors même qu'on se détermine à suspendre son jugement & sa décision sur quelque point, on agit selon ce qui fait le plus de plaisir.

Car ou l'on fait cette détermination sans le vouloir, ou en le voulant. On ne peut pas dire que ce soit sans le vouloir. Où il n'y a nul vouloir, il n'y a nulle détermination. Si même l'on s'imaginoit qu'un homme usant de sa raison ne commettroit aucun péché, en demeurant dans une telle suspension, lorsqu'il s'éleve en lui un mouvement d'amour mauvais, &

Digitized by Google

Sect. IV.

en supprimant absolument tout acte nouveau de sa volonté, pour le desavouer, quelle suite cette doctrine n'auroit-elle pas pour la morale? Ne croiroit-on pas pouvoir en sureté de conscience laisser subsister dans son ame tous les mouvemens de concupiscence qui s'y éleveroient, en ne se mettant point en peine de les desavouer, mais se tenant dans cet état passif & dans cette suspension d'acte? Nous détruirons ailleurs une telle prétention par les preuves que nous aporterons contre la nécessité de l'équilibre.

Si c'est en le voulant qu'on se détermine à suspendre sa décision, c'est donc en aimant cette suspension, & en l'aimant par un amour plus fort & qui fait plus de plaisir que le mouvement qui nous porte à décider.

Mais il faut prendre garde que cette suspension de jugement, de décision, d'amour est une négation de ces actes, qui n'est point par conséquent aimable par elle-même, parce que c'est une négation de bien. On ne la fait donc que par un autre amour, auquel on s'imagineroit donner atteinte, si on faisoit un acte particulier dans cette occasion. Un joueur est occupé de son jeu, on lui présente un autre divertissement, qui seroit peut-être de son goût, & qui peut-être n'en seroit pas; quoiqu'il en soit, d'y faire attention cela le troubleroit dans son jeu, il laisse ce divertissement pour ce qu'il est, & ne veut prononcer ni pour ni contre; ils'en détourne & se débarasse de toute pensée sur cela; mais ce n'est pas, comme il est visible, en choisissant positivement cette suspension d'acte pour elle-même, ni en préférant cette suspension d'acte à un plus grand bien connu comme tel; mais c'est par amour pour le jeu, & parce qu'il a préféré la pensée du jeu, en la regardant comme son plus grand bien, à cette autre pensée qu'il regarde comme un moindre bien.

Proposition XV.

Cette maxime, qu'on agit selon ce qui fait le plus de plaisir, n'a point lieu dans le choix des moiens égaux. Il ne faut ici que l'expérience pour nous en convaincre. Un homme du monde préfére la chasse à la promenade, & c'est en trouvant plus de plaisir dans l'une que dans l'autre. Au contraire il choisit d'aller chasser à droit plutôt qu'à gauche, lorsqu'il fait également bon dans l'un & l'autre endroit, sans trouver plus de plaisir dans le choix de l'un que dans celui de l'autre. Il est vrai que l'amour de la chasse influe dans le choix des moiens, que ce chasseur n'auroit point voulu aller chasser à droit plutôt qu'à gauche, s'il n'avoit voulu chasser. Il est vrai de plus que, lorsque les moiens nous sont représentés comme uniques ou inégaux, l'amour de la fin nous fait choisir infailliblement ou le moien unique, ou celui qui est aperçu comme le meilleur; mais lorsqu'ils sont représentés comme égaux, alors l'amour de la fin n'incline pas à choisir infailliblement l'un plutôt que l'autre: mais aussi le choix d'un de ces moiens plutôt que de l'autre, ne supose-t-il pas lui-même, ni plus, ni moins de mérite, ni de démérite. Il est égal de donner l'aumône avec telle piéce d'argent ou avec telle autre qui est toute semblable, comme nous le dirons encore dans la suite.

Touchant ces matiéres j'aperçois encore un grand nombre de questions qu'on pourroit former; mais souvenons-nous de notre mesure, & aiant si peu de lumiéres, je dois me renfermer dans des bornes étroites.

Il faut seulement apporter à cette occasion la preuve de S. Augustin qui regarde directement l'amour de la fin. *Quis animo amplectitur aliquid quod eum non delectat? Aut quis habet in potestate ut vel occurrat quod eum delectare possit, vel delectet* Lib. 1. quæst. 2. ad Simplician. n. 21.

a. xx. *delectet cùm occurrerit?* Et plus bas: *Voluntas ipsa nisi aliquid occurrerit quod delectet, atque invitet animum, moveri nullo modo potest. Hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate.*

Lib. de spirit. & lit. c. 35. Et ailleurs. *Quis nesciat*, dit-il, *non esse in hominis potestate quid sciat, nec esse consequens, ut quod appetendum cognitum fuerit, appetatur, nisi tantùm delectet, quantùm diligendum est.*

Tel est le raisonnement de ce Pére pour montrer que nous avons besoin d'une force supérieure pour nous aider à former le bon amour.

CHAPITRE X.

De l'être de l'amour.

APrés avoir considéré les différens mouvemens de la volonté, & avoir traité de la réunion de tous ses actes, & de leur rapport avec la connoissance & l'amour, il faut ajouter encore quelque chose sur l'être de l'amour même, afin d'achever enfin cette matiére, & de découvrir encore dans ce point de nouvelles démonstrations de la vérité qui fait l'objet de nos recherches.

PROPOSITION I.

L'amour d'un objet, par exemple, l'amour de Dieu, n'est pas un néant. Cette proposition n'a pas besoin de preuve; car si l'amour étoit un néant, ce seroit la même chose d'aimer, & de ne point aimer; l'amour ne seroit ni intelligible, ni aimable; l'amour n'auroit aucunes propriétés, ce qui est évidemment absurde: donc l'amour n'est point un néant.

PROPOSITION II.

Par conséquent l'amour est un être. Mais pour éxaminer ce que c'est que l'être de l'amour, & ce qu'il faut faire pour le produire, il est nécessaire de répéter ici ce qui a été dit sur la connoissance, & de supposer une intelligence qui vient d'acquérir l'amour, & qui auparavant n'aimoit point, ou qui vient d'acquérir un nouveau degré d'amour de Dieu, & qui auparavant avoit cet amour dans un moindre degré.

Je demande comment cette intelligence a acquis son premier amour, ou ce nouveau degré d'amour. Lui a-t-on ajouté un nouveau degré d'être qu'elle n'avoit pas auparavant, ou bien a-t-on seulement changé & modifié l'être qu'elle avoit sans lui rien ajouter?

Un morceau de cire qui pése une livre, ne devient pas pesant de deux livres, à moins qu'on ne lui ajoute quelqu'être nouveau; mais un morceau de cire d'une figure ronde peut devenir d'une figure quarrée, sans addition d'aucun être nouveau. La raison de cette différence, c'est qu'un morceau de cire d'une figure ronde a un être égal & équivalent au même morceau de cire d'une figure quarée; mais qu'un morceau de cire pesant une livre n'a pas un être égal à un morceau de cire qui en pése deux.

J'applique ceci à l'amour, & je demande si une intelligence sans amour a un être égal & équivalent à une intelligence qui a un amour, ou si elle ne l'a pas; si une intelligence avec un degré d'amour à un être équivalent & égal à une intelligence qui a deux degrés d'amour, ou si elle ne l'a pas; & par conséquent si, pour former un amour dans une intelligence qui n'en a aucun, ou pour former un plus haut degré d'amour dans une intelligence qui en a un moindre, il faut ajouter à cette intelligence quelque degré d'être ou non; s'il faut augmenter son être ou non: l'une ou l'autre de ces deux propositions est vraie, parce qu'elles sont contradictoires.

THEO-

Digitized by Google

Sect. IV.

Theoreme I.

Quand méme pour acquérir le premier amour, ou un nouveau degré d'amour, il ne seroit pas néceſſaire d'ajouter à l'eſprit un degré d'être, il faudroit toujours une prémotion phyſique pour former cet amour.

Il faudroit au moins changer cet être équivalent à l'amour, le refondre, pour ainſi dire, à peu prés comme l'on fait un morceau de cire, pour lui faire quitter la figure ronde, & lui faire prendre la figure quarrée: or pour cela, il faudroit une opération de Dieu prédéterminante.

1. Parce qu'autrement, comme on l'a déja montré tant de fois & ſur la connoiſſance & ſur l'amour, nous acquerrions ſans délai & ſans peine la vertu la plus ſublime & la plus accomplie, & même un amour auſſi fort, & auſſi parfait que l'amour des bienheureux dans le ciel.

2. Si l'intelligence, avant que d'aimer Dieu, par éxemple, contenoit toute la réalité de l'amour de Dieu, & qu'elle eût tout ce qu'il faut pour le produire, elle ſeroit auſſi parfaite métaphyſiquement, auſſi heureuſe, avant que de l'avoir produit, qu'aprés l'avoir produit. Lors qu'une cauſe contient ſon effet tout entier, elle n'eſt pas plus parfaite métaphyſiquement aprés l'avoir produit, qu'auparavant: car cet effet produit ne lui donne aucun degré nouveau d'être & de perfection, puiſqu'au contraire c'eſt cette cauſe qui donne toute la perfection à l'effet.

3. On peut rappeller ici beaucoup d'autres raiſons qui ont été apportées ailleurs.

Proposition III.

Une intelligence qui n'a aucun amour, n'a point un être équivalent à l'amour; & de méme auſſi, une intelligence qui n'a qu'un degré d'amour, n'a pas un être équivalent à deux degrés d'amour: ainſi pour former le premier amour, ou pour former un nouveau degré d'amour, il faut ajouter un degré d'être.

Demonstration I.

L'unique raiſon pour laquelle d'un morceau de cire d'une figure ronde, on fait une figure quarrée ſans addition d'aucun être nouveau, c'eſt que ce morceau de cire contient une infinité de petites parties que l'on peut arranger différemment ſans y introduire aucun être nouveau, & que ce ſont ces arrangemens différens qui font les figures rondes, cubiques, piramidales &c. c'eſt donc à cauſe de cette multitude de parties que ce morceau de cire contenoit toute la réalité de la figure quarrée, & avoit tout ce qu'il faut pour fournir à la compoſition de cette figure.

Or on ne peut point dire qu'une intelligence qui n'a pas l'amour, ait tout ce qu'il faut pour compoſer l'amour. Car on doit raiſonner bien différemment de la production d'une figure & de celle de l'amour. On réuſſit à produire une figure quarée ſeulement avec des parties qui ne ſont point des figures quarrées; parce que la figure quarrée dans un corps, n'eſt point un être ſimple, mais un compoſé: au lieu qu'on ne réuſſira jamais à produire l'amour en n'y aportant ſimplement que ce qui n'eſt point amour; parce que l'amour eſt un être ſimple: qui n'a aucun amour n'a point tout ce qu'il faut pour former l'amour; par conſéquent il n'a point un être équivalent à cet amour; & par la même raiſon, pour former un nouveau degré d'amour, il faut ajouter un nouveau degré d'être: c'eſt ce qui étoit à démontrer.

Demonstration II.

Afin qu'il y eût dans l'ame un être équivalent à l'amour, il faudroit que cet être

Digitized by Google

être contint tout l'être de l'amour. Or si cet être contenoit tout l'être de l'amour, il seroit l'amour; car que lui manqueroit-il pour l'être, il en auroit toute la réalité & toute la perfection ? Donc il n'y a point dans l'ame d'être équivalent à l'amour qui ne soit point l'amour; on a déja parlé assez amplement de ceci.

De plus on vient de montrer comment les vertus & les mouvemens de l'ame se réduisent à la connoissance & à l'amour; ces deux actes sont comme le fond de tout le reste : ôtez l'amour, vous ôtez toutes les vertus; mettez certains amours dans le cœur, & déterminez les avec certaines connoissances, vous formez les vertus: ce fond des mouvemens de l'ame est quelque chose de réel, & c'est ce que j'appelle amour; c'est une réalité simple, car elle est spirituelle. Or ou cette réalité est dans l'ame, ou elle n'y est pas : si elle y est, vous contenez l'amour, mais vous aimez; si elle n'y est point, vous n'aimez point, mais aussi vous ne contenez point totalement tout ce qu'il faut pour l'amour : de même aussi un amour d'un degré ne contient point totalement, & n'équivaut point à un amour de deux & de trois degrez, comme un morceau de cire d'une livre n'équivaut point à un morceau de cire de deux livres. Un amour de trois degrez est un degré d'amour, plus un degré d'amour, plus un degré d'amour: or le moins ne contient point totalement le plus, comme il est évident. L'expérience même nous apprend, que lorsqu'on n'a qu'un foible amour pour Dieu, on sent combien il s'en faut qu'on n'atteigne à cette charité vive & enflammée, qui a été dans le cœur de certains justes sur la terre, & qui est dans toute sa plénitude dans le ciel.

Comme donc ce qui n'est point l'amour ne contient pas l'amour totalement, & comme un degré d'amour n'en contient pas totalement plusieurs, il faut quelque adition soit pour former l'amour dans une intelligence qui n'aimoit point, soit pour l'augmenter dans une intelligence qui aimoit foiblement : or comme l'amour est un être, selon le premier principe, il faut une adition d'un degré d'être : c'est ce qui étoit à démontrer. CHAP. X.

PROPOSITION IV.

Il faut que Dieu forme ce nouveau degré d'être. Car 1. la volonté ne le formera pas toute seule, puisqu'elle ne le contient pas totalement tout entier. 2. Aucune créature distinguée de nous n'est capable de former physiquement & immédiatement un degré d'être dans notre ame. 3. Donc il faut que Dieu forme ce degré d'être qui est l'amour, ou qui est un nouveau degré d'amour.

THEOREME II.

Dieu opére en nous nos amours par la prémotion physique.

DEMONSTRATION.

L'amour d'un objet, par exemple, l'amour de Dieu est un être, & pour le former dans une intelligence qui ne l'a point, ou l'augmenter dans une intelligence qui ne l'a que dans un médiocre degré, il est nécessaire de former un degré d'être nouveau, & il faut que Dieu forme ce degré d'être, comme on vient de le montrer dans les propositions précédentes : or si Dieu forme ainsi nos amours, il prémeut physiquement. Car la prémotion est une action de Dieu qui produit & qui précede celle de la créature : or l'amour est une action de notre intelligence, & si Dieu produit tous les degrez de notre amour, son action précede la notre; car la cause précede l'effet & le détermine: donc Dieu produit tous nos amours par la prémotion physique : c'est ce qui étoit à démontrer.

THEOREME III.

On ne peut point dire que Dieu donne à la créature tout l'être de son amour, &

Sect. V.

que la créature tourne ensuite cet être d'amour à son gré, tantôt vers les créatures, & tantôt vers Dieu.

Car 1. si la grace consiste en ce que Dieu donne l'être même de l'amour, & que l'homme tourne cet être vers le bien, ou le mal; la même grace fait donc également pour le bien & pour le mal, & Dieu n'opére rien de différent en nous, lorsqu'il nous sauve, ou lorsqu'il nous abandonne.

Or c'est là un des grands argumens de S. Augustin & des Evêques d'Afrique contre Pélage, pour montrer que la grace n'est point la nature. Car la même nature, disoient ces Evêques, étant commune aux bons & aux méchans sert également au bien & au mal, & ne distingue pas les uns d'avec les autres, comme fait la grace: voyez dans S. Augustin la (a) lettre de cinq Evêques d'Afrique au Pape Innocent I. celle (b) de S. Augustin & de S. Alype à S. Paulin, le (c) livre de la grace & du libre arbitre, & celui (d) de la prédestination des Saints.

(a) Let. 179. n. 2.
[b] Let. 186. n. 1.
[c] Chap. 13.
[d] Chapitre 5.

2. Si Dieu nous donnoit tout l'être de l'amour, & que la créature se tournât tantôt vers Dieu, & tantôt vers le monde, comment la créature s'y prendroit-elle pour donner ce tour à son amour: car il ne faut point ici se contenter de métaphores, il y a une différence totale entre le corps & l'esprit, entre les êtres simples & les êtres composés. On fait tourner un vaisseau sur un fleuve par le moien du gouvernail, parce qu'on dérange les parties du fleuve, & qu'on fait que le vaisseau est placé dans des parties différentes; mais l'esprit n'a point de parties. Ainsi tourner cet être d'amour, ou c'est quelque chose, ou ce n'est rien: si ce n'est rien, il n'y a donc point de différence réelle entre aimer Dieu, & aimer les créatures; entre jouir de Dieu dans le ciel, ou être dans l'enfer avec le Démon; si tourner cet amour est quelque chose de réel qui n'étoit pas dans cet amour, il faut donc ajouter un nouvel être. Je n'en dis pas davantage, on peut voir sur cela les trois démonstrations apportées sur le troisiéme théoreme du chapitre premier de cette section.

3. Supposons un homme plongé dans les plus affreux déreglemens, cet homme porte néanmoins, selon cette prétention, tout l'être de l'amour dont il est capable; Dieu le lui a donné en naissant, & c'est son affaire de le tourner; qu'il tourne donc tout d'un coup vers Dieu toute cette mesure d'amour qu'il a reçu en partage, & qu'il a si horriblement souillée par l'amour impur des créatures, qu'il la tourne vers Dieu, qu'il n'en fasse pas à deux fois, qu'il la tourne toute entiere, il ne tient qu'à lui seul, en un instant le voilà monté au sommet de la plus haute perfection. Il y a plus; c'est qu'il ne pourra plus avancer; car il a mis en œuvre tout d'un coup tout ce qu'il avoit d'être & d'amour, & il ne lui reste plus rien dans cette vie même pour pousser plus avant.

4. Il ne se fait aucun changement dans un être simple, & par conséquent dans l'amour, sans adition ou diminution de l'être; & par conséquent il est faux que Dieu donne tout l'être des amours, & qu'on change ensuite cet amour vers un objet ou vers l'autre.

5. Afin que le même degré d'amour, sans adition ou diminution, devint tantôt amour de la justice, & tantôt amour de la vanité, il faudroit que l'être de l'amour fût réellement indéterminé à tel ou à tel objet; & qu'ainsi ce fût un amour réellement général, on a démontré dans le chapitre second la fausseté d'un amour général ainsi entendu. Tout amour a donc un objet, & un objet déterminé, comme on l'a dit en cet endroit; & tout degré d'amour est amour d'un tel objet,

com-

Digitized by Google

comme toute connoissance est connoissance d'un tel objet. Il est inutile d'insister plus long-tems à montrer cette vérité, on n'a qu'à appliquer ici ce qui a été dit dans le premier & second chapitre pour en être convaincu.

PROPOSITION V.

Un nouveau degré d'amour ajouté à un autre degré, est un même être augmenté d'un degré.

DEMONSTRATION.

Le degré d'amour B ajouté au degré d'amour A, est un être, plus un être; c'est un être ajouté à un être. Or il ne peut y être ajouté qu'en deux manieres, ou comme un être séparé d'un autre être, par exemple un nombre ajouté à un nombre, un corps ajouté à un corps; ou comme un nouveau degré d'être ajouté dans un même sujet, ensorte que ce soit le même être augmenté d'un degré. Or comme l'esprit est un être simple, on ne peut pas dire que ce nouveau degré d'être soit ajouté comme un être séparé des autres degrés qui y étoient déja. Donc afin que l'esprit croisse en amour, il faut que ce soit le même être de l'esprit qui aimoit déja qui soit augmenté d'un nouveau degré d'amour: cette proposition servira beaucoup en son lieu.

PROPOSITION VI.

Nos amours se réunissent tous dans un certain point.

DEMONSTRATION V.

Tout ce qui est dans un être un & simple, tend à l'unité, & il faut qu'il y ait un point d'unité qui rassemble, pour ainsi dire, tout ce que nous concevons par parties dans cet être.

Or l'esprit est un être simple, & nos amours sont dans notre esprit: donc il faut que nos amours se réunissent en un certain point.

PROPOSITION VII.

Nos amours se réunissent tous en ce que nous n'aimons que ce que nous connoissons, & que nos connoissances se réunissent dans la connoissance de l'être infini. CHAP. X.

Dans la section précédente on a montré que c'est en Dieu que nous connoissons toutes choses; que c'est cet être suprême qui contient les idées de tous les êtres, & qui étant intimement present au fond de notre esprit, les lui représente tous, quelque éloignés qu'ils soient de nous par la nature, par le tems, & par les lieux; que c'est l'idée éternelle de chaque être que notre esprit apperçoit immediatement; & que c'est par elle qu'il connoit les êtres créés qui existent. Or comme c'est dans l'être des êtres que nous voions les êtres finis, c'est à-dire, toutes les créatures, c'est aussi dans le souverain bien que nous connoissons tous les biens; & comme Dieu, pour nous faire appercevoir en lui les êtres, forme en nous la connoissance & la perception de ces êtres, aussi pour nous faire aimer les biens qu'il nous fait connoître, il forme en nous l'amour de ces biens.

COROLLAIRE I.

L'horrible injustice d'une ame qui veut aimer les créatures pour les créatures, qui ne veut point les aimer pour Dieu & en Dieu, ne point les rechercher selon l'ordre & la mesure qu'il a prescrite, en un mot qui ne veut point aimer Dieu & sa loi sainte en toutes choses! Car puisque ce n'est qu'en Dieu que nous connoissons le bien & l'être des créatures, pourquoi vouloir les aimer autrement qu'en Dieu, puisque les créatures ne se font point connoître à nous par elles-mêmes, qu'elles ne sont pas capables d'agir par elles mêmes immédiatement sur notre esprit, de former en lui aucunes connoissances, aucun amour; qu'elles ne peuvent point par conséquent lui faire aucun bien; pourquoi avoir l'injustice & la folie d'aimer ces êtres impuissans, & de ne les point aimer en Dieu & pour Dieu, qui non seulement est l'au-

Sect. IV.

teur de tout le bien qui est en elles, mais encore de la connoissance que nous en avons.

Corollaire II.

Quand on envisage les choses par cet endroit, il me paroît difficile à concevoir comment il est possible même que l'homme n'aime pas toujours Dieu en aimant les créatures. Car si nous n'aimons que ce que nous connoissons & si c'est en Dieu que nous connoissons tous les êtres & tous les biens, si c'est même l'idée éternelle & archetype de toutes les créatures qui est l'objet immédiat de notre esprit, & que ce soit par elle que nous connoissions les êtres créés, il semble qu'en aimant les biens créés, nous aimions toujours Dieu, sans le savoir & sans le vouloir même. C'est ce que nous avons montré dans le second chapitre; & c'est aussi en ce sens que se vérifie, ce que les Théologiens ont dit, que toutes les intelligences aiment Dieu d'une certaine maniere c'est-à-dire, d'un amour naturel, sans vouloir même l'aimer d'une maniere libre. L'idée archétype des biens finis étant l'objet de notre esprit, elle l'est par conséquent de notre volonté; c'est pour cela qu'il se trouve toujours dans nos amours, un amour de l'infini, un amour de certaines perfections véritables qui ne sont point dans les biens finis.

Néanmoins il est hors de doute, & ce seroit une impiété & une folie de le contester, que lorsque nous aimons les créatures, nous n'aimons point Dieu pour cela réellement & véritablement.

Car 1. nous connoissons un bien créé, mais nous ne connoissons point, & nous ne faisons point une attention expresse, que c'est en Dieu que nous le connoissons; nous ne faisons point attention que c'est l'idée éternelle de ce bien fini, la raison archétype de ce bien qui est en Dieu, que notre esprit apperçoit immédiatement, & par elle le bien fini. Ainsi nous voulons aimer ce bien fini que nous connoissons mais nous ne voulons pas explicitement aimer la raison éternelle & l'idée archétype de ce bien fini, à laquelle nous n'avons peut-être jamais pensé explicitement. Nous ne l'aimons qu'implicitement, c'est à-dire, qu'en aimant ce bien nous avons quelque amour de l'infini: parce que nous ne connoissons pas un objet sans le connoître dans l'infini, & avec quelque rapport à l'infini.

2. Quoique nous aimions implicitement la raison éternelle, qui est en Dieu, de ce bien fini, nous aimons à la vérité quelque chose qui est en Dieu; mais nous n'aimons pas encore pour cela Dieu comme Dieu. L'amour d'une seule perfection de Dieu, n'est pas l'amour de Dieu tout entier, nous aimons Dieu comme auteur & archétype d'un tel corps, & d'une telle qualité d'esprit, mais nous ne l'aimons pas encore comme saint, juste, miséricordieux &c. ainsi nous ne l'aimons pas comme Dieu. Afin d'aimer Dieu comme Dieu, il faut que notre amour embrasse toutes ses perfections, & que nous l'aimions comme infiniment infini.

Corollaire III.

Il faut encore remarquer qu'il y a une maniere pure & sainte d'aimer le bien & la perfection des créatures, qui est de l'aimer en Dieu. Dieu étant le souverain bien & l'être des êtres, quiconque aime Dieu & toutes ses perfections, aime aussi en Dieu les êtres créés qui sont les effets de sa toute puissance, & dont toutes les perfections, soit éxistantes, soit possibles, sont contenues éminemment dans l'essence divine.

Mais cette maniere d'aimer les créatures en Dieu est bien autre que celle de ce mauvais amour, par lequel on aime les créatures pour les créatures. Car 1. on ne se borne pas à l'amour de certains biens déta-

détachez, mais on s'éleve jusqu'à ce bien supréme qui contient tous les biens & les perfections, & qui les contient d'une maniere suréminente & bien différente de celle des créatures.

2. Les amours des créatures bornez aux créatures, se combattent les uns les autres, & jettent notre cœur dans le trouble & la confusion; parce que les créatures étant bornées & finies, leurs êtres & leurs perfections sont différentes & opposées: au lieu que toutes les perfections & les degrez d'être étant renfermez en Dieu, qui les possede d'une maniere supérieure, & qui les réunit ainsi dans la simplicité de son être, lorsqu'on n'aime les êtres créés qu'en Dieu, & que notre cœur est réuni en lui, il est d'accord avec lui-méme, & il jouit de la tranquillité & de la paix.

3. L'amour des créatures pour elles-mémes nous jette dans la tristesse, dans l'incertitude & le dégoût; au lieu que toutes les créatures étant contenues éminemment dans la toute-puissance & dans les idées de Dieu, chacune selon sa proportion & son ordre, & y étant contenues d'une maniere immuable & éternelle, lorsqu'on les aime de cette maniere, on les aime avec ordre & avec stabilité.

Enfin lorsqu'on aime ainsi les créatures en Dieu, notre amour se réduit à l'amour de Dieu seul, mais de Dieu entant qu'il est explicitement connu comme Dieu, de Dieu entant que principe & archétype de toutes les créatures. C'est aussi à Dieu que notre cœur se doit tout entier; comme toutes choses sont par lui, aussi ne les aime-t'on alors qu'en lui & pour lui; ou plûtôt on n'aime que lui en toutes choses.

Aprés avoir ainsi parlé de la réunion des amours, il faut encore éxaminer une autre matiere très importante. On vient de montrer que lorsque nos amours sont dans l'ordre, nous aimons tout en Dieu & pour Dieu, ou plûtôt nous n'aimons que Dieu en toutes choses, & que l'amour de Dieu réunit & renferme d'une maniere supérieure l'amour des êtres finis. CHAP. X.

Mais il faut ajouter un mot touchant la maniere dont ce saint amour peut décroître dans le cœur, se desunir, pour ainsi dire, se décomposer & se perdre.

On peut décomposer l'amour en deux manieres: je me sers de ce terme d'Algebre, parce qu'il ne m'en vient point à l'esprit de plus propre. 1. Si l'on conserve l'amour de toutes les perfections de Dieu, &c. mais qu'on perde quelques degrez de véhémence de cet amour, par éxemple, un homme avoit cinq degrez d'amour de Dieu, il en perd un, il aime toujours Dieu, mais son amour est ralenti & diminué; il n'en a plus que quatre degrez.

2. On peut décomposer l'amour en une autre maniere, si l'on perd l'amour de quelques perfections de Dieu, par éxemple, si l'on cesse d'aimer Dieu comme juste, comme spirituel; pour lors ce n'est plus Dieu qu'on aime, mais un phantôme; l'amour de Dieu est absolument perdu, & il faut sur cela raisonner de l'amour comme de la connoissance. Si l'on voioit un cercle, & qu'ensuite on nous ôtât la vue de la moitié de ce cercle, on ne verroit plus le cercle, mais seulement un demi cercle parfait: de méme, si aprés avoir aimé Dieu comme infini, éternel, souverainement parfait, l'auteur & l'archétype de tous les êtres finis, on retranche l'amour de toutes ces perfections, de l'infinité, de l'éternité, &c. & que l'on conserve seulement l'amour de quelques raisons d'être qu'on a vues en Dieu, on perd l'amour de Dieu, & l'on n'aime plus que certaines raisons d'être, qui ne sont plus le Dieu qu'il faut aimer.

Il faut remarquer seulement que com-

Digitized by Google

Sect. IV.

me nous ne connoissons point totalement les perfections de Dieu, aussi nous ne pouvons pas l'aimer d'un amour aussi explicitement étendu que le seroit celui qui répondroit à une connoissance plus étendue; mais au moins nous savons que Dieu contient souverainement toutes les perfections, & nous devons l'aimer sous ce regard; par conséquent aimer en lui les degrés même de perfection qui ne nous sont connus que de cette maniére générale & confuse.

Cependant il y a certaines perfections, & certains caractéres de la divinité, qui sont si visibles & si marqués dans l'idée de l'être souverain, telles que sont la sainteté, la miséricorde, que manquer à aimer Dieu sous ces regards, ce seroit tomber dans un étrange déréglement, & avoir perdu le vrai amour de Dieu. Au contraire il y a dans cette même idée certains caractéres que l'on ne sait point, que l'on ne croit pas même être en Dieu, caractéres plus sombres, plus cachés & plus ambigus; tels en un mot que pour avoir omis à aimer Dieu sous ces caractéres, on ne doive point être censé pour cela avoir perdu entierement le vrai amour de Dieu, lorsque d'ailleurs on veut aimer Dieu comme un être souverainement parfait. Entre ces omissions essentielles, & ces omissions vénielles, dans l'amour de Dieu, il y a une ligne de séparation que Dieu même a tracée, & dont il nous fera connoître les bornes & la mesure dans la derniére précision, lorsqu'il manifestera le secret des cœurs.

THEOREME IV.

Nous avons besoin de la prémotion physique, pour former en nous tous nos amours.

Ou l'acte même de la volonté, c'est-à-dire, l'amour est l'effet de l'opération de Dieu, ou il ne l'est pas: on ne peut point dire qu'il ne le soit pas.

Si l'acte de la volonté, si l'amour n'étoit pas l'effet de l'opération de Dieu, & que nous fussions en état par nous seuls de nous le donner, & de l'augmenter à notre gré, cet acte étant un être, & un être de notre intelligence, une intelligence créée auroit tout ce qu'il lui faut pour augmenter son être. Or si une intelligence se donnoit & s'augmentoit son être, elle s'augmenteroit à l'infini, elle se donneroit des perfections sans peine, sans delai, & sans bornes. Qui l'empêcheroit même d'atteindre à la perfection souveraine, & de devenir semblable au Très-haut? Tout cela étant horriblement absurde, & aiant déja été montré plus d'une fois, il faut en conclurre, que l'amour & l'acte même de la volonté est l'effet de l'opération de Dieu.

Si l'acte de la volonté est l'effet de l'opération de Dieu, il est évident que l'opération de Dieu le précede; car la cause précede l'effet: il est évident que l'opération de Dieu le détermine; car 1. ce n'est pas l'effet qui détermine la cause, mais c'est la cause qui détermine l'effet, ce qui est postérieur ne détermine pas ce qui est antérieur.

L'effet de la volonté n'existe point avant l'opération de Dieu, si l'opération de Dieu en est la cause: or ce qui n'existe pas encore ne détermine point sa cause: par conséquent ce n'est point l'acte de la volonté qui détermine Dieu, c'est Dieu au contraire qui fait que la volonté se détermine librement & forme son amour.

2. C'est l'opération de Dieu qui borne & qui fixe la perfection de la créature, qui lui accorde ses dons avec ordre & avec mesure, selon les desseins adorables de sa providence: donc Dieu produit l'acte même de la volonté par une opération physique & prédéterminante, c'est-à-dire, par la prémotion physique. Et ceci doit s'étendre à tous les actes de la volonté, au com-

commencement des amours, aussi-bien qu'à la perfection, à la priere, qui au fond n'est qu'un desir d'obtenir de Dieu les biens célestes, & qui par conséquent se réduit à une certaine connoissance & un certain amour, aussi bien qu'à ce qu'on obtient de Dieu par la priere, c'est-à-dire, des connoissances & un amour de Dieu plus parfait.

Il me paroît que ce seroit ignorer absolument les regles du raisonnement, que de mettre en ce point de la distinction, & qu'il y a une conséquence nécessaire de l'un à l'autre : que si nous avons besoin de la prémotion pour former un amour, il n'y a qu'à descendre de degrés en degrés pour montrer que nous en avons besoin pour les former tous ; & si nous formons quelques degrés d'amour sans la prémotion, il n'y a qu'à remonter de degrés en degrés, pour montrer que nous les formerons tous. Il n'est pas necessaire, aprés ce qui a été dit, d'insister sur la liaison de ses principes. Ce seroit une discussion trop longue & étrangere au sujet, d'examiner si Cassien & Fauste de Riès ne l'ont point quelquefois comprise.

Il est certain au moins que S. Prosper reproche à Cassien de se contredire sur ce point, parce qu'aprés n'avoir attribué au libre-arbitre tout seul que les commencemens des vertus, il alloit ensuite jusqu'à lui attribuer la patience la plus illustre, & la grandeur d'ame la plus héroïque. *Sed hactenus*, dit S. Prosper, *ne in totum videreris à præfixa regula discrepare, ita virtutum meritorumque principia à libero arbitrio ad gratiam transtulisti, ut ipsorum bonorum desideriorum voluntarios motus sine auxilio Dei nec provehi fatereris posse, nec perfici : nunc vero remoto longius Deo, & à sustentatione hominis separato, tantam libero arbitrio potentiam tribuis, ut non solum amissionem multiplicium facultatum, & totius simul familiæ ac necessitudinum acerbissimum finem constanter æquanimiterque suscipiat ; sed ipsius quoque corporis proprii ineffabiles cruciatus proposito nudæ voluntatis evincat. Ex quo dubitari hinc disputante te nequeat, sancti Job constitutum exemplum, qui adversùm illam insignem diabolicæ sævitiæ crudelitatem sine Dei præsidio decertarit . . . . . Si ergo hac magnitudine animi, quam illata per singulos omnesque artus tot mortium pœna non superat, nihil inter sanctorum palmas memorabilius, nihil invenitur illustrius ; eamque adseris ex humanæ tantùm virtutis subsistere : quid eris laudis ac meriti, quod inter studia quietis & pacis nequeat arbitrii obtinere libertas, quam in tanti fine certaminis de suis viribus coronasti ?*

Lib. contra Collat. c. 15. aliàs c. 33. in appendice Tom. 10. novæ editionis operum S. Augustini.

2. Si la créature a tout ce qu'il faut pour former son amour, pourquoi les damnés & les démons ne peuvent-ils pas diminuer leurs tourmens, former l'amour de Dieu même & se rendre heureux, comme on le trouve dans un livre d'Origene. *Ex quo, ut opinor, hoc consequentia ipsa videtur ostendere, unamquamque rationabilem naturam posse ab uno in alterum ordinem transire* : c'est-à-dire, de l'ordre des démons à celui des bienheureux, & de celui des anges bienheureux à celui des démons : *& per singulos in omnes, & ab omnibus in singulos pervenire : dum accessus profectuum defectuumve varias, pro motibus vel conatibus propriis, unusquisque pro libero arbitrii facultate perpetitur.* Cette conséquence ne paroît-elle pas nécessaire, au moins à l'égard des démons ? La nature demeure en eux, la faculté de vouloir n'y est point éteinte : or si la faculté de vouloir a par sa nature tout ce qu'il faut pour faire des amours, un démon sentant son malheur formera des amours pour se délivrer & se rendre heureux. Il formera un

De principiis l. 1. c. 6.

Digitized by Google

Sect. IV.

degré d'amour de Dieu, deux, trois, quatre, cent, mille; le voilà heureux. Qui l'en empêchera ?

Il faut, dira-t-on, un concours concomitant pour le faire; au moins donc dans le système de ceux qui n'admettroient point ce concours, il faudroit avouer que le démon réussiroit. Mais ceux même qui tiennent le concours concomitant peuvent-ils légitimement refuser au démon le même avantage ? Car ce concours concomitant est une chose attachée à la nature de l'intelligence, c'est un secours si general, qu'il est accordé pour les bonnes & les mauvaises actions. Ce concours est accordé même au démon, selon ce système, puisque le démon fait de mauvaises actions, & qu'on ne sauroit faire aucune action sans concours.

Mais, dit-on, le concours pour le bien est refusé: pourquoi ? Selon le principal défenseur du concours concomitant, le même concours est donné pour le bien & pour le mal. C'est la volonté qui le détermine: par conséquent tout concours est bon pour former l'amour de Dieu; & le Démon ne manquera pas de le faire par sa volonté. Quand on croiroit que le concours pour le bien est une action différente de la part de Dieu du concours pour l'action mauvaise, au moins faut-il convenir que le concours est indifféremment presenté pour le bien ou le mal. C'est à la creature à déterminer. Si-tôt que le démon se déterminera au bien, le concours pour le bien lui sera accordé. Quoi, peut-on croire que le démon se détermine à faire le bien, & qu'il n'y ait que Dieu qui lui manque ? Ou que (pour couper court à toute réponse sur ce qui attire le concours de Dieu) actuellement dans l'enfer il y ait un million de damnez qui sont dans la même situation, où nous nous mettons, lorsque nous attirons ce concours de Dieu pour former un acte de son amour, & que ces damnés ne réussissent pas faute de concours seulement ? Il n'est pas necessaire de pousser plus loin cette absurdité.

Mais soit, qu'on accorde au démon le pouvoir de faire de son côté tout ce qu'il doit pour aimer Dieu, & qu'il manque à l'aimer seulement, parce que le concours de Dieu pour le bien lui est refusé, au moins ne lui refuse-t-on pas le concours pour l'action lorsqu'il fait le mal, & qu'il invente tous les jours divers artifices pour séduire les hommes. Or si le concours pour l'action est accordé à la volonté du démon, lorsqu'il veut faire des actes mauvais, que ne se donne-t-il beaucoup d'amours des creatures, beaucoup de connoissances toutes humaines, beaucoup de joies mondaines & criminelles ? Il est vrai que par là jamais il ne deviendra heureux, mais au moins adoucira-t-il ses miseres; & il se fera de l'enfer un séjour, toujours affreux à la vérité, mais dans lequel il pourra se dedommager un peu de ses douleurs par les joies & les amours qu'il se procurera; joies à peu près semblables, & même plus grandes que celles dont les impies jouissent dans le monde.

Voilà les absurditez monstrueuses auxquelles conduisent les opinions qui ne donnent point assez à l'operation de Dieu sur nous, & qui ne reconnoissent point que nous avons besoin de la prémotion physique pour tous les actes de notre volonté.

Finissons toute cette matiere par ce passage de S. Augustin qui rassemble en peu de mots plusieurs raisons que nous avons traitées tant sur la connoissance que sur l'amour. *Si ergo*, dit ce Pere, *natura nostra esset à nobis, profecto & nostram nos genuissemus sapientiam, nec eam doctrina, id est, aliunde discendo percipere curaremus, & noster amor à nobis* De civit. Dei l. 12. c. 25.

nobis profectus, & ad nos relatus, ad beatè vivendum sufficeret, nec bono alio quo frueremur ullo indigeret. Nunc verò quia natura nostra, ut esset, Deum habet autorem; procul dubio ut vera sapiamus, ipsum debemus habere doctorem, ipsum etiam, ut beati simus, suavitatis intimæ largitorem. Il faut admettre une opération de Dieu physique & prédéterminante, pour nous donner nos connoissances & nos amours; parce que Dieu est notre auteur & notre premier principe, qu'il est notre fin derniere, notre maître intérieur, & notre béatificateur.

CINQUIE'ME SECTION.

La Prémotion physique, par rapport à la dépravation & au rétablissement de l'entendement & de la volonté.

NOs connoissances, nos amours, tout l'homme en un mot dépend d'une opération de Dieu efficace & prédeterminante: mais quelle est maintenant la situation de l'homme? Quel est l'état de ses conoissances & de ses amours? Qu'avons-nous perdu en Adam, & qu'avons-nous recouvré en J. C.? Qu'est-ce que la nature nous donne au moment de notre naissance? Et qu'est-ce qu'une grace surnaturelle ajoute pour nous rétablir, & pour nous maintenir dans la justice?

La raison, je l'avoue, démontre que tout vient de Dieu; mais la maniere dont Dieu dispense ses dons, le désordre que le peché a causé dans la nature, les suites & les effets de cette plaie originelle, la différence & la proportion des secours nécessaires à une nature tombée & à une nature innocente; tous ces points appartiennent tellement à la religion, que ce n'est que par son canal que nous devons nous en instruire; & à Dieu ne plaise qu'une raison aveugle s'ingere trop avant dans une telle discussion, & qu'elle s'en attribue la découverte.

Cette matiere neanmoins est unie si étroitement avec celle que nous traitons, qu'il n'est pas possible de faire quelque progrès dans l'une, sans éxaminer au moins certains rapports qu'elle peut avoir avec l'autre.

Il semble donc que tout ce qu'on peut faire pour ne point refuser à notre question une juste étenduë, & pour ne point aller aussi au delà des bornes, c'est de proposer certaines veritez que nous tenons de la Tradition, y raporter celles que la raison nous a fait appercevoir, joindre quelques principes qui se trouvent dans les écrits des saints Peres, raporter quelques-uns de leurs raisonnemens, ranger par ordre les différentes veritez, en montrer l'accord & l'enchaînement; & par ce moien mettre dans un certain jour le systeme de la prémotion physique.

Posons d'abord pour principe incontestable le peché originel, c'est une verité capitale que la foi nous enseigne; S. Augustin & quelques auteurs aprés lui ont apporté des raisonnemens tirez de l'état dans lequel se trouve l'homme, qui montrent combien ce que la foi nous aprend sur ce point, est conforme à ce que nous trouvons dans nous-mêmes.

L'ignorance & la concupiscence sont des peines du péché originel; l'autorité de la Tradition ne nous permet pas d'en douter: il ne faut parler que de ces deux plaies, dont l'une regarde l'entendement & l'autre la volonté: car pour celles qui regardent le corps, comme la mort, les maladies &c. ce sont des points trop éloignés de notre sujet.

Sect. N.

CHAPITRE I.

De l'Ignorance.

PROPOSITION I.

L'Ignorance est une privation de connoissance: si donc maintenant l'homme est dans l'ignorance, il faut qu'il ait perdu certaines connoissances qu'il avoit dans l'état d'innocence.

PROPOSITION II.

Toutes les connoissances sont ou des connoissances directes ou des connoissances reflechies, c'est à dire, ou que ce sont des connoissances, par lesquelles nous connoissons certains objets, ou des connoissances par lesquelles nous connoissons que nous connoissons ces objets : il faut donc éxaminer quelles sont les connoissances que l'homme avoit dans l'état d'innocence, & qu'il n'a plus maintenant, si ce sont des connoissances directes ou reflechies.

PROPOSITION III.

L'homme a perdu des connoissances directes. On ne peut pas douter que le premier homme, dans l'état d'innocence, ne connût beaucoup plus de choses que nous n'en connoissons; qu'il n'apperçût plusieurs modifications de l'esprit qui nous sont maintenant inconnues; qu'il ne vît dans la matiére plusieurs choses existentes que nous n'y voions point; qu'en un mot ses idées ne fussent plus étendues que les nôtres. Le témoignage de S. Augustin suffit pour nous en convaincre. *Neque*, dit ce Pere, *secundùm christianam cogitatis fidem, qualis sit factus Adam, qui universis generibus animarum vivarum nomina imposuit; quod excellentissimæ fuisse indicium sapientiæ in sæcularibus etiam litteris legimus: nam ipse Pythagoras, à quo philosophia nomen exortum est, dixisse fertur, illum fuisse omnium sapientissimum, qui vocabula primus indidit rebus. Verùm etsi nihil tale de Adam didicissemus, nostrùm erat utique verâ ratione conjicere, qualis in illo homine natura sit condita, in quo vitium omnino nullum fuit.*

Lib. 5. cre. per imperf. cont. Jul. n. 1.

PROPOSITION IV.

L'homme a perdu aussi du côté des connoissances reflechies.

Cette verité est moins aisée à comprendre, & neanmoins plus necessaire que celle qui a precedé.

Ce sont les connoissances reflechies qui font, à proprement parler, la beauté de l'esprit. Tous les hommes maintenant aportent avec eux la connoissance de l'étendue, la connoissance de Dieu, c'est-à-dire, de l'être souverainement parfait.

Mais quelle difference entre deux esprits qui connoissent la même chose d'une connoissance directe, & dont l'un a fait des reflexions, & l'autre n'en a point fait! L'un saura qu'il connoît Dieu, qu'il connoît la matiere; & l'autre ne le sachant pas, sera à peu près dans le même état que s'il n'avoit aucune connoissance directe. L'un, à force de reflections, s'accoutumera à découvrir en peu de tems ce qui est dans son esprit; il acquerra par là la vivacité d'esprit & l'étendue, il avancera de connoissance en connoissance; il enrichira son esprit de sciences & de découvertes; il l'augmentera & le conduira dans la voie de la perfection. L'autre sera un esprit pesant & borné, qui demeurera sans vues & sans lumieres.

Or pour connoître la difference de l'esprit d'Adam d'avec le nôtre, consultons S. Augustin dans la même passage, dont nous venons de citer une partie. *Verùm etsi nihil tale de Adam didicissemus, nostrùm erat utique verâ ratione conjicere, qualis in illo homine natura sit condita, in quo vitium omnino nullum fuit. Quis autem*

Digitized by Google

autem usque adeo tardus sit ingenio, ut ad naturam neget obtunsa vel acuta ingenia pertinere, aut existimet non esse animi vitia vel memoriæ vel intelligentiæ tarditatem? Et quis dubitet christianus, eos qui in hac sæculo erroribus eruminisque plenissimo, ingeniosissimi apparent, quorum tamen corruptibilia corpora aggravant animas, si illius ingenio comparentur, distare longe amplius quam celeritate à volucribus testudines distant? Numquid assecutio scientiæ laboriosa esset, ut, fugâ laboris imperiti esse homines mallent?

Et dans le 4. livre du même ouvrage, n. 75. on peut voir la même chose. *Nunc de plumbeo ad intelligendum acumine, Hæretice verbose, respondе. Nemo est certe qui nollet, si id esset in hominis potestate, ingenio vividus atque ad intelligendum acutissimus nasci, & quam rari sint, quis ignorat? Qui tamen omnes ipsi paucissimi, si hominis, qui primus factus est, comparentur ingenio, plumbei judicantur. Non enim tunc, sicut nunc, corpus corruptibile aggravabat animam... Quis enim hanc pœnam esse neget, nisi qui amplius cæteris aggravatur? Si ergo Manichæus interroget, unde sit hoc tarditatis malum, non in corporibus, sed in ipsis, ubi Dei est imago, ingeniis humanis; quæ tarditas pervenit gradatim usque ad ridendam, vel potius, sicut Scriptura commonet, usque ad lugendam fatuitatem: respondemus nos, & hæc, & omnia cætera mala, cum quibus homines nasci negare vel dubitare non possumus, primorum duorum, & aliorum deinde parentum peccatis esse tribuenda, quoniam non possunt tribui nascentium voluntati.*

La maniere dont S. Augustin propose cette doctrine, doit nous avertir avec quel respect nous devons la recevoir. Il faut aussi remarquer soigneusement ses raisons. 1. Il n'y avoit point de vice ni de défaut dans l'état d'innocence; or la pesanteur d'esprit est un défaut. 2. Il n'y avoit point de mal dans l'état d'innocence; or la pesanteur d'esprit est un mal, puisque de degré en degré ce défaut va jusqu'à la stupidité, la bêtise, la folie. 3. Il n'y avoit aucune peine avant le péché; or la pesanteur d'esprit est une peine du péché, puisqu'il n'y a personne qui ne la souffre avec peine: donc &c. CHAP. I.

Mais afin d'éclaircir cette matiere, tâchons de découvrir l'avantage qu'Adam avoit au dessus de nous dans ce genre: cette matiere sera d'une grande utilité pour la suite.

PROPOSITION V.

L'homme dans l'état d'innocence réflechissoit toujours sur ce qu'il vouloit, & sa réflexion étoit pleinement soumise à sa volonté.

Pour découvrir quelle étoit la mesure de la réflexion de l'homme en cet état, entrons dans la discussion suivante.

Ou l'homme dans l'état d'innocence réflechissoit toujours actuellement sur toutes les connoissances qui étoient en lui, ou il n'y réflechissoit pas toujours actuellement. On ne peut pas dire qu'Adam réflechît toujours actuellement sur toutes ses connoissances, c'est à dire, qu'il n'y eut point de moment, dans lequel il ne pensât actuellement à toutes les connoissances qu'il avoit en lui-même; jamais il n'auroit péché, si à tout moment il avoit pensé à tout: on pourra montrer ceci clairement dans un autre endroit. D'ailleurs, rien n'oblige d'attribuer à Adam à tout moment une réflexion si étenduë & si universelle.

Il faut donc mettre en fait qu'Adam ne réflechissoit pas toujours actuellement sur tout ce qui étoit en lui, mais que sa réflexion actuelle se portoit tantôt sur une connoissance, & tantôt sur une autre. Or de deux choses l'une: ou cette réflexion étoit soumise à la volonté d'Adam, ou

Sect. V.

elle ne l'étoit pas. On ne peut pas douter que la réflexion d'Adam ne fût soumise à sa volonté.

Car 1. les saints Peres de l'Eglise regardent comme une peine du péché, de ce que notre propre esprit, disent-ils, n'est pas en notre pouvoir, & que des pensées étrangeres s'en emparent & l'occupent au moment que nous avions résolu de penser à quelque objet.

S. Ambroise.

2. C'est une tentation que nous éprouvons dans la priere, que des pensées viennent nous distraire malgré nous: or dans l'état d'innocence il n'y avoit point de tentation.

3. Il n'en auroit rien couté à Adam pour acquérir les sciences, comme il paroît par les passages cités sur la proposition précédente: & cette difficulté est, selon S. Augustin, une peine du péché originel: or cette difficulté d'acquérir les sciences vient de la difficulté de réfléchir sur nos connoissances directes, & il n'y a de difficulté à réfléchir, que parce que notre réflexion n'est pas pleinement soumise à notre volonté.

4. Il n'y a personne qui ne souffre avec peine de n'être pas entierement le maître de sa réflexion: donc Adam avoit cet avantage, selon le raisonnement de S. Augustin; autrement Dieu lui auroit mis dans le cœur des desirs qu'il n'auroit point satisfaits: ce qu'on souffre malgré soi, est une peine. Enfin Adam étoit dans l'ordre; ainsi comme sa volonté étoit soumise à Dieu, aussi tout ce qui étoit en lui étoit soumis à sa volonté.

Tirons de cette proposition quelques corollaires qui serviront encore & à l'établir & à la développer.

COROLLAIRE I.

Quoiqu'il ne faille point pénetrer trop avant dans des matieres obscures, on peut néanmoins avancer que l'enfance n'auroit point été à l'homme innocent l'usage de raison; c'est-à-dire, que dans cet état il auroit formé des réflexions, comme il l'auroit voulu. C'est ce que marque S. Augustin: *Illi parvuli nec flerent in paradiso, nec muti essent, nec aliquanduiu ratione non possent, nec sine usu membrorum infirmi & inertes jacarent, nec morbis affligerentur, nec à bestiis laderentur, nec venenis necarentur, nec aliquo casu vulnerarentur, vel ullo sensu, aut ullâ parte corporis privarentur, nec à dæmonibus vexarentur, nec surgentes in pueritiam domarentur verberibus, aut erudirentur laboribus; nec ulli eorum tam vano & obtuso nascerentur ingenio, ut nec labaro, nec dolore ullo emendarentur, sed excepta, propter incapaces uteros matrum, sui corporis quantitate, tales omnino, qualis Adam factus est, gignerentur.* Lib. 3. oper. imperf. n. 198.

On peut voir encore sur la même matiere, lib. 1. *De peccatorum meritis ac remiss.* cap. 37. & 38. & lib. 6. *contra Julianum*, cap. 1.

Alexandre de Halès, parte 2. qu. 89. memb. 2. raporte ce qui suit: *Quibusdam videtur dicendum, quod statim parvuli habuissent rationis usum, cum corpus non aggravaret spiritum: profecissent tamen in scientia per experientiam, sicut etiam datum erat eis proficere in justitia & bona vita per obedientiam: aliis videtur quod parvuli non statim habuissent usum rationis.* Mais on peut juger lequel des 2. sentimens est conforme à S. Augustin.

COROLLAIRE II.

Touchant le sommeil, voici la pensée de S. Augustin: *Si erat in paradiso vicissitudo vigilandi atque dormiendi, ubi non erat malum concupiscendi, tam felicia erant somnia dormientium, quàm vita vigilantium.* Il faut prendre garde qu'à force de vouloir ennoblir l'état de l'homme innocent, on ne détruise la nature de l'homme. La méchanique du corps humain d'un côté, & d'un autre côté la disposi- Lib. 5. cont. Julian. c.

Digitized by Google

position de l'univers, dans lequel il y a toujours eu une viciſſitude de jours & de nuits, ne permettent gueres de douter que le ſommeil ne ſoit naturel à l'homme, & qu'il ne ſoit de l'état d'innocence, auſſi-bien que de celui ci. Tout ce qu'on peut faire, c'eſt d'exclurre de l'état d'innocence certains défauts qui ſemblent incompatibles avec l'ordre & la ſainteté de cet état.

Ainſi 1. il paroît que l'homme n'étoit point forcé à dormir par peſanteur & par accablement. Les ſaints Peres regardent comme un défaut, le beſoin corporel qui commande à l'ame. Dans l'homme innocent la volonté avoit toujours le deſſus: le corps n'appeſantiſſoit point l'eſprit; c'étoit par choix que l'homme ſe déterminoit à dormir, pour prévenir les beſoins du corps.

2. Il paroît que pendant le ſommeil l'eſprit d'Adam étoit toujours occupé de ſaintes penſées, & qu'il n'étoit point livré en proie aux vains fantômes qui nous égarent. Alexandre de Halès traite ce point avec exactitude, part. 2. qu. 6. memb. 3. Il dit d'abord qu'il y a deux ſentimens: les uns admettent la néceſſité de dormir dans l'état d'innocence. *Aliter autem videtur aliquibus, ſcilicet quod nullam habuit neceſſitatem dormiendi, & quod non dormiviſſet; & videtur mihi probabilius; & hæc videtur fuiſſe opinio Iſidori & Gregorii. Iſidorus enim, ubi enumerat miſerias, in quas cecidit homo per peccatum, enumerat ſomnum, dicens ſic:*

Iſidorus in lib. De ordin. creaturarum.

» In hujus vitæ defectu, pari infirmitatis » conditione pauperes & reges, ſtulti & » ſapientes vexantur: nam ſenſus omnes » ſomno indigent.

Gregorius in libro 8. Moral.

Item Gregorius: » Omnis homo in Adam primo parente noſtro, perſuaſionibus ſerpentis captus, dum Domini » præcepta contemnens, eum peccando » dereliquit, humilitatis arcem deſerens, » ad infirmitatis jugum ſuperbiendo pervenit, & cervicem cordis erigendo » ſuppoſuit; quoniam qui ſubeſſe divinis juſſionibus noluit, ſub ſuis ſe neceſſitatibus ſtravit «. *Et poſt inter illa quæ numera, dicit*: » Labore vegetatur, » ne quiete torpeat: quiete refovetur, » ne laboris exercitatione ſuccumbat: faCHAP. I.
» tigata vigiliis, ſomno reparatur: oppreſſa ſomno, vigiliis excutitur, ne » ſua pejus quiete laſſetur «. *Ad hoc videtur duo perſuadere, ſcilicet ſublimatio ejus quantum ad ſtatum animæ, & ſecluſio omnis pœnæ quantum ad ſtatum corporis & animæ.*

Alexandre de Halès deduit ces deux raiſons, & ce qu'il dit ſur la premiere mérite ſur tout d'être remarqué. Cette élevation de l'ame d'Adam étoit, dit-il, à la verité, au deſſous de celle des Bienheureux, mais elle étoit bien au deſſus de notre état: *Non ea qua Deus modo à credentibus abſens fide quæritur, ſed ea tunc per præſentiam contemplationis manifeſtus cernebatur.* Or continue ce grand Théologien: *Cùm ergo anima ita erat ſublimata, & tanta jucunditate beata, qua debuit illi eſſe voluntas dormiendi & privandi ſe ad horam modicam tanta vitæ felicitate? Si diceretur, quod ut defectus ex parte corporis præveniret, hoc non oportuit, cum per uſum ligni vitæ ab omni defectu poterat cuſtodiri.*

Enfin pour terminer cette queſtion, Alex. de Halès ſuit le dénoüement que je vais rapporter. *Si ergo debuit aliquis defectus præveniri quiete, debuit præveniri quiete ſoporis, & non ſomni: differunt enim ſomnus & ſopor, quia ſomnus eſt quies animalium virtutum, cum intenſione naturalium: ſopor eſt quies animalium virtutum cum intenſione intellectualium: unde quies ſoporis non privat animam jocunditate aliqua quam habet ex converſione, ſive elatione mentis ad Deum, ſicut*

CHAP. U. *sicut facit somnus ; nec ponit corpus ejus addictum panalitati, unde hæc potentia in nullo illi statui præjudicat.*

Au reste touchant l'assoupissement que Dieu envoia à Adam, pour connoître de quelle nature il étoit, il est bon de remarquer qu'il y a trois mots en Hébreu qui signifient le sommeil, תנומה *Thnumah* qui signifie un commencement du sommeil, une pesanteur de tête : שנה *Schenah*, un plein sommeil : & תרדמת *Thardemah*, un très profond sommeil. Or c'est le dernier que Dieu envoia à Adam, ensorte que les saints Peres, comme le remarque Bonfrerius, ne disent point que ce soit un sommeil tel quel, mais un sommeil joint à une extase : c'est même le mot dont se sert la version des Septante. Et S. Jérome dit: *Et misit Dominus Deus ecstasim super Adam. Pro ecstasi*, id est, *mentis excessu, in Hebræo habetur, Thardemah, quod Aquila* κατάφορὰν, *Symmachus* κάρον, *id est, gravem & profundum soporem interpretati sunt. Denique sequitur, & dormivit : id ipsum verbum & in Jona stertentis somno positum est.* Un tel sommeil ne troubla point l'attention d'Adam vers les choses célest.s, & ne lui enleva point l'usage de son esprit. C'est un point que S. Epiphane établit fortement contre les Montanistes. Ces Hérétiques alléguoient ce passage de l'Ecriture, pour montrer que l'esprit prophétique étoit joint à une espece délire. Tertulien même en dit un mot en passant dans le livre de l'Ame : *In illum (Adamum) Deus amentiam immisit, spiritalem vim, quâ constat Prophetia.* S. Epiphane réfute cette pensée : Τῷ γὰρ Ἀδὰμ ἐπέτυχε τὸ ἔκστασιν τοῦ ὕπνου, ἵνα ἔκστασιν φρενῶν ἔχωσιν δὲ κατὰ διαφορὰς πολλὰς ἔχει τὸν τρόπον : c'est-à-dire, que le mot d'extase, qui en françois ne signifie qu'une chose, en signifie plusieurs dans la langue greque. Et, selon S. Epiphane Adam étoit en extase, parce que son corps étoit dans un état différent de celui où il étoit dans la veille : mais son esprit n'étoit point aliéné, son esprit n'étoit point déplacé de son état ordinaire ; il n'étoit point égaré : il avoit conservé la liberté d'esprit : ἔκστασιν φρενῶν : & c'est ce que prouve ce Pere, parce qu'Adam avoit connu ce qui s'étoit passé pendant son sommeil. Saint Aug. *Tract. 19. in Joan. n. 10. & l. 9. de Gen. ad Litt. c. 19.* assure que pendant ce sommeil l'esprit d'Adam étoit non-seulement occupé de saintes pensées, mais même de pensées prophétiques sur l'état futur de l'Eglise ; surquoi il seroit aisé de citer plusieurs autres autoritez des saints Peres.

Lib. Quæst. Hebraïc. in Genes.

Hær. 48.

Cap. 4.

Je suis bien éloigné de croire avec Cajétan, qu'il faille prendre d'une maniere métaphorique cet endroit de l'Ecriture. En le prenant à la lettre, & l'entendant comme les Peres l'ont entendu, ce que j'ai établi paroît dans un plus grand jour, que le sommeil dans l'état d'innocence ne privoit point l'homme de pensées saintes & spirituelles. Au fond qui peut douter que ce ne soit un défaut, qu'il faut par conséquent exclurre de cet heureux état, que notre esprit soit offusqué, qu'il soit accablé, comme il l'est, pendant le sommeil, par un million de pensées insensées & irrégulieres. L'Eglise ne cesse de demander à Dieu qu'il ne laisse point apesantir nos ames par un sommeil trop profond ; qu'il éloigne de nous les illusions & les fantômes ; que le sommeil de notre corps n'empêche point notre esprit de veiller en Jesus Christ ; & que tandis que nos yeux sont fermez ; ceux de l'ame ne cessent d'être ouverts. Or ce que l'Eglise demande pour nous dans l'état même malheureux où nous sommes, peut-on croire que Dieu ne l'eût point accordé avec beaucoup de surcroît pour un état si différent du nôtre ?

Les

Les maîtres de la vie spirituelle ne laissent pas de faire une attention particuliere sur ce point. *Postremo autem*, dit S. Clément d'Alexandrie, *hoc sciendum est non esse animam quæ somno indiget; ipsa enim est semper mobilis: sed corpus, quod quieti traditur, resolvitur, dùm anima non ampliùs corporaliter operatur, sed per se ipsam operatur & cogitat, quo fit ut quæ sunt vera somnia, rectè reputanda sint sobriæ cogitationes animæ, quæ ad corporis affectiones etiam tùm non distrahitur, sed ipsa sibi optima consulit. Animæ autem est interitus, si ipsa apud se omnino quiescat, & ideo Deum semper mente versans per continuum commercium, corpori vigiliam asciscens, angelicæ exæquat hominem gratiæ, vitæ æternitatem ex cura vigilandi suscipiens.* La même pensée se retrouve en plus d'un endroit de ses ouvrages. *Principalis pars*, dit-il, *animæ manens non alterabilis, non assumit aliquam phantasmatum mutationem, quæ ex diurnis motibus fiunt simulachra somniantis, propterea certè Dominus quoque præcipit vigilare, ut nec nostra quidem in somniis unquam moveatur anima animi perturbationibus; sed nocturnam quoque vitæ institutionem, tanquàm quæ interdiu operetur puram, & ἀκηλιδώτον imperat custodire.* Ὥστε μηδὲ ὄναρ ἡμῶν παθαινεσθαί ποτε τὴν Ψυχὴν.

Lib. 2. Pædagogi cap. 9.

Lib. 4. Stromat.

On sait combien ceux qui ont traité de la vie ascétique ont poussé les marques de la chasteté sur ce point. Cassien en est plein dans la 7. conférence, chap. dernier: *Hæc est consummatio castitatis, ut vigilantem Monachum oblectatio libidinis nulla perstringat, ut quiescentem somniorum non fallat illusio; sed cùm dormienti tantùm per sopitæ mentis incuriam commotio carnis obrepserit, quemadmodum sine ulla titillatione voluptatis excitata est, ita sine ullo pruritu conquiescat.* On trouve des choses semblables & encore plus fortes dans le livre 6. *de Cænobii institutione, cap.* 10. & 20. aussi-bien que dans S. Jean Climaque *cap.* 15.

A prendre même dans une rigoureuse éxactitude les choses que disent ces deux Auteurs, elles conduiroient peut-être trop loin; car il est certain que pendant cette vie, quoique la concupiscence diminue, elle ne s'éteint jamais entiérement, comme nous le dirons ailleurs. Aussi S. Jérome reproche-t'il aux Pélagiens que selon eux, l'homme juste, * *Cùm ad virtutum venerit summitatem, ne in nocte quidem ea pati quæ hominum sunt, nec cogitatione vitiorum aliqua titillari:* Et cette pensée est, comme nous l'avons † remarqué, une suite de leur doctrine sur la grace: il faut donc dans l'état où nous sommes, admettre ces vérités avec restriction: mais en général il est vrai, comme le dit S. Augustin, qu'une éxacte fidelité dans la veillesse répand d'heureuses influences sur le sommeil. Dans le livre 12. *de Gen. ad litt. cap.* 15. ce Docteur traite ce point avec assez d'étendue: *Verumtamen propter animæ affectionem bonam quæ desiderio meliore mundata multas interficit cupiditates, ... etiam in somnis quædam ejus merita clarent.* Et S. Thomas 2. 2. quest. 16. Art. 2. dit que ce précepte du Deutéronome *cap.* 6. *Meditaberis ea .... dormiens:* signifie que l'homme *vadens dormitum de lege Dei meditetur, quia ex hoc etiam homines dormiendo adipiscuntur meliora phantasmata, secundùm quod pertranseunt motus à vigilantibus addormientes, ut patet per Philosophum in* 1. Ethic. C'est pourquoi nous voions que ces saints Ascetes, & avant eux les Thérapeutes (qui selon Eusebe, S. Jérôme, S. Epiphane, & S. Clément d'Alexandrie, étoient des Chrétiens de l'Eglise primitive:) que ces Saints, dis-je, qui avoient l'esprit si plein de Dieu pendant la journée, continuoient d'y penser

* Epist. ad Ctes.

† Sect. 4.

Sect. V.

ser presque toûjours pendant la nuit. Il n'est donc pas étonnant que dans l'état d'innocence, dans lequel il n'y avoit point de concupiscence, dans lequel le corps étoit pleinement assujetti à l'esprit, les hommes eussent toujours été occupés de saintes pensées pendant le sommeil.

Corollaire III.

L'homme dans l'état d'innocence connoissoit qu'il connoissoit toutes choses en Dieu; car dans cet état la réflexion de l'homme étant entierement soumise à la volonté, il appercevoit tout ce qui étoit dans ses connoissances directes, lorsqu'il vouloit l'appercevoir. Or toutes les connoissances de l'homme sont réellement réunies dans la conoissance de Dieu, c'est par la connoissance de l'être des êtres que nous connoissons les êtres finis; c'est par la connoissance de l'étendue intelligible que nous connoissons l'étendue corporelle. Donc Adam, quand il le vouloit, connoissoit cette union & cette dépendance qui est réellement dans nos connoissances: par conséquent il connoissoit qu'il connoissoit tout en Dieu, quand il vouloit y faire réflexion: & il le connoissoit, non pas seulement d'une maniere éloignée & générale, comme nous le connoissons, mais il le connoissoit immédiatement, prochainement, comme nous voions une image dans le miroir qui la represente.

Les saints Peres de l'Eglise, dont le Pere Thomassin a recueilli un grand nombre de passages, *Lib. 6. Tom. 1. Dogm. Theol.* apellent la connoissance d'Adam une vue; néanmoins ils reconnoissent que ce n'est pas une vision intuitive, telle que l'ont les Bienheureux dans le ciel, qui remplit toute l'ame, & qui en épuise toute la capacité. Il s'en falloit beaucoup que la connoissance d'Adam fût si parfaite. 1. Elle n'étoit point si parfaite en elle-même, & par rapport à la connoissance directe. 2. Elle n'étoit pas si parfaite par rapport aux sentimens & aux modifications, dont la connoissance des Bienheureux est revêtue. 3. Elle n'étoit point si parfaite par raport à la réflexion actuelle. Les Bienheureux possedent toujours Dieu également, & conoissent toujours actuellement tout ce qu'ils voient de son essence. Adam avoit l'esprit trop borné pour réflechir distinctement à chaque instant sur tout ce qu'il connoissoit; mais il tournoit son attention actuelle comme il le vouloit, tantôt vers un côté & tantôt vers un autre: & comme toutes nos connoissances ont rapport avec la connoissance de Dieu, il voioit ce rapport quand il vouloit y faire attention.

Pour rendre ceci plus sensible, je compare nos idées à un trés grand tableau & notre réflexion à l'œil d'un homme qui verroit ce tableau tout entier, & qui le considéreroit comme il le voudroit. Cet homme verroit non-seulement les personnages qui sont dans ce tableau, mais il verroit de plus qu'ils sont dans ce tableau & qu'ils en font partie, & que ce tableau les renferme tous: de même les idées de toutes choses étant renfermées dans l'idée de l'être souverainement parfait, toutes nos perceptions se réunissent dans la perception de l'être souverainement parfait. Si Adam connoissoit tout ce qui étoit dans son esprit quand il le vouloit, il connoissoit aussi qu'il connoissoit tout en Dieu.

Corollaire IV.

On peut former une difficulté contre notre proposition, qu'il faut tâcher de résoudre, afin d'éclaircir encore davantage cette matiere. Comment, dira-t-on, vouloir penser à une telle chose, si auparavant on n'y a déja pensé: *Ignoti nulla cupido:* par conséquent la pensée actuelle ou la réflexion précede la volonté de réfléchir: par conséquent, dira-t-on, il

est

est impossible que la réflexion soit pleinement soumise à la volonté.

Pour répondre à cette difficulté, il faut distinguer deux sortes de réflexions, une réflexion distincte, détaillée, particuliere, & une réflexion plus vague & plus confuse. L'exemple qu'on vient de rapporter, éclaircira ceci. On me montre un trés-grand tableau, dans lequel il y a un nombre prodigieux de personnages peints avec art. Il est vrai que je ne puis point dans un moment considérer distinctement & en particulier tous ces personnages, en examiner l'attitude, la proportion, le coloris, les rapports &c. néanmoins ce tableau étant devant mes yeux, je puis, selon mon gré, jetter la vue sur un de ces personnages, ou sur un autre, & les appercevoir tous successivement & à loisir; ainsi je puis voir ce tableau selon ma volonté; il faut à la verité qu'on mette ce tableau devant mes yeux avant que je veuille l'examiner en particulier. La vue générale, grossiere & confuse doit précéder la volonté de faire une réflexion plus particuliere & plus distincte: c'est ainsi que je conçois la réfléxion dans l'état d'innocence. Je croi qu'Adam avoit le pouvoir de porter sa réflexion sur toutes ses connoissances; qu'il savoit bien qu'il avoit ce pouvoir: que de plus il voioit toujours d'une vue moins distincte & moins éxacte les principales choses qui étoient en lui, & qu'il étoit comme cet homme qui voit ce tableau, qui quoiqu'il en examine un personnage en particulier, ne laisse pas de conserver une vue générale & grossiere du reste du tableau qui est devant ses yeux; vue, qui suffit pour lui faire vouloir éxaminer une autre partie de ce tableau, après qu'il en aura éxaminé celle-ci. Au reste toutes ses volontés, aussi bien que ses connoissances, venoient de la prémotion physique, comme on le montrera dans la suite.

COROLLAIRE V.

Adam étoit quelquefois averti par les sens de faire attention à certains objets; mais dans cette occasion même il étoit dans un équilibre parfait pour suivre, ou pour ne pas suivre, ou même pour faire cesser cette impression; & je conçois que cette impression ne faisoit pas sur lui plus d'éfet que m'en feroit un domestique, qui m'avertiroit de jetter la vue sur un autre endroit du tableau que sur celui que je considere; car je serois pleinement en état de faire, ou de ne pas faire ce que ce domestique m'auroit dit, & même de faire taire ce domestique, si ce qu'il dit me détournoit.

PROPOSITION VI.

Nos réflexions maintenant sont encore soumises à la volonté, mais non pas si pleinement qu'elles l'étoient dans l'état d'innocence.

Pour démêler cette proposition, il faut poser pour principe, qu'il ne se fait aucune réflexion, ni aucune pensée actuelle dans l'esprit, qu'il ne se passe aussi quelque mouvement dans le cerveau: l'union du corps & de l'ame semble le demander; car ce ne seroit plus l'homme qui agiroit, si l'esprit agissoit sans le corps, ou le corps sans l'esprit. Il faut qu'il y ait un rapport & une correspondance entre l'un & l'autre; c'est une loi qui a été établie au moment de la création de l'homme, & que le peché qui est venu depuis, n'a pu abolir. La difference qu'il y a seulement entre l'état d'innocence & celui-ci, c'est que dans l'état d'inocence tout étant dans l'ordre, l'esprit commandoit au corps, & jamais le corps à l'esprit: maintenant l'ordre est troublé, le corps s'est révolté contre l'esprit, parce que l'esprit s'est révolté contre Dieu. Ainsi le cerveau aiant certains mouvemens indépendament de la volonté, il faut aussi que l'ame ait cer-

Digitized by Google

Sect. V.

taines pensées actuelles indépendemment de la volonté.

Néanmoins il faut bien que la volonté ait encore conservé un certain empire sur le corps & en particulier sur le cerveau, dont les ébranlemens sont le principe des autres mouvemens corporels : sans cela l'homme ne penseroit jamais à ce à quoi il voudroit penser; sa réflexion seroit toujours nécessité ou même involontaire, & nous serions en tout temps comme nous sommes dans l'enfance ou dans le sommeil.

Il faut donc reconnoître 1. que la volonté maintenant réfléchit sur certaines choses lorsqu'elle le veut, & qu'aussi-tôt en conséquence de cette volonté certains mouvemens se font dans le cerveau, afin que le corps agisse de concert avec l'esprit.

2. Qu'il arrive aussi que certains mouvemens s'élevent dans le cerveau indépendemment de la volonté, & qu'en conséquence il se forme dans l'ame certaines pensées actuelles, certaines impressions : or ces mouvemens du cerveau viennent tantôt à l'occasion de certaines impressions des sens, tantôt sans aucune impression extérieure, par le seul mouvement des esprits animaux, ce qu'on appelle imagination.

3. L'autorité de l'Ecriture & celle de la Tradition ne nous permettent pas de douter que le Démon n'ait sur ce point une certaine puissance, & qu'en excitant certains mouvemens dans le cerveau, il ne soit cause que notre pensée se porte sur certains objets; que nos réflexions les plus saintes soient traversées par des distractions, & que notre esprit soit occupé de pensées non-seulement inutiles, mais même pernicieuses. Il paroît même que c'est à cause de cet empire du Démon que le corps & l'imagination de l'homme sont exposés à des inconvéniens si tristes & si horribles, dont les animaux paroissent exemts, quoiqu'ils soient sujets aux mêmes impressions que nous.

Il sera nécessaire de retoucher cette matiere dans la suite.

Proposition VII.

C'est par le défaut de réflexion que les hommes ne connoissent point Dieu, quoiqu'ils naissent tous avec l'idée innée.

Que les hommes naissent avec une connoissance de Dieu inée, c'est un point qui est prouvé d'une maniere fort claire; il suffit même pour le montrer, de rappeller ce qui a été dit dans la troisiéme section, que l'homme ne connoîtroit point les êtres finis, s'il ne connoissoit l'être infini.

Si donc tous les hommes ont une connoissance innée de la Divinité, comment se peut il faire qu'actuellement tant de personnes ne connoissent point Dieu, sinon parce qu'elles ne réfléchissent point sur cette connoissance, & que ne pensant point qu'ils connoissent Dieu, ils sont réellement comme s'ils ne le connoissoient point ? L'homme dans l'état d'innocence connoissoit Dieu, mais il connoissoit de plus que toutes ses connoissances se réunissent dans celle de cet être infini; il en voioit la proportion & l'enchaînement; & son intelligence étant ainsi réunie, étoit parfaitement dans l'ordre; au lieu que maintenant, quoique l'homme ait l'idée de Dieu, quoique ce soit en lui & par lui qu'il connoisse les êtres du monde, toutefois il semble que Dieu soit l'objet qu'il apperçoive le moins. A tout moment il est obligé de faire des réflexions sur l'infini, sur la verité, sur l'ordre immuable, sur la bonté & la perfection éternelle; ce sont-là les perfections de Dieu, mais l'homme qui fait ces réflexions, n'y pense point. Au reste ces connoissances sur l'infini, sur la verité, sur l'ordre, sont de précieux morceaux de cet admirable

édifice

édifice qui étoit élevé dans son cœur, lorsqu'il étoit dans l'innocence; mais lorsqu'il manque à réunir toutes ses connoissances, à les placer dans l'être à qui elles conviennent, à les considérer comme perfections d'un être infini qui renferme tout, ces connoissances ne sont que des pieces détachées, des débris de cet édifice spirituel qui est tombé en ruine, des restes de noblesse & de grandeur dans un être qui s'est dégradé, & qui est tombé dans le desordre & dans les tenebres. CH. I.

PROPOSITION VIII.

C'est dans le même défaut que plusieurs déréglemens de l'homme prennent leur source.

1. L'ignorance des devoirs; il est certain que les hommes portent encore dans leur cœur les principes de la loi naturelle écrits en caracteres ineffaçables, & qu'il reste encore en eux certains traits de l'image de Dieu; cependant ils ne connoissent point leurs devoirs, ils ne sont point éclairez sur la loi naturelle : pourquoi ? Si non, parce que leurs yeux malades n'apperçoivent pas les objets mêmes qui les touchent de si près; qu'ils ne lisent pas ce qui est gravé dans leur propre cœur, c'est-à-dire que le défaut de connoissance refléchie est la cause de cette ignorance.

2. L'inadvertance : on manque à penser aux choses mêmes qui nous sont les plus connues, & l'on prend certains partis, faute d'avoir fait reflexion sur des points qu'on n'ignoroit pas : voila encore un défaut qui vient de la même source. Il est vrai que l'homme dans l'état d'innocence pouvoit manquer de penser à certaines choses, parce qu'il ne pouvoit pas au même instant penser à tout; mais c'étoit toujours une inadvertance & une distraction de commande; parce que la reflexion étoit pleinement soumise à la volonté, au lieu qu'à present il y a même des inadvertances que la volonté ne cause point.

3. L'erreur : ce qui a été dit dans la section precedente, montre bien qu'on ne tomberoit point dans l'erreur, si l'on voioit tout : ainsi l'on ne peut pas douter que le défaut de reflexion ne contribue encore beaucoup à nous jetter dans ce malheur.

Il est aisé de comprendre par-là combien ce défaut de reflexion a de part dans nos déreglemens : car la volonté & l'entendement marchent de pair, & il n'y a point d'amour mauvais qu'il n'y ait aussi de jugement faux, comme le dit S. Thomas.

Il est donc vrai que la privation des connoissances directes & refléchies est une des sources les plus fecondes de nos déreglemens, & la privation de ces deux connoissances doit être renfermée sous le nom general d'ignorance; elle appartient à la playe de l'entendement, playe très-profonde que le peché originel nous a causée, & que les pechez actuels augmentent de plus en plus.

On peu tirer de ceci de nouvelles preuves de la prémotion physique, ou plutôt appliquer toutes les preuves déja alléguées, pour montrer combien l'homme dans notre état a besoin de la prémotion, tant pour les connoissances directes, que pour les connoissances refléchies.

PREUVE.

Avec le moins tout seul on ne réussit pas à produire le plus. L'ignorance est la diminution, c'est la privation tant de nos connnoissances directes, que de nos connoissances refléchies : ainsi l'homme avec l'ignorance, dans laquelle il est tombé par le peché, ne formera point seul ses connoissances : donc il faut que ce soit Dieu qui les forme en lui. Si Dieu les formes en lui, il les forme, comme on l'a montré ailleurs, par une opéra-

Digitized by Google

Sect. V. tion efficace & prédéterminante.

L'homme donc dans cet état-ci a besoin d'une telle opération de Dieu pour remedier à la plaie de l'ignorance. Il en a besoin pour acquerir les connoissances tant directes que refléchies, qui contribuent à la conversion du cœur & à la persévérance dans la justice. Par exemple, lorsqu'un Predicateur nous exhorte par ses discours à rentrer en nous-mêmes & à faire de sérieuses réflexions, ses discours, si pathétiques qu'ils soient, deviendront infructueux & inutiles, si Dieu ne nous fait operer par lui-même ces saintes reflexions: il est vrai qu'un homme qui entend un tel discours, a toujours quelque pensée, & fait toujours quelque réflexion bonne ou mauvaise sur ce qu'il entend: que tantôt il pense à la beauté & à l'art du discours qu'il entend, ou à ses défauts; tantôt au profit qu'il en doit tirer: la prémotion physique a part dans toutes ces pensées, de quelque genre qu'elles soient; mais elle y a part bien differemment, comme on le montrera ailleurs. Pour les pensées mauvaises, Dieu ne nous les donne point en son nom: & il n'agit en nous que comme une cause déterminée par les causes occasionnelles; au lieu que pour les saintes pensées, c'est au nom de Dieu même qu'elles nous sont données; & quoiqu'il y ait quelque cause qui excite la misericorde de Dieu à les donner, comme les prieres des Saints, c'est toujours la misericorde de Dieu qui est la cause primitive qui fait que ces faveurs nous sont accordées.

Secondement: que l'homme qui prétend seul former ces pensées, ou qui croit n'avoir besoin pour les former que d'une operation concomitante & versatile, nous dise au moins comment les saintes pensées se forment dans son esprit; de quel biais il a tourné son ame pour se donner celle-ci, comment il l'a maniée & façonnée; de quels instrumens il s'est servi, de quelles forces; d'où il a fait éclorre ce bon mouvement; qu'il m'en raconte l'origine, la fabrique, la tenue; qu'il m'en développe nettement la nature; qu'il me dise comment il s'est fait qu'il a du goût pour la vertu, lui qui n'en avoit eu jusqu'à ce moment que pour le vice; comment une si étonnante pensée est venue dans son esprit, à lui qui n'avoit rien pensé de semblable. Si l'a formée tout seul, il doit savoir comment; s'il l'a formée avec un secours versatile, souple, pliant, il le doit savoir aussi; pour mettre en œuvre des instrumens, pour se servir d'un secours qui attend qu'on le détermine, il faut savoir & ce que l'on fait, & comme on le fait: où est l'artisan qui l'ignore? Mais s'il n'agit que parce qu'une main supérieure le fait agir, il est dispensé de savoir tout ce détail.

Enfin si l'homme a la vertu de former seul ses connoissances, ou s'il a la vertu de les former avec un concours toujours present & disposé, je ne voi point ce qui l'arrête: pourquoi ne se réforme-t-il pas dans un moment; pourquoi ne se rétablit-il pas dans la perfection de l'état d'innocence, dont il est déchu; & pourquoi auroit-il besoin du medecin celeste pour le guérir, & du soleil de justice pour l'éclairer au milieu des ombres de la mort qui l'environnent?

CHAPITRE II.

De la Concupiscence.

CEtte matiere encore plus importante que la précédente est neanmoins beaucoup plus obscure. Qu'est-ce que la concupiscence dans l'ame; quelles sont les parties, pour ainsi dire, qui la composent; quelle est son impression pour nous séduire, son regne, sa décadence? Il faudroit developper toutes ces choses pour connoître la profondeur de notre playe,

Digitized by Google

plaie, & l'efficace du remede qui la guérit: mais comment pénétrer des vérités si profondes ? Tâchons seulement d'y trouver quelque jour par certains raisonnemens que S. Augustin nous a laissés. Cette matiere est trop longue pour être traitée sous un seul titre.

ARTICLE I.

De la Concupiscence en général.

PROPOSITION I.

La concupiscence qui est en nous, est la peine du peché originel; l'homme en étoit exemt dans l'état d'innocence. Saint Augustin prouve cette vérité dans plusieurs de ses livres, & il est bon de rapporter quelques-unes de ses raisons: elles pourront servir dans la suite à éclaircir la matiere.

1. Dans le 4. livre contre Julien, ch. 2. p. 590. il dit que la concupiscence, telle que nous l'éprouvons, *sine dubitatione malum est, quia non ei consentire bonum est. Quid enim mali faceret qui bonæ concupiscentiæ consentiret ?* Et plus haut p. 587. *Cur enim non potius malum vocetur quod fateris esse frenandum ? Cur, quæso, frenandum, nisi ne noceat; nisi ne ad illicita quæ desiderat, relaxetur ? donec eo veniamus, ubi nec habeatur. Non igitur quid boni de concupiscentia carnis fiat, sed ipsa quid mali faciat cogitandum est. Nam pudicitia conjugalis inhiantem concupiscentiam sive de illicito, sive de licito percipere voluptatem, frenat ab illicito, permittit ad licitum; hoc est bonum, non tamen ejus, sed bene utentis bonum est. Quod autem ipsa concupiscentia facit, sive ad licitum sive ad illicitum indifferenter ardescere, utique malum est.* Et dans le 5. livre contre Jul. ch. 7. p. 645. *Quam tu cum bonam naturaliter dicis, astute illi semper consentiendum esse decernis; ne renisu improbo repugnetur naturali bono... Bonum est quod naturaliter libet. Si ergo adsunt, voluptatibus perfruatur; si autem non adsunt, ipsis earum cogitationibus, sicut Epicuro visum est, oblectetur, & erit sine peccato, nec se ullo fraudabit bono: nec cujusquam doctrinæ opinionibus resistat naturalibus motibus, sed, sicut ait Hortensius, tunc obsequatur naturæ, cùm sine magistro senserit quid naturæ desideret. Non enim potest quæ bona est, desiderare quod malum est, aut negandum est bonæ aliquod bonum. Fiat itaque totum quod desiderat libido bona, ne ipse sit malus qui resistit bono.* C'est-à-dire, en un mot que la concupiscence n'étoit point dans l'homme innocent, parce que la concupiscence est un mal; & S. Augustin prouve que la concupiscence est un mal, parce que c'est un peché de consentir à la concupiscence, & que si elle n'étoit pas un mal, il seroit permis de consentir à ses mouvemens.

CHAP. II. ART. I.

2. S. Augustin prouve la même chose, parce que tous les Saints travaillent à la combattre & à la diminuer en eux-mêmes par les mortifications & par la pénitence.

S. Augustin livre 6. contre Julien, ch. 15. p. 687. *Nihil-ne mali castigat, domat, vincit, opprimit in templo Dei, etiam livore & pædore ipsius templi Dei? Nonne attendis, nonne perspicis, quia tam vehementer corpus suum persequens, si nihil ibi persequitur quod displicet Deo, frustra persequendo templum ejus, facit magnam injuriam Deo ?*

S. Augustin traite d'une maniere admirable en plusieurs endroits ce combat des Saints contre la concupiscence: dans l'ouvrage imparfait contre Jul. liv. 3. n. 56. p. 1077. *Hoc quod omnes sobrii malum sentiunt, malum judicant, ebrius Pelagiano dogmate asseris bonum. Mirabili enim facundia potes, eam quam sancti accusant gemitibus, tu laudibus ornare libidinem;*

&

& talem prorsùs, qualis & nunc est, se scilicet nolentibus ingerentem, & ad certamen provocantem corda castorum, tanquàm formosum & amœnum lignum, etiamsi nemo ibi peccasset, inter Paradisi nemora collocare. Erubesce, beatitudo Pelagianorum, & vide quo fugias, quia casti te fugiunt.

3. Non seulement S. Augustin prouve que la concupiscence est un mal, dont l'homme innocent étoit exemt, parce que les Saints & ceux qui suivent les lumieres de l'esprit, combattent contre la concupiscence; mais de plus parce que la concupiscence combat contre l'esprit.

C'est un argument que S. Augustin met souvent en œuvre: livre 5. contre Jul. ch. 7. pag. 643. *Adhuc non evigilas, ut intelligas nostram naturam non esse, sed vitium, contra quod virtute pugnamus? Neque enim bono bonum, sed bono utique malum vincimus. Considera cum quo vincat, & cum quo vincatur. Quando enim libido vincit, vincit & diabolus; quando libido vincitur, & diabolus vincitur: quem ergo vincit libido, & à quo vincitur, hostis ejus est; cum quo autem vincit & vincitur, auctor ejus est.* C'est-à dire que le démon est auteur de la concupiscence.

Après ce premier raisonnement S. Augustin en ajoute immédiatement un second, qui mérite beaucoup d'attention: *Rogo te, oculos aperi, & cerne quæ aperta sunt. Nulla pugna est sine malo: quando enim pugnatur, aut bonum pugnat & malum; aut malum & malum; aut si duo bona inter se pugnant, ipsa pugna est magnum malum.* Ce combat mutuel de la chair contre l'esprit, & de l'esprit contre la chair, est un des plus puissans argumens & des plus souvent traitez par S. Augustin, pour montrer que la concupiscence est un mal dans l'homme qui est composé de corps & d'esprit: au lieu que, selon S. Augustin, la concupiscence n'est point un mal dans les animaux, parce qu'il ne peut y avoir en eux de combat entre la chair & l'esprit.

4. La concupiscence est une plaie, puisque le mariage est maintenant un remede, & qu'on ne destine un remede que pour une maladie.

S. Augustin traite cet argument dans le liv. 3. contre Julien, ch. 21. p. 572. où après avoir expliqué cette matiere, il ajoute encore quelque chose sur les combats glorieux que les vierges saintes livrent à la concupiscence; combats, dans lesquels on ne se laisse point surmonter par le mal, mais on surmonte le mal par le bien: d'où S. Augustin conclut d'une maniere très belle & très-éloquente, que Julien a tort de louer la concupiscence comme un bien, puisqu'il est obligé de la surmonter & de la combattre comme un mal; & qu'il auroit tort même s'il se retranchoit à dire que ce n'est ni un bien ni un mal. *Si enim malum est, cur laudat? Si bonum est, cur expugnat? Si autem nec bonum, nec malum est, ut quid laudat? ut quid expugnat?*

5. S. Augustin liv. 2. *de Nuptiis & Concup.* chap. 55. Si la concupiscence étoit dans l'homme innocent, ou il l'auroit assouvie toutes les fois qu'il auroit été tenté de le faire, ou il ne l'auroit point assouvie: s'il l'eût toujours assouvie, il seroit tombé dans des inconvéniens horribles, que ce saint Docteur raporte; s'il ne l'eût point assouvie, il n'auroit point joüi de la paix & du bonheur convenable à cet état.

6. Si la concupiscence eût été dans Adam, il n'auroit pas réussi à faire en lui-même tout ce qu'il auroit voulu.

Si vous placez la concupiscence dans le Paradis terrestre, disoit S. Augustin en parlant à Julien liv. 6. de l'Ouvrage imparfait n. 8. pag. 1298. *Non vides al hoc*

Digitized by Google

hoc te compelli, ut dicas nec tunc fuisse in illis primis hominibus efficacem liberam voluntatem? Si enim & tunc caro concupiscebat adversùs spiritum, non ea quæ volebant utique faciebant: sed quoniam per liberum arbitrium, quod tunc integerrimas vires habuit, ea faciebant procul dubio quæ volebant: id est, Divinæ Legi non soltùm nulla impossibilitate, verùm etiam nullâ difficultate serviebant: tuæ ibi susceptæ non fuit, quâ caro concupiscit adversùs spiritum, per quam fit ut homines jam etiam per fidem conversi ad Deum, jam baptizati, sanctificati, in libertatem vocati, non faciant in exstinguendâ vitiosa delectatione, quæ volunt.

7. Ce Pere dans le livre 1. au Pape Boniface ch. 16. page 425. propose encore une autre preuve de la même verité. La concupiscence, dit-il, est toujours accompagnée d'une certaine honte; & la nature, en nous inspirant des sentimens de pudeur, nous aprend que la concupiscence est un défaut que le peché a introduit dans la nature: *Itaque suâ culpâ sibi accidens malum, natura humana permittatur agnoscere, ne cogatur aut quod est impudentissimum, de his suis motibus non erubescere, aut quod est ingratissimum, de sui creatoris operibus erubescere.*

Ce saint Docteur traite la même preuve en plusieurs endroits, mais sur tout dans le livre 4. de l'Ouvrage imparfait n. 37. où il répond sur ce point à quelques objections qu'il seroit trop long d'expliquer.

8. Si la concupiscence est un bien, une petite concupiscence est un petit bien, & une grande concupiscence est un grand bien.

Si concupiscentia carnis bonum est, profecto & modica bonum est modicum, & immodica bonum est immodicum: sed modicâ uti, hoc est, ut dicis, bono bene uti: immodicâ verò uti, hoc est, ut dicis, bono male uti: sicut vinum procul dubio bonum est; omnis enim creatura Dei bona est: & qui modico vino utitur, bono bene utitur; qui verò immodico vino utitur, bono male utitur. Sed Joannes nunquam diceret, vinum à Patre non esse, sicut concupiscentiam carnis dixit à Patre non esse. Non igitur invenis, quæ concupiscentia carnis non sit à Patre: quia & immodica bonum est apud te; & ille potiùs non est bonus, qui bono immodico utitur, id est, qui bono male utitur. Quid ergo lubitas breviter aperteque dicere ..quod dixit Joannes falsum esse: Concupiscentia carnis non est à Patre, à quo sunt omnia naturalia bona. CHAP. IX.

Ce raisonnement est de S. Augustin dans l'Ouvrage imparfait contre Julien, livre 4. n. 21. p. 1145. & ce raisonnement consiste à dire que si la concupiscence étoit un bien, une petite concupiscence seroit un petit bien, & une grande concupiscence seroit un grand bien: tout le mal seroit du côté de l'homme, s'il n'use pas, comme il faut, de la concupiscence: mais n'est-ce point une absurdité énorme de dire qu'une grande concupiscence seroit un grand bien? S. Augustin, dans le même livre, n. 41. p. 1156. dit encore quelque chose d'approchant de ceci: *Excessus proinde libidinis in peccato est, sed etiam impulsus in vitio.*

9. La concupiscence nous attire au peché, elle est la cause des tentations intérieures: or dans l'état d'innocence il n'y avoit point de tentations interieures: si Dieu avoit mis dans la nature de l'homme des tentations, Dieu même nous auroit tentez; car Dieu nous parle par les impressions qu'il met en nous en son nom.

Sur ce que Julien répondoit que la concupiscence, dont parle saint Jean, & qu'il ne dit ne point venir de Dieu, étoit le

Sect. V. le péché de luxure, & non point la concupiscence qui nous y porte ; que le péché de luxure est un mal, mais que la concupiscence est un bien, S. Augustin le réfute liv. 4. de l'ouvrage imparfait, n. 22. p. 1146. *Quasi posset esse luxuria quam vituperas, nisi consentiatur concupiscentia carnis quam vituperandam esse non putas, & bonum appellando insuper laudas. Quid est autem insanius quàm luxuriam malum, & concupiscentiam luxuriæ bonum dicere? & putare Apostolum Christi, nomine concupiscentiæ carnis, non ipsam concupiscentiam carnis, sed potiùs accusasse luxuriam, quæ omnino nulla est, nisi cùm quisque concupiscentiâ carnis illitur, trahitur, possidetur? Nunquàm efficies, ut luxuria sit malum, & concupiscere quæ ad luxuriam pertinent, non sit malum, etiamsi tali concupiscentiæ non consentiatur.*

L'auteur du livre intitulé, *Hypognosticon*, fait aussi sur cela un raisonnement très clair, très précis, & très convainquant. Il faut le rapporter tout entier ; il se trouve dans le 4. livre, chap. 8. *Stulti aliquando iam sapite, & nolite de tanto malo gloriari, neque mendaces esse adversus veritatem, quæ per os sanctorum suorum laudabilem dilectamque vestram concupiscentiam malam, & libidinem punit immundam ; ex his enim diversæ tentationes oriuntur, quibus per momenta cùm Deo placere contendimus, præpedimur, ut ait Apostolus Jacobus :* Nemo, cùm tentatur ; dicat, quoniam à Deo tentatur ; Deus enim intentator malorum est, ipsè autem neminem tentat : unusquisque verò tentatur à concupiscentiâ suâ abstractus & illectus. Dein concupiscentia, cùm conceperit, parit peccatum : peccatum vero cùm consummatum fuerit generat mortem. *Videte delectam vestram semine laudum vestrarum concipientem dolorem, parturientem peccatum, generantem mortem, cujusdam auctorem Deum esse prædicatis, sine dubio arguitis tantum Apostolum, & Deum esse malorum dicitis tentatorem : quia ipse creavit, secundum vos, unde tententur homines, abstrahantur & illiciantur, ac per hoc ipse, unde pereant, fecit.*

10. Dans la concupiscence, telle qu'elle est en nous, il y a une difformité ; car il est contre l'ordre que l'inférieur se révolte contre le supérieur : or la concupiscence fait révolter le corps contre l'esprit ; dès-là que ces deux substances sont unies ensemble, la nature demande que l'esprit commande, & que le corps obéisse toujours : la concupiscence telle qu'elle est en nous trouble cet ordre.

Ecoutons S. Augustin liv. 4. de l'Ouvrage imparfait, n. 33. p. 1151. *Homo es enim, qui potiùs inverecundiâ quam facundiâ persuadere conaris ; quod deformitas vel nulla, vel parva sit, ut cùm subjecta esse caro spiritui debeat, adversus spiritum concupiscat.*

Le même Pere dans le l. 6. contre Jul. p. 698. c. 19. *Neque enim nulla est iniquitas, cùm in uno homine vel superiora inferioribus turpiter serviunt, vel inferiora superioribus contumaciter reluctantur, etiamsi vincere non sinantur. Hanc iniquitatem si homo ab homine, altero forinsecùs adversante pateretur, quia in illo non esset, sine illo utique puniretur, quia vero in illo est, aut cum illo punietur, aut illo ab ejus reatu liberato, sic in certamine adversus spiritum perseverat, ut hominem jam non reum ad nulla post mortem tormenta transimittat, non alienet à regno Dei, nulla damnatione faciat detineri, neque ut ea penitus careamus, velut aliena natura sejungatur à nobis, sed quia nostræ naturæ languor est sanetur in nobis.* Ce que dit S. Augustin dans ce passage peut causer des difficultés ; mais ce que nous ajouterons dans l'art. 3. en don-

Digitized by Google

ce que nous ajouterons dans l'article 3. en donnera l'explication. On peut voir aussi l. 2. contre Julien pag. 534. c. 5.

Voilà une partie des raisonnemens, par lesquels S. Augustin montre que la concupiscence n'étoit point dans l'état d'innocence, d'où il conclut que puisque les hommes naissent tous maintenant avec cette plaie il faut bien qu'ils naissent coupables du péché originel.

PROPOSITION II.

La concupiscence est une pente générale vers toutes sortes de pechez.

C'est ainsi qu'il faut prendre ce mot, lorsqu'on parle de la concupiscence, comme d'une plaie du péché originel, & ne l'a point restrainte à un vice particulier. S. Augustin est clair sur cette notion : l. 14. c. 15. de la Cité de Dieu. *Cùm hoc sit generale vocabulum omnis cupiditatis.... Est igitur libido ulciscendi, quæ ira dicitur : est libido habendi pecuniam, quæ avaritia ; est libido quomodocunque vincendi, quæ pervicacia ; est libido gloriandi, quæ jactantia nominatur.* Quoique ce mot pris dans une signification plus particuliere, marque, comme le dit ce Pere, la passion pour les plaisirs les plus grossiers, S. Augustin *Lib. de Spiritu & Littera cap.* 4. dit que le précepte *Non concupisces* est un précepte général, & que celui qui l'accomplira pleinement, sera éxemt de tout péché : *Neque enim ullum peccatum nisi concupiscendo committitur* ; il dit la même chose dans le l. *de perfect. justitiæ cap.* 5. *pag.* 171. où il ajoute que ces paroles (*non concupisces*) sont une défense générale comme celle-ci (*Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde*) sont un commandement général, qui renferme la Loi & les Prophetes.

PROPOSITION III.

La concupiscence est une plaie de l'ame, c'est ce que marque S. Augustin *Lib. de Perfect. Just. cap.* 8. pag. 175. *Non enim caro sine anima concupiscit, quamvis caro concupiscere dicatur, quia carnaliter anima concupiscit.* On peut voir la même chose liv. 6. contre Julien, ch. 14. p. 685.

Comme la concupiscence est une plaie de l'homme, il faut reconnoître que le corps & l'ame y sont interessez : le corps a ses mouvemens dans la concupiscence, & l'ame a aussi les siens : les mouvemens du corps & des esprits animaux dans le cerveau sont des causes ocasionnelles des mouvemens qui sont imprimez à l'ame, en sorte que le cerveau aiant certains mouvemens qui s'élevent & qui continuent même quelquefois indépendemment de l'esprit, l'ame est forcée de sentir en elle des impressions même contre sa volonté. Nous ne parlerons maintenant de la concupiscence que par rapport aux impressions spirituelles.

PROPOSITION IV.

La concupiscence étant une plaie de l'ame ; il faut qu'elle consiste ou dans l'entendement, ou dans la volonté. Nous venons d'examiner la plaie de l'esprit, qui est l'ignorance : considérons maintenant celle de la volonté. Dans la volonté j'y trouve deux choses, l'amour (amour soit déliberé, soit indéliberé) & le sentiment qui apartient à l'amour. Considérons ces deux choses dans l'homme tombé : rien n'est plus important que cette considération, pour connoître d'un côté le besoin de la grace dans l'état present, & pour découvrir d'un autre côté la difference des secours accordez dans l'état d'innocence & dans l'état de la nature tombée.

PROPOSITION V.

L'homme dans l'état d'innocence étoit capable de sentir : par conséquent cette qualité n'est point une peine & un déréglement dans l'homme. S. Augustin est formel sur cette verité, liv. 5. contre Julien,

Sect. IV. lien, chap. 15. pag. 655. Julien reprochoit à S. Augustin de croire comme Apollinaire, que Jesus-Christ comme homme n'étoit point capable de sentir, parce qu'il avoit dit, qu'il n'avoit point de concupiscence non plus que l'homme dans l'état d'innocence. S. Augustin répond : *Aliud est sensus carnis, sine quo nullus fuit, aut est, aut erit in corpore vivens homo: & aliud est concupiscentia quâ caro concupiscit adversus spiritum, sine qua fuit ante peccatum primus homo, qualem nobis exhibuit humanam naturam Christus homo.* Afin d'entrer pleinement dans la pensée de S. Augustin, il faut voir ce que S. Augustin entendoit par ce mot. Voici ce qu'il en dit dans le liv. 6. contre Julien, ch 18. p. 693. *Sensus est igitur non ipsa concupiscentia sed ille potius quo nos eam majorem minoremve habere sentimus: sicut in corporis passionibus non sic sus est dolor, sed ille sensus est quo nos morbum habere sentimus.* Il est évident que ce Pere distingue fort entre sentir quelque impression spirituelle & cette impression même : & sur cela il faut remarquer, que quoique tout homme ait des sens capables de sentir toutes sortes d'impressions, néanmoins on ne doit point conclurre de là que l'homme innocent ait eu toutes sortes d'impressions & toutes les sensations que nous avons maintenant : il avoit, par exemple, des sens capables de sentir de la douleur, & néanmoins il n'avoit point de douleur.

PROPOSITION VI.

L'homme dans l'état d'innocence avoit des sensations ; ainsi la concupiscence ne consiste pas précisément en ce que l'homme a des sensations.

S. Augustin liv. 4. n. 49. de l'ouvrage imparf. pag. 1162. Jesus-Christ, dit-il, aussi bien qu'Adam, n'avoit point la concupiscence, & néanmoins Jesus-Christ avoit des sensations. *Nos autem illum & pulchra ac deformia per oculos sensisse dicimus, & suave olentia & grave olentia sensisse per nares, & sensu aurium percepisse canora & absurda, & in dulcibus amara discrevisse gustando, & aspera ac lenia, dura ac mollia, frigida & callida dijudicasse tangendo, & quidquid aliud corporis sensu sentiri & percipi potest, sentire ac percipere potuisse.* Et de là S. Augustin montre à Julien qu'il doit *libidines discernere à sensibus, ne tanto quisque videatur sensu esse vivacior, quanto fuerit libidine ardentior, & tanto Christus atsisse credatur libidinibus acrioribus, quanto viguit purioribus sensibus.* S. Augustin traite la même matiere dans le 4. livre contre Julien, chap. 14. & dans le livre 4. de l'ouvrage imparfait n. 29. n. 48. n. 69. où ce saint Docteur explique cette différence qu'il y a entre les sens & la concupiscence : *Sensu itaque carnis qui tactus vocatur, aspera & lenia differenter ut cætera sentiuntur: concupiscentia vero carnis indifferenter illicita & licita cupiuntur, quæ non concupiscendo, sed intelligendo dijudicantur, nec ab illicitis abstinetur, nisi concupiscentia resistatur.*

Pour peu qu'on réfléchisse sur la nature de l'homme, & sur l'union qui est entre le corps & l'ame, on trouve qu'il n'est point de moien plus naturel & plus proportionné pour conserver cette union merveilleuse que les sensations ; c'est une voie abregée pour avertir l'ame des besoins du corps & des remedes qu'elle y peut apporter. S'il eût fallu, pour nous nourrir, faire un examen raisonné de tous les raports qu'il y a entre les parties insensibles des alimens & celles de l'estomach & du sang ; s'il eût fallu, pour remuer les machoires, faire une discussion méchanique de toutes les forces & de tous les ressorts qui doivent contribuer à cette action ; la vie de l'homme eût été toute

toute occupée de ces actions animales, & à peine lui seroit-il resté quelque intervalle pour penser à Dieu. Encore ne conçoit-on point que l'esprit de l'homme, aussi borné qu'il l'est, eût pû entrer dans ce détail immense, & par cette multitude innombrable de raisonnemens sur une infinité de parties insensibles, parvenir jusqu'à faire un seul mouvement du corps. Une sensation nous tire d'embarras sur le champ : il n'y a point à disputer s'il faut manger de la terre, on n'en peut point manger, le goût en est la preuve décisive.

Il y a d'ailleurs une harmonie si belle & si étonnante, une correspondance si juste, des rapports si suivis entre nos sensations & les mouvemens de notre corps, qu'on ne peut s'empêcher de reconnoître l'ouvrage de Dieu à tant de caracteres de sagesse qui s'y font appercevoir.

Enfin nos sensations sont des modifications réelles de notre ame. Je trouve que dans la sensation de la lumiere, de la chaleur, du son, il y a des degrez d'être qui sont naturellement bons, qui sont l'ouvrage de Dieu, & qui par conséquent ne me paroissent pas plus incompatibles avec l'état d'innocence qu'avec le notre.

Plus je fais réflexion sur ces raisons, aussi bien que sur l'autorité de S. Augustin qui vient d'être citée, moins je puis entrer dans le sentiment de ceux qui pour se garantir de certaines difficultez dont nous allons parler, s'imagineroient peut-être que l'homme dans l'état d'innocence n'auroit point eu de sensations, comme nous en avons dans l'état present.

ARTICLE II.

Des plaisirs sensibles.

LEs sensations de l'homme auroient-elles donc été semblables aux nôtres en toutes choses ? Et si elles l'avoient été, n'auroit-ce point été de véritables tentations ? Quand on approfondit cette matiere on découvre sans peine les opinions qu'il faut éviter, mais non pas un dénouement sensible qu'on doive suivre, & qui contente sur toutes les difficultez. Voici des raisons & des autoritez qui les forment, ces difficultez. CHAP. II. ART. II.

I.

1. Il est impossible que Dieu nous tente. Tenter, c'est porter au péché, & rien n'est plus éloigné d'un être infiniment saint : Dieu se démentiroit & se contrediroit lui-même, si d'un côté il nous portoit à faire une chose, & si d'un autre côté il nous le défendoit. Cette vérité n'a pas besoin de preuve ; on peut la poser comme un axiome.

Dieu nous tenteroit, si de lui-même il mettoit en nous des impressions intérieures qui fussent des tentations. Si Dieu me disoit de blasphémer ou de mentir, ce seroit me tenter. De même aussi, si Dieu, qui m'a créé, avoit mis dans le fond de mon ame des penchans vers le mal & des tentations intérieures, certainement ce seroit aussi me tenter ; car c'est tenter que de donner des tentations. Or tout ce qui est dans la nature, est un don de Dieu ; & l'on doit regarder comme l'ouvrage de Dieu, ce qu'on trouve dans une créature antérieurement au péché. Il est donc impossible que dans l'homme innocent il y eût des tentations intérieures qui excitassent sa volonté au péché, parce que ce seroit Dieu même (ce qui est horrible à penser) qui auroit tenté l'homme.

Si l'homme innocent avoit eu des plaisirs sensibles tels que nous avons, ce seroit Dieu qui les auroit mis en lui en son propre nom. Ils appartiendroient à la nature même de l'homme, dont Dieu est l'auteur.

Les plaisirs sensibles tels que nous les avons, nous tentent ; personne ne peut

SECT. V.

douter que dans l'état où nous sommes, ces plaisirs ne nous portent à aimer les créatures pour elles-mêmes, pourquoi ne le feroient ils pas dans l'état d'innocence? Examinons la différence qu'il peut y avoir sur ce point entre l'état d'innocence & le notre.

Elle ne peut venir, cette différence, ou que du côté des plaisirs, ou que du côté de l'ame, qui empêchoit que ces plaisirs ne fussent des tentations. Ce qui pourroit empêcher que ces plaisirs ne fussent des tentations, c'est ou que la volonté étoit pleine de l'amour de Dieu qui contrebalançoit leur poids, ou que la volonté étoit assez forte pour assujettir ces plaisirs & pour se les soumettre, ou enfin que ces plaisirs n'excitoient Adam qu'à user des créatures, & non à les aimer. Discutons ces trois réponses.

I I.

On peut donc dire en premier lieu que les plaisirs sensibles ne tentoient point Adam, parce qu'il goûtoit Dieu, & que ce plaisir celeste contrebalançoit les plaisirs des sens : que ces deux sortes de plaisirs étoient dans son ame comme deux poids qui tiennent une balance en équilibre; & que ce qui a fait le desordre de l'homme, c'est que Dieu s'étant retiré de son ame à cause du péché, la balance s'est panchée vers les plaisirs des sens par le défaut de ces délectations intérieures qui contrebalançoient, avant le péché, l'inclination que nous avons pour les biens sensibles.

Mais cette explication ne résout nullement la difficulté. Selon cette explication les plaisirs célestes & les plaisirs sensibles étoient comme deux poids qui tiroient & faisoient effort chacun de leur côté ; l'un attiroit l'ame vers le ciel, & l'autre vers la terre. Or je demande si un plaisir qui attire l'ame vers la terre, n'est pas une tentation. Mais, dira-t'on, on lui oppose un plaisir céleste pour le contrebalancer ; il est vrai, le poids qui attire vers le ciel, empêche que la balance ne trébuche : mais fait-il que le plaisir sensible cesse de faire effort & de peser?

Si le plaisir céleste contrebalance le plaisir sensible, le plaisir sensible contrebalance à son tour le plaisir céleste : chacun de ces plaisirs a donc son attrait; chacun excite au consentement ; & le plaisir sensible excite à un mauvais consentement, il excite à un amour terrestre & charnel : ce plaisir est donc une tentation véritable, mais une tentation, à laquelle l'homme trouve dans son ame de quoi résister. Or non seulement il faut reconnoître qu'Adam pouvoit ne point succomber aux tentations, mais encore qu'il n'avoit aucunes tentations intérieures qui le portassent à succomber.

Avec quelle vraisemblance pourroit-on avancer qu'un plaisir n'est point tentation, parce qu'il est contrebalancé? Est-ce donc que dans l'état présent la délectation victorieuse de la Grace ne contrebalance pas & ne l'emporte pas au dessus de ces délectations honteuses & brutales? Et qui oseroit soutenir que ces mouvemens ne sont pas maintenant des tentations, & que l'homme qui a la charité dominante, est dans le même état qu'étoit Adam, par rapport à ces impressions sensibles? Certainement les Pélagiens auroient été contens de cet aveu : mais qu'on voie si S. Augustin en demeuroit là, lui qui demandoit pour l'état d'innocence une paix si pleine, & un ordre si parfait.

Si deux plaisirs sont aux prises l'un contre l'autre, si les plaisirs sensibles font effort d'un côté, & que les plaisirs spirituels contrebalancent & fassent effort d'un autre, voilà un combat, voilà la paix troublée, voilà un désordre : & comme dit S. Augustin dans l'endroit cité sur l'Article précédent, *Nulla pugna est sine malo :*

Digitized by Google

malo : quando enim pugnatur, aut bonum pugnat & malum, aut malum & malum: aut si duo bona inter se pugnant, ipsa pugna est magnum malum. Une telle réponse ne peut donc point avoir lieu, & il ne faut que comparer ce que nous avons aporté de S. Augustin dans l'article précedent, pour en découvrir la fausseté.

§ II.

Venons à la seconde. On pourroit en second lieu dire que les plaisirs sensibles ne tentoient point Adam, parce qu'il en étoit le maître absolu, qu'il les arrêtoit incontinent après qu'ils l'avoient averti, ou qu'il les faisoit perséverer dans son esprit, lorsqu'il le vouloit : que son malheur a été de se distraire volontairement de la presence de son Dieu, en laissant remplir la capacité de son esprit de la beauté & de la douceur espérée d'un fruit défendu.

J'avoue que dans l'état d'innocence tout étant dans l'ordre, le corps devoit obéir à l'esprit, qu'ainsi l'homme devoit être le maître d'interrompre ou de laisser continuer les plaisirs sensibles que Dieu donnoit à son ame, à l'occasion des mouvemens corporels; mais cet empire de l'ame sur les plaisirs sensibles ne suffit pas pour la question presente. Par là on prouvera seulement que l'ame étoit alors la maîtresse de faire cesser ces tentations, parce qu'elle l'étoit de faire cesser ces plaisirs : mais on ne prouvera pas que l'ame n'eût aucune tentation intérieure, & que ces plaisirs n'en fussent pas de véritables.

Selon cette explication, ces plaisirs avertissoient l'ame, & avant qu'elle eût décidé si elle les laisseroit continuer ou non, il faloit qu'elle sentît leur présence. Si respectueusement qu'ils se fissent sentir, ils le faisoient toujours; il faut donc toujours que ces plaisirs fussent dans l'ame, au moins pendant le premier moment, indépendemment de la volonté. Or dans ce premier moment ne tentoient-ils point Adam; ne le sollicitoient-ils pas à aimer les biens sensibles & à en jouir; & ne faisoient-ils pas d'effort sur lui à proportion de ce qu'ils se faisoient sentir? Il le faut bien. S'il n'y a de différence entre ces plaisirs & les notres, si non que ceux de l'état d'innocence auroient cessé d'être dans l'ame, si tôt que l'ame l'eût voulu, au lieu qu'il n'en est pas ainsi des notres : il faut donc convenir que dans le premier moment où ils commençoient à avertir l'ame, ils se trouvoient en elle indépendamment de la volonté, comme ils se trouvent en nous indépendemment de notre volonté; & que, comme dans notre état ils tentent dés le premier moment qu'ils commencent à naître dans l'ame, ils auroient tenté de même dans l'état d'innocence.

Prenons garde de mesurer cet état sur le notre, de nous imaginer que le premier homme a été ataqué comme nous le sommes; que la beauté, & la douceur apparente du fruit défendu a formé une espece d'invitation dans son ame qui l'a séduit, en lui faisant esperer un plus grand plaisir lorsqu'il goûteroit de ce fruit. Comprenons bien sur ce point & la pensée de Julien, & ce que lui répondoit S. Augustin. Voici les paroles de cet Hérétique raportées par S. Augustin liv. 1. de l'Ouvrage imparfait, n. 71. page 913. *Naturalem esse omnium sensuum voluptatem*, disoit-il, *testimonio universitatis docemus; hanc autem voluptatem & concupiscentiam ante peccatum in paradiso fuisse, res illa declarat, quia ad delictum via per concupiscentiam fuit, qua cùm pomi decore oculos incitasset, spem etiam jocundi irritavit saporis.* Mais de quel ton S. Aug. ne le releve-t-il pas? *Videant qui legunt, utrùm respondendum sit homini*

Sect. IV.

qui in tantam progreditur insaniam, ut eum fateatur malum esse peccatum, bonam esse dicat concupiscentiam peccatorum.... Ergone & in paradiso ante malesuadi venena serpentis, ante corruptam sermone sacrilego voluntatem, illiciti cibi libido jam fuit? Et quod intolerabilius dicitur, ad malum provocabat, & mala non fuit? Et videbant illi homines fructum ligni prohibiti, & concupiscebat (concupiscentia carnis:) sed ut non manducarent, concupiscentia spiritus carnis concupiscentiæ repugnebat: & vivebant in loco illo tanta beatitudinis, non habentes in se pacem mentis & corporis? Non usque adeo dementes estis ut ista credatis? Non usque adeo impudentes ut ista dicatis?

Si la douceur aparente de ce fruit, si sa beauté, si son attrait a excité l'homme innocent à en manger, qui peut douter qu'une telle invitation au mal qui se trouve dans l'ame antérieurement à l'action de la volonté, ne soit une tentation veritable? Et peut-on croire que la nature, ou plutôt Dieu qui en est l'auteur, donnât à Adam des attraits pour le mal comme pour le bien? Peut-on croire que ce qui excite au mal ne soit pas un mal lui-même? Peut on croire enfin que Dieu en soit l'auteur? Mais tandis que d'un côté ce plaisir si doux & si agréable poussoit l'homme innocent à manger du fruit défendu la charité qui étoit dans son cœur, ces plaisirs si purs & si spirituels que Dieu lui faisoit goûter, le pressoient d'un autre côté à demeurer fidele dans son devoir, & l'opposition de ces deux attraits qui partageoient cette ame, ou pour mieux dire, qui la déchiroient, n'est-elle pas un vrai combat? Où sont donc ces principes admirables de S. Augustin que nous venons d'aporter contre la concupiscence? Ne se réunissent-ils pas pour nous donner des pensées plus convenables d'une part à l'ordre & à la paix de l'homme innocent, & de l'autre plus dignes de la sagesse & de la sainteté de Dieu dans ses ouvrages?

IV.

Enfin on peut dire que ces plaisirs sensibles ne tentoient point Adam, parce qu'ils l'excitoient seulement à user des biens sensibles, & non point à en jouir, à les rechercher comme des moiens, & non à les aimer comme une fin.

Pour refuter cette explication, il faut rappeller ce qui a été dit sur l'amour des moiens & de la fin, dans la section précedente.

On peut encore y ajouter que, selon les principes de S. Augustin, trouver du plaisir dans ce qu'on aime, c'est l'aimer comme une fin: que dans l'amour du moien comme moien, il n'y a point de plaisir; & qu'on ne se porte à la recherche du moien que par l'amour & le plaisir de la fin. Pour aimer une chose comme moien; par exemple, pour aimer un remede qui rétablit la santé, il n'est pas necessaire que le remede nous fasse plaisir; il suffit de connoître que la santé est procurée par le remede. Comme donc il est constant que Dieu a voulu que l'homme n'aimât les biens sensibles que comme des moiens, il semble qu'il auroit dû ne lui donner que des connoissances actuelles & sensibles, pour lui faire apercevoir que tels objets sensibles étoient des moiens pour arriver à lui, & qu'il n'auroit point dû lui donner des plaisirs sensibles, parce que, pour aimer une chose comme un moien qui conduit à la vie, pour aimer un remede qui rend la santé, il n'est pas necessaire de trouver du plaisir dans le moien. Il auroit donc été inutile que Dieu eut donné des plaisirs sensibles à Adam: & de là on doit conclurre qu'il ne lui en auroit pas donné. Mais non-seulement ces plaisirs auroient été inutiles, ils auroient même été pernicieux. Tout ce qui est consideré comme aimable par lui-même,

S. Aug. lib. 83. quæst. q. 30. *Frui ergo dicimur ea re, de quâ capimus voluptatem animi ei quam referimus ad id unde voluptas capienda est: omnis usus quo aliquam aperversus est, quod etiam vitium vocamus carne, fruendis uti velle, atque uti fruendis frui, & rursus omnis ordinatio, quæ virtus etiam nominatur, recte fruendis, frui, & utendis uti.*

Digitized by Google

même, il ne faut point de raison ulterieure pour l'aimer : je l'aime, dit-on, parce qu'il me fait plaisir : or ces plaisirs sensibles auroient fait considerer les biens sensibles comme faisant plaisir ; ainsi il les auroient fait considerer comme aimables par eux-mêmes ; ces plaisirs auroient donc tenté l'homme innocent. Aprés cette discussion on ne peut guéres douter que cette matiere n'ait beaucoup de difficultez.

V.

2. On ne peut pas douter non plus que S Augustin ne les ait aperçuës ; il a été sur cette matiere, comme sur bien d'autres, beaucoup plus loin que les auteurs qui l'ont suivi, & l'on voit qu'aucune de ces difficultez ne lui a échapé, quoique par une admirable sublimité d'esprit, souvent il ne les ait marquées qu'en un mot.

Ecoutons le donc sur cette matiere, liv. 4. contre Julien ch. 14. p. 615. & suiv. D'abord il dit que la concupiscence consiste dans un penchant & dans une inclination pour les plaisirs terrestres, comme nous le marquerons plus au long dans la suite. Il ajoute qu'on peut rechercher les biens créez pour l'amour du Createur, mais non pas pour les biens créez mêmes, que ce n'est point concupiscence d'éviter les sensations incommodes & desagréables, comme l'amertume, la brûlure ; mais que ce l'est, de desirer les plaisirs sensibles. Il dit de plus que, comme il seroit impossible de manger sans dégoût & sans nausée des alimens insipides, & qu'il est bon d'éviter les dégoûts qui sont pernicieux à la santé, notre foiblesse a besoin non-seulement de nourriture, mais d'une nourriture qui ait du goût & de la saveur. Qu'au reste il n'est point d'homme tempérant qui ne desirât de ne point sentir ces sortes de plaisirs, & que les plaisirs qu'un homme tempérant desireroit de ne point sentir dans l'usage même légitime & necessaire des choses de la terre, il y a apparence que l'homme innocent ne les sentoit pas.

Voici ses paroles. *Quis autem mente sobrius non mallet, si fieri, sint ullâ mordaci voluptate carnali, vel arida sumere alimenta vel humida, sicut sumimus hæc aëria, quæ de circumfusis auris respiramus & spirando sorbemus & fundimus? Quod alimentum cùm ore & naribus sine cessatione sumamus, nec sapit, nec olet quidquam, nec tamen, sine illo, vel tantillo spatio temporis, sicut tam prolixè sine cibo & potu, possumus vivere; nec ejus indigentia sentitur nisi molestia, si ora nareſque claudantur, vel nutu voluntatis, quantum finit ipsa molestia; paulisper pulmonum inhibeamus officium, quibus velut follibus alternante motu vitales flatus haurimus & reddimus. Quanto esset felicius, si spatiosis quidem intervallis, sicut etiam nunc, vel quantumcumque spatiosioribus, sine ullâ saporis illecebrosa suavitate cibum perciperemus & potum, quo tantam molestiam vel perniciem pelleremus.* S. Augustin * ajoute qu'il y a lieu de croire que le premier homme a vécu de cette maniere dans le paradis terrestre: *Sicut in paradiso*

* Il y a apparence que c'est là le sens de S. Augustin dans ces dernieres paroles : trois raisons me le persuadent.

1. L'autorité de l'ancien MSS. Flor. que les Peres Bénédictins rapportent dans leurs notes.

2. Le peu de rapport qui se trouve dans ce qui est ajouté entre deux.

3. S. Augustin dit la même chose sur une autre espece de plaisir, comme on va le rapporter : ainsi quand il ne l'auroit pas exprimé ici, tout le tissu de ce passage nous obligeroit à le sous-entendre : mais il y a apparence qu'il n'a pas manqué d'exprimer sur l'un ce qu'il a exprimé sur l'autre.

Digitized by Google

Sect. V. *disso primo homines vixisse credendum.*

S. Augustin n'étoit pas le seul de son avis : voici des Peres qui poussoient encore plus loin.

Quamvis nonnulli, neque hi contemptibiles divini eloquii tractatores, nullo hujuscemodi victu eos indiguisse potius opinentur, ut ea sola in paradiso voluptas & alimonia existimetur fuisse, quâ delectantur & aluntur corda sapientium Quoique S. Augustin combatte ce sentiment, & marque qu'il est plutôt de l'avis de ceux qui ont dit qu'Adam usoit d'une nourriture corporelle, on ne voit point qu'il combatte le principe, qui est que les seuls plaisirs qu'ait eû l'homme innocent, aient été des plaisirs capables de toucher le cœur d'un homme sage.

Après avoir parlé de ces sortes de plaisirs, S. Augustin passe à une autre matiere. *Et hæc quidem vescendi atque potandi tolerabilis est voluptas &c. Ideo autem hanc voluptatem dixi tolerabilem, quia viis ejus tanta non est, ut nos à cogitationibus ad sapientiam pertinentibus, si in eas sumus mentis delectatione suspensi, abrumpat & dejiciat. Nam sæpè de magnis rebus inter epulas non solùm cogitamus, verùm etiam disputamus, atque inter ipsos ciborum morsus & potionum gluttus, nihilo remissius audiendo dicendoque colloquimur, & quod nosse vel recolere volumus, intentissimè omnino, si nobis legatur, accipimus. Illa vero, pro quamecum tantis contentionibus litigas, etiam quando ad eam bona intentione, hoc est, causa propagandæ prolis accedituv, tamen in ipso opere suo, quem permittit aliquid, non dico sapientiæ, sed cujuslibet rei aliud cogitare?*

Et après avoir encore ajouté quelque chose sur la même matiere, il conclut ainsi. *Quis ergo amator spiritalis boni, & jam sola causa sobolis conjugatus, non mallet, vel sine ista, si posset, vel sine tam magna vi ejus, filios procreare? Quod ergo mallent sancti conjuges in hac vita, puto nos hoc debere de illa paradisi vita, quæ multo melior erat, credere, si nihil melius inde possumus cogitare.*

Et S. Augustin montre sur le champ combien ce sentiment, qui est si conforme à la morale chrétienne, l'est aussi à la droite raison & à la bonne philosophie: *Obsecro te, non sit honestior philosophia gentium quàm nostra christiana, quæ una est vera philosophia... Vide enim quid in Hortensii Dialogo dicat Tullius... Vide quid iste (Cicero) pro vivacitate mentis contra voluptatem corporis dicat:* » An » vero, *inquit*, voluptates corporis expe» tendæ, quæ verè & graviter à Platone » dictæ sunt illecebræ esse atque escæ ma» lorum? Quæ enim confectio est, *in*» *quit*, valetudinis, quæ deformatio co» loris & corporis, quod turpe damnum, » quod dedecus quod non evocetur at» que eliciatur voluptate? Cujus motus, » ut quisque est maximus, ita est inimi» cissimus philosophiæ. Congruere enim » cum cogitatione magna voluptas cor» poris non potest... Cujus autem tantus » est gurges, qui dies & noctes sine ullâ » minimi temporis intermissione velit ita » moveri suos sensus, ut moventur in » summis voluptatibus? Quis autem » bonâ mente præditus non mallet nullas » omnino nobis à naturâ voluptates da» tas? *Hæc ille dixit qui nihil de primorum hominum vitâ, nihil de paradisi felicitate, nihil de corporum resurrectione crediderat. Erubescamus interim veris disputationibus impiorum &c.*

S. Augustin dans le même chapitre propose une alternative, dans laquelle d'une part il fait assez connoître son sentiment, & de l'autre il montre bien quelle modération & quelle retenue l'on doit garder dans cette question, voici ses paroles:

Digitized by Google

les: *Remanet igitur ut aut nulla ibi fuerit* (dans le paradis terrestre) *carnalis concupiscentia, sed ille fuerit vivendi modus, ut omnia necessaria congruis membrorum officiis sine ullius motu libidinis implerentur* (*non enim quia terra non libidine, sed voluntate motis agricolarum manibus seminatur, ideo suos pariendos non concipit fœtus :*) *aut ne nimium videamur offendere homines qui voluptatem corporis quomodocumque defendunt, sta ibi credatur carnalium sensuum fuisse libidinem, ut omni modo rationali subdita voluntati non aliàs adesset, nisi cùm per illam vel saluti esset corporis, vel stirpis propagine consulendum; & tanta adesset, ut nulla ex parte mentem de supernarum cogitationum delectatione deponeret, nullus super vacuus sive importunus motus esset ex illa, nihil nisi quod prodesset, fieret per illam, nihil omninò fieret propter illam*

On ne peut pas douter qu'entre ces deux sentimens que S. Augustin propose, le premier ne soit celui vers lequel il incline, & il paroît que dans ce sentiment on n'admet en Adam aucun plaisir sensible. 1. La comparaison du laboureur qui seme son champ, nous fait voir qu'il pensoit que toutes les fonctions de l'homme se faisoient alors sans aucun plaisir, aussi bien que cette action. 2. Il ne propose l'autre parti que par condescendance pour ceux qui défendent en quelque sorte les plaisirs corporels. 3. Enfin la même alternative qu'il fait ici sur la concupiscence, il la fait aussi sur les plaisirs corporels dans le passage que nous avons cité avant celui-ci; *Vel sine istâ voluptate, si posset, vel sine tam magnâ vi ejus, filios procreare.* Voilà deux sentimens dont l'un admet des plaisirs modérés, & l'autre n'en admet aucun.

V I.

Cet endroit de S. Augustin suffit seul pour découvrir sa pensée; mais ce n'est pas le seul où il parle de cette matiere. Dans ses premiers ouvrages il ne fait mention que du premier sentiment, c'est à dire, de celui qui exclut toute concupiscence, & il ne parle point de l'autre qui admet une concupiscence modérée & soumise: Lib. de pecc. originali, cap. 35. p. 271. *Absit ut opinemur tales futuras fuisse nuptias in paradiso, ut in eis ad prolem seminandam non nutu voluntatis, sicut pes ad ambulandum, manus ad operandum, lingua ad loquendum; sed æstu libidinis membra genitalia moverentur :* c'est à dire que l'homme feroit toutes ces sortes d'actions de la même maniere. Et comme S. Augustin sentoit bien qu'une telle doctrine ne manqueroit pas de lui attirer les railleries des Pélagiens, il ajoute: *Hæc ideo non creduntur, quia in ista mortalitatis conditione inexperta sunt.* On trouve la même chose dans le livre 2. *de Nuptiis & concupisc. cap. 7. p.* 309. & dans le même livre, chap. 13. & 14. où après avoir apporté la comparaison de l'homme qui seme du froment, il ajoute: *Beatis matribus sine libidinosâ voluptate concipientibus, sine erumnosâ gemitu parientibus*, il n'exclut pas moins le plaisir que la douleur: & invectivant contre Julien il l'appelle *Libidinosæ voluptatis impudens prædicator :* il taxe de *pudendæ voluptatis amator*, quiconque ne croit pas que Dieu ait pu accorder ce privilége à l'homme innocent. On lit la même chose, livre 3. contre Julien, ch. 25. & 26.

Dans l'Ouvrage dont nous venons de parler, ce saint Docteur propose les deux sentimens, c'est à dire, le sentiment de ceux qui n'admettent aucune concupiscence, & de ceux qui en admettent une, mais qui n'est point déréglée, comme celle de notre état; & il fait assez connoître qu'il est du premier sentiment, *lib. 2. de Nupt. & concup. cap. ult. p.* 333. Il

Sect. V. fait la même chose; *lib. 1. contrà duas Epistolas Pelag. cap. 17. p. 426.* où il se sert de la comparaison des autres membres du corps. On peut voir encore *lib. 4. contrà Julian. cap. 5. p. 603. & cap. 11.* du même liv. p. 611. où il n'apporte le second sentiment que par condescendance: *ut non vos nimium contristemus*; & dans le livre 5. contre Julien, chap. 5. pag. 640. & dans le dernier chapitre du même livre page 649.

L'Ouvrage imparfait contre Julien, fournit encore beaucoup de choses sur cette matiere. Dans le livre 1. n. 68. pag. 910. il propose les deux sentimens, aussi bien que n. 70. p. 913. & dans le livre 2. n. 42. p. 972. où il apporte la comparaison ordinaire: *Servirent genitalia membra gignentibus, ut manus servirent operantibus.* Dans le n. 59. p. 979. il compare l'union d'Adam & d'Eve à celle de Jesus-Christ & de son Eglise; & il dit que l'une pouvoit être sans concupiscence, mais par la charité, aussi bien que l'autre. Au n. 93. p. 989. il dit que les nôces du Paradis terrestre n'auroient point été autrement que celles du ciel, si Dieu par sa puissance absolue avoit fait que dans cet état spirituel il y en eût eu; que dans les unes aussi bien que dans les autres, il n'y auroit eu rien de honteux: *Ubi (in futuro sæculo) tales essent & nuptiæ, quales in illo paradiso, si nemo peccasset, esse potuissent, in quibus nihil pudendum esset.* Au n. 122. p. 1002. du même livre, le saint Docteur propose encore les deux sentimens; & dans le livre 3. n. 177. p. 1119. aussi bien qu'au n. 187. p. 1125. Dans le 4. livre du même Ouvrage imparfait contre Julien n. 19. p. 1144. il distingue fort *concupiscentiam carnis* d'avec *concupiscentiam nuptialem, quæ posset esse in paradiso, etiamsi nemo peccasset in appetitu fœcunditatis, non in pruritu voluptatis, aut certè spiritui semper subjacens, ut non nisi spiritu volente moveretur.* Voilà encore les deux sentimens. Il paroît que, selon le premier, ce desir légitime des nôces infiniment différent de la concupiscence de la chair, qui auroit été dans l'état d'innocence, étoit le desir de la fécondité, mais qu'il n'étoit point accompagné de ce que S. Augustin appelle *pruritus voluptatis.* Dans le n. 38. 39. & 41. du même livre p. 1155. il propose encore les deux sentimens, & se sert de la comparaison des autres membres du corps, dans le n. 43. p. 1158. *Aut nulla in hominibus (libido) ut quemadmodum aliis membris ad opera congrua, sic ad opus generandi voluntate motis, etiam genitalibus uterentur: aut non talis qualis in bestiis, sed ad nutum serviens, & nunquam mentem à cogitationis vigilia nec ipsa postremâ (ou postremo) voluptate deponens.*

Dans le livre 5. du même Ouvrage n. 11. & n. 14. *Ita in paradiso potuisse seminari homines.... Sicut frumenta in terris agricolarum manibus seminantur, ut sic ad hominem ferendum stimulus nullus libidinis incitaret, quemadmodum ad hominem pariendum nullus dolor urgeret.* Cette comparaison aussi bien que l'antithese, sans laquelle pour être juste, il faut toujours opposer deux choses contraires, donnent lieu de croire que S. Augustin exclut aussi bien le plaisir que la douleur. Le n. 15. continue la même matiere, aussi bien que le 16. le 17. le 20. & dans le n. 22. & 23. il reproche à Julien d'avoir placé la concupiscence au nombre des délices du paradis terrestre; & il ajoute que ce sont là des délices Pélagiennes.

Dans le livre 6. de cet Ouvrage n. 22. p. 1334. il propose encore les deux sentimens, & il termine cette matiere en disant au n. 23. *Voluptas quippe illa paradisi, quod necesse est fateamini, si christianum nomen nondum estis oblati, non turpitudinis,*

dinis, sed beatitudinis cogitanda est.

Il paroît par tout ceci que S. Augustin distingue deux sortes de concupiscence charnelle, une concupiscence corrompue & révoltée, *vitiata*; & une concupiscence réglée & soumise. Par rapport à la premiere espece de concupiscence, telle qu'elle est dans l'état de la nature tombée, il soutient contre les Pélagiens que c'est un mal qu'il faut bannir absolument de l'état d'innocence. Par rapport à la seconde espece, c'est à dire, à la concupiscence réglée & soumise, il apporte deux sentimens que l'on peut soutenir sans préjudice de la foi; l'un qui exclut toute concupiscence, même celle qu'on prétend être réglée & soumise, & l'autre qui l'admet: il ne faut qu'un peu de discernement pour voir que c'est pour le premier de ces deux sentimens que S. Augustin se déclare.

Mais non seulement S. Augustin exclut de l'état d'innocence toute sorte de concupiscence charnelle, il paroît de plus qu'il en exclut les plaisirs sensibles.

Il me semble que ce long détail de passages qui viennent d'être cités, ne laisse aucun lieu d'en douter. C'est ainsi même que Julien avoit compris la pensée de ce Pere. Voici les paroles de Julien rapportées par S. Augustin livre 4. de l'Ouvrage imparfait n. 123. p. 1209. *Nam cùm dixisset (Augustinus) quia nisi Adam peccasset, ita homines generare potuissent ut solemus aut articulos commovere, aut unguiculas exsicare, &c.* Je ne sai même si cet hérétique n'outroit pas les choses, & s'il ne croioit pas que S. Augustin faisoit consister la concupiscence ou uniquement ou principalement dans le plaisir sensible; car dans ses Ecrits contre S. Augustin il se sert très-souvent du mot de plaisir au lieu de concupiscence, comme les Peres Bénédictins l'ont remarqué sur le livre 2. de l'Ouvrage imparfait, n. 184. p. 1026.

Le Maître des Sentences, qui certainement s'est formé dans S. Augustin, paroît avoir compris que c'étoit-là son sentiment, & l'avoir suivi dans son 2. livre distinct. 20. *Dicendum est quod, si non peccassent primi homines, sine omni peccato & macula in paradiso carnali copula convenissent & esset ibi thorus immaculatus, & mixtio sine concupiscentiâ, atque genitalibus membris sicut cæteris imperarent, ut ibi nullum motum illicitum sentirent, & sicut alia membra corporis aliis admovemus, ut manum ori, sine ardore libidinis; ita genitalibus uterentur membris sine aliquo pruritu carnis.* L'exemple que ce Docteur apporte, exclut certainement toute concupiscence, & il pourroit bien aussi exclurre le plaisir sensible.

VII.

Troisiémement les raisons sur lesquelles s'apuie S. Augustin, méritent encore un éxamen sérieux: voici celles que j'ai remarquées.

I. Raison. S. Augustin dans le passage cité livre 4. contre Julien, ch. 14. raporte l'autorité de Platon & de Ciceron, qui disent que le plaisir sensible est un attrait & une amorce pour le mal: & ce Pere aprouve la pensée de ces Philosophes paiens: *Erubescamus interim veris disputationibus impiorum:* dans le livre 5. contre Julien, ch. 8. p. 646. *Si autem in quibusdam veris sententiis, saltem philosophorum litteris cederes, non surdo corde illud audires, quod voluptates illecebras atque escas malorum, & vitiosam partem animi dixerunt esse libidinem.* S. Augustin dans ce passage distingue ici les plaisirs sensibles d'avec la cupidité; mais il semble aussi exclurre l'un & l'autre de l'état d'innocence; la concupiscence comme quelque chose de mauvais & de corrompu, les plaisirs comme des tentations & des amorces pour le vice.

Sect. V.

II. Raison. Lorsqu'un homme chaste & sobre sent du plaisir dans l'usage légitime & nécessaire des biens de la terre, loin de l'aimer, de s'y plaire, & de le regarder comme une récompense & un bien de la nature, cet homme chaste & sobre aimeroit beaucoup mieux, comme le dit S. Augustin, ne point sentir en lui-même une telle impression ; & il desireroit que la nature n'eut point ataché de plaisir sensuel aux actions corporelles. Or peut-on croire que Dieu ait donné à l'homme innocent des impressions, dont tout homme sage desireroit d'être affranchi ? Et l'état d'innocence ne seroit-il pas privé de la paix & du bonheur qui en sont les principaux ornemens, si les desirs de l'homme se trouvoient opposés à ses impressions, & s'il gémissoit de trouver dans son ame, des sentimens d'un certain caractere ?

III. Raison. Les plaisirs sensibles, lorsqu'ils sont grands & violens, détournent absolument notre esprit des saintes pensées & des délices toutes pures de l'esprit, comme S. Augustin le remarque dans l'endroit cité. Il est vrai que lorsque ces plaisirs sont moins forts & plus moderez, ils nous permettent de penser à ce que nous voulons, & de nous entretenir même de choses très-sublimes, neanmoins il faut convenir que la réflexion actuelle de l'homme étant bornée, ces plaisirs en enlevent toujours quelque partie, & que si les plaisirs très-vifs absorbent l'esprit & l'engloutissent jusqu'à un certain point, comme S. Augustin le marque, les plaisirs moins violens s'en emparent toujours, qu'ils le resserrent & le partagent, lib. 4. Op. imperf. n. 39. p. 1155. *Nec demergeret cogitationem mentis exundantia voluptatis* : & lib. 4. Op. imperf. n. 17. p. 1239. *Opprimens cogitationem turbulento impetu voluptatis.*

IV. Raison. Dans le livre 4. contre Jul. ch. 15. c'est-à-dire, dans le chapitre qui suit immédiatement celui dont les passages viennent d'être raportez, S. Augustin montre par l'autorité des Philosophes que le plaisir corporel n'est en aucune maniere le bien de l'homme ; que les Philosophes ont rejetté le sentiment d'Epicure, *Qui totum bonum hominis in voluptate posuit....* & celui de Dinomaque: *Ipse conjugendam voluptatem arbitratus est honestati, ut quemadmodum honestas ita voluptas per se ipsam appetenda videretur.* Le plaisir sensible n'est point le bien de l'homme, & ne doit point être aimé par lui-même : néanmoins le plaisir sensible porte l'homme à cet amour ; & il ne l'excite pas seulement à user, comme nous l'avons montré ; il ne l'excite pas à rechercher les biens du corps comme des moiens : mais il le porte à en jouir & à les aimer comme une fin. Il ne faut donc pas s'étonner si de telles impressions semblent ne point convenir à l'état d'innocence, & si S. Augustin fait tant de cas de Platon dans le même endroit; *Qui corporis voluptates vere & graviter dixisse perhibetur illecebras & escas malorum.* Dans le 3. l. cont. Jul. ch. 21. p. 575. Julien, sur je ne sai quel fondement ridicule aiant reproché à S. Augustin qu'il pensoit comme Epicure, S. Aug. fait retomber ce reproche sur Julien, & il lui dit: Que seroit-ce donc si je louois le plaisir du corps ? Pour vous qui le louez, vous aurez peine à vous défendre de cette accusation : *Laboraturus es quomodo te ostendas & laudatorem voluptatis esse & Epicureum non esse.* S. Augustin ajoute que si Julien n'est pas entierement Epicurien, parce qu'il ne met pas tout le bien de l'homme dans le plaisir, au moins il l'est en partie, parce qu'il l'y met en partie : *Verum si tu non es Epicureus, qui ex illo aliquam partem in voluptatis laude sumpsisti ; quanto minus*

ego

ego, qui de voluptate carnis hoc sentio quod sentit Ambrosius, inimicam scilicet esse justitiæ, & quod homo concupiscentiæ voluptate concretus, priùs quàm nascitur, subeat contagia delictorum.

Dans le liv. 6. contr. Jul. c. 16. p. 690. S. Aug. montre que la concupiscence est pire que l'ignorance, parce que ce n'est pas toujours un mal d'ignorer le mal, mais que c'est toujours un mal de desirer le mal. Il peut même arriver que ce soit un avantage & un bien d'ignorer le bien, pour le connoître plus à propos dans un autre tems : mais il ne peut pas arriver que la concupiscence desire le bien de l'homme: & voici la preuve qu'il en donne. La concupiscence ne desire que le plaisir corporel : *Quando quidem nec ipsa proles libidine corporis, sed voluntate animi concupiscitur* : or le plaisir corporel n'est pas le bien de l'homme : donc la concupiscence ne desire pas le bien de l'homme: *Hâc ergo concupiscentia carnis nunquam concupiscitur hominis ullum bonum, si voluptas carnis non est hominis bonum.* Par toutes ces qualifications que S. Augustin donne au plaisir corporel, tel qu'il est maintenant en nous, on peut juger si ce Pere étoit d'avis de l'admettre ainsi dans l'état d'innocence.

VIII.

Pour donner quelque jour à ces difficultez, rapellons ici ce que nous avons déja dit ailleurs, & ce que nous dirons encore dans la suite touchant les mouvemens indéliberez de l'état où nous sommes. Non-seulement nous sentons du plaisir dans l'usage des biens de la terre, mais nous sentons de plus un mouvement indéliberé, une inclination, une ardeur pour ce plaisir.

Pour autoriser cette distinction, il seroit aisé de raporter beaucoup d'autoritez de Théologiens anciens qui la font, comme l'a fait S. Augustin avant eux. Les plaisirs que nous éprouvons maintenant se termiuent au corps, ils n'ont point de raport vers un objet ultérieur. Le mouvement indéliberé d'amour pour ce plaisir sensible se termine aussi à ce plaisir, & ne nous porte point à d'autre objet; c'est ce qui fait que nos plaisirs nous tentent maintenant. Dans ces deux points je trouve de la différence entre l'état d'innocence & le nôtre. Il me paroît, en premier lieu que les plaisirs qu'Adam ressentoit dans l'usage des biens de la terre, ne se terminoient point à ces biens seulement, mais qu'ils avoient un raport vers un objet superieur. En second lieu il est constant qu'Adam n'avoit point un amour qui le portât à aimer ces plaisirs pour les plaisirs mêmes : qu'il n'avoit point non plus par la même raison de mouvemens indéliberez d'un tel amour. Examinons séparément ces deux points.

IX.

Adam, parce qu'il étoit homme, avoit des sensations corporelles comme nous : mais parce qu'il étoit innocent, il avoit des sensations plus pures & plus parfaites que nous. Ses sensations avoient la même nature que les nôtres : mais elles avoient de plus un ordre & un raport que les nôtres n'ont point. Une justice regnoit dans cette ame qui venoit de sortir des mains de Dieu, & ses sensations, aussi-bien que les autres parties de son être, participoient à cette justice. Dieu seul étoit la fin qui réunissoit tous les mouvemens d'une ame si pure & si innocente : toutes les impressions qui s'y trouvoient, tendoient à Dieu ; ainsi, au lieu que les sensations sont maintenant bornées vers les corps, dans l'état d'innocence, les sensations n'étoient point ainsi bornées & comme desunies de leur principe & de leur centre. Dans les sensations maintenant nous n'apercevons que deux raports ; l'un vers l'objet sensible, & l'autre vers le corps

Digitized by Google

Sect. V.

qui est agité par certains mouvemens; au lieu que dans l'état d'innocence l'homme en appercevoit un troisiéme vers Dieu, qui nous les donne, & qui nous les donne pour certaines fins que sa Providence a établies.

Par ces sensations Dieu a voulu intéresser notre ame dans les besoins de notre corps, & unir notre corps avec tous les êtres de l'univers. Pour établir ce commerce, il nous donne des sensations qui renferment tous ces rapports. Mais seroit-il possible que le rapport vers Dieu, qui est le principal, rapport si indispensable dans toutes nos actions, raport qui doit se trouver dans toutes les parties de notre ame, seroit-il possible, dis-je, qu'un tel raport eut manqué d'être aperçû par l'homme innocent, qui devoit être uni à Dieu par des liens si étroits dans toutes les parties de son être. Si l'homme innocent appercevoit ce raport, il est visible que par ces sensations, bien loin d'être excité à se porter uniquement vers les biens de la terre, de s'y corrompre & de s'avillir en les recherchant ainsi, il étoit excité à s'y porter en vue de Dieu; qu'il étoit averti de la volonté de Dieu touchant l'usage des choses sensibles, qui se déclaroit par de telles impressions; & qu'il trouvoit son plaisir à aimer toutes choses dans l'ordre, & à les rechercher dans l'ordre, à aimer tout en Dieu & pour Dieu; qu'il sentoit l'union & la correspondance de ses sensations & de ces plaisirs avec la connoissance & l'amour de Dieu. Ces plaisirs ne faisoient point d'effort sur son cœur, pour le partager & le corrompre par un amour injuste: c'étoit au contraire comme le signal & l'attrait qui le portoit doucement à accomplir la volonté de Dieu dans l'usage des biens corporels. Ces choses peuvent bien révolter l'imagination, parce que dans l'état où nous sommes, jamais elles n'ont été éprouvées: mais au fond la raison n'y trouve rien de difficile, ni à croire, ni à concevoir. S. Aug l. de pecc. Orig. c. 35. *Hac ideo non creduntur, quia in ista mortalitatis conditione inexperta sunt.*

X.

S. Augustin parlant de la concupiscence, dit que c'est un mal qui vient de pauvreté, & non pas d'abondance. On pourroit dire ici quelque chose de semblable. Tout ce qu'il y a d'être dans nos sensations est bon, & par conséquent n'est point indigne de l'état d'innocence; mais le mal est que nos sensations maintenant n'ont point un raport qui nous conduise à Dieu, ou que, s'il y est, l'homme ne l'apperçoit pas. Que ce rapport fût dans les sensations de l'état d'innocence, & que l'homme pût l'y appercevoir, c'est ce que je suis porté à croire par les raisons suivantes.

1. Nos sensations, comme on a tâché de le prouver, sont des modifications de la connoissance & de l'amour; il y a donc dans toute sensation un mouvement soit parfait, soit imparfait, de connoissance ou d'amour qui en est la base.

Dans l'état d'innocence l'homme n'aimoit rien qu'en Dieu; il connoissoit tout en Dieu; tous ses amours, & toutes ses connoissances avoient raport avec la connoissance & l'amour de Dieu: par conséquent ses sensations, qui ont rapport à la connoissance & à l'amour, puis qu'elles en sont les modifications, avoient aussi un raport à cette connoissance & à cet amour de Dieu. L'homme d'ailleurs dans cet heureux état étoit tellement le maître de ses réflexions, qu'il pouvoit, comme on l'a montré dans le chapitre précedent, les porter successivement comme il le vouloit, sur toutes les parties de son ame; par conséquent l'homme appercevoit ce rapport, au moins toutes les fois qu'il vouloit l'apercevoir.

2. Tou-

Digitized by Google

2. Toutes les parties (pour user de ce terme) d'un être simple tendent à l'unité ; & qui peut douter que tous les mouvemens, tous les degrés d'être d'une ame aussi pure & aussi réglée que celle d'Adam, ne se réunissent en un point dont Dieu fût l'objet & le centre ? Quelque impression que vous mettiez dans cette ame innocente, il faut qu'elle soit telle, qu'en la suivant de degré en degré, elle vous conduise à Dieu. Adam voioit ce raport & cette correspondance ; il la voioit, non pas, comme nous l'appercevons par des raisons éloignées, vagues, générales, mais il voioit le raport immédiat de toutes les parties de son être avec la connoissance & l'amour de Dieu, qui est comme le centre, auquel tout le reste correspond, & dans lequel il se réunit.

3. De telles sensations ne sont point indignes d'une ame bien-heureuse, puisque celle de Jesus-Christ même en avoit, au raport de S. Augustin. Il est vrai qu'elles étoient plus pures & plus parfaites que les nôtres: mais d'où peut leur venir cette perfection que les nôtres n'ont pas ? Si les nôtres manquent de perfection, c'est qu'elles ne sont pas tout ce qu'elles pourroient être: c'est qu'elles se terminent aux créatures, au lieu d'avoir un raport ulrérieur vers Dieu. Mais qui peut douter que celles de Jesus-Christ n'eussent toutes les perfections qu'elles devoient avoir, & que, comme il voioit toutes choses en Dieu & aimoit toutes choses en Dieu, il ne connût le raport de ces sensations avec la connoissance & l'amour de Dieu, & qu'il ne vît que c'est Dieu qui les donne ces sensations, à l'occasion des objets corporels ?

4. Maintenant nous avons une double tentation par raport à nos sensations, une tentation d'erreur, & une tentation de cupidité: une tentation d'erreur, parce que nous sommes tentez de croire que ce sont les corps mêmes qui sont la cause réelle & imédiate des sensations que Dieu donne à notre ame à leur occasion ; nous sommes tentez d'attribuer la sensation de chaleur au feu, la sensation de couleur aux objets colorez. Nous avons aussi une tentation de cupidité, c'est-à-dire, que nous sommes tentez d'aimer les objets mêmes, à l'occasion desquels Dieu nous a donné ces sensations, d'aimer les objets doux, savoureux, odoriferans. Maintenant nous sommes environnez de tentations ; car qui peut nombrer la multitude de ces sortes de sensations, qui font impression sur notre ame & que la concupiscence nous porte à aimer? *Omnes creaturæ factæ sunt in tentationem & in scandalum & in muscipulam pedibus insipientium.* Au lieu qu'il n'y a rien de semblable, supposé que les sensations ne se terminent point aux créatures, & que l'homme puisse voir immédiatement les rapports qu'elles ont avec la connoissance & l'amour de Dieu, & qu'il puisse connoître immédiatement que c'est Dieu qui agit dans notre ame pour les produire.

CHAP. I.

Enfin S. Augustin, qui laisse une si grande liberté d'admettre ou de n'admettre pas ces sortes de plaisirs dans l'état d'innocence, comme nous l'avons montré par plusieurs passages, & comme on le peut voir encore dans le liv. 2. *de Nupt. & Conc.* c. 12. S. Augustin, dis-je, pose comme un principe constant les paroles que je vais transcrire du dernier livre qu'il ait composé de sa vie : *Voluptas quippe illa paradisi, quod necesse est fateamini, si Christianum nomen nondum estis obliti, non turpitudinis, sed beatitudinis cogitanda est.* Et avant S. Augustin, ces anciens Peres, dont il raporte le sentiment : *Ut ea sola in paradiso voluptas.... existimetur fuisse, quâ delectantur.... corda sapientium.* Or quel est le sage qui ne rejette un plaisir, à moins qu'il

Lib. 6. Op. imp. n. 23.

Lib. 4. contra Julian. c. 12.

Digitized by Google

Sect. V. qu'il ne connoisse qu'il a Dieu pour terme & pour principe ?

X I.

Je passe au second chef. Outre la sensation du plaisir qui est en nous dans l'état de la nature tombée, nous avons un mouvement indélibéré d'amour pour ce plaisir ; & cet amour, ce penchant pour le plaisir, est un penchant pour le plaisir même, sans le rapporter plus loin. Mais comme il n'y avoit point de concupiscence dans l'homme innocent, il n'y avoit point en lui un tel amour. Je ne puis croire néanmoins que l'homme par un amour réflechi & déliberé n'aimât les sensations telles qu'il les avoit ; mais comme il voioit que ces sensations avoient un raport avec la connoissance & l'amour de Dieu, il ne les aimoit que sous ce regard & par raport à Dieu. L'homme innocent s'aimoit lui même, & en s'aimant il aimoit toutes les parties de son être : il n'y en avoit aucune qui ne fût digne de son amour : comme elles étoient toutes des dons de Dieu, ses ouvrages & des ouvrages purs & parfaits, tels encore qu'ils étoient sortis des mains de Dieu, il n'y avoit rien en eux qui ne fût aimable, & rien ne l'empêchoit de les aimer, mais il les aimoit dans l'ordre : & comme toutes les parties de son être tendoient à Dieu, & avoient raport avec la connoissance & l'amour de Dieu, l'amour qu'il avoit pour elles se terminoit à Dieu, & se réunissoit dans cet amour comme dans son centre : cette réduction d'amour a été expliquée dans la section précedente.

Il suffit ici de remarquer qu'Adam aimoit à la vérité ces sensations telles qu'il les connoissoit en lui, c'est-à-dire, par raport à Dieu ; qu'il les aimoit d'un amour réflechi, d'un amour déliberé, qui étoit dans l'ordre & dont Dieu étoit la fin : mais qu'il n'avoit point, comme nous avons, cet amour inquiet & indéliberé, cette passion turbulente, cette ardeur, cette concupiscence qui aime le plaisir pour le plaisir même, le plaisir qui se borne aux créatures, & auquel par conséquent si nous consentions, nous ferions une faute véritable ; parce que c'en est une de consentir à un mouvement d'amour vicieux & déreglé : en sorte que, comme le dit S. Augustin dans le passage cité, il n'est point d'homme tempérant qui ne desirât, s'il le pouvoit, de ne point ressentir même dans l'usage nécessaire des biens de la terre, ces plaisirs sensibles & bornez à la creature, vers lesquels nous porte la concupiscence, & à l'occasion desquels elle se réveille.

X I I.

Enfin il n'est pas difficile d'expliquer, conformément à ces principes, comment Adam étoit averti par ses sensations, & comment il n'avoit point de plaisirs indéliberez. C'est que parmi les sensations il faut en distinguer de deux sortes, ou même dans une sensation qui paroît unique, il faut distinguer deux rapports, l'un à la connoissance, & l'autre à l'amour. La sensation de couleur, par exemple, a plus de raport à la connoissance, & celle du goût en a plus à l'amour. Ces sensations, selon qu'elles ont raport à l'un ou à l'autre, sont des modifications de l'un ou de l'autre. C'est à l'amour que les plaisirs ont rapport, & les plaisirs corporels ont raport à l'amour de notre bien-être corporel.

Pour conduire l'homme innocent par une voie abregée dans l'usage des biens corporels, il falloit user de la voie des sensations ; mais il faloit aussi que ces sensations suivissent l'ordre où étoit placé l'homme innocent, en qui il ne s'élevoit aucun amour indéliberé à cause de l'empire qu'il possedoit si parfaitement sur lui-même.

Ainsi pour avertir l'homme d'une action corpo-

Digitized by Google

corporelle, Dieu, à cette occasion, donnoit une pensée à Adam. Cette pensée pouvoit être revêtue de la sensation qui lui convenoit. Cette pensée faisoit apercevoir à Adam l'amour de son bien-être corporel, amour qui étoit dans son cœur, mais qui y étoit parfaitement dans l'ordre. En même tems Adam sentoit qu'il avoit un égal pouvoir de s'apliquer & de consentir actuellement à cet amour ou de n'y pas consentir. Si donc il vouloit s'y apliquer, c'étoit par une volonté délibérée.

C'est cet amour du bien-être corporel qui étoit revêtu des plaisirs que Dieu lui donnoit à l'occasion des mouvemens de son corps; mais de plaisirs qui portoient le caractere de l'amour dont ils étoient les modifications, & qui avoient aussi-bien que cet amour, un rapport avec la justice.

Si Adam vouloit s'apliquer à cet amour, il pouvoit sentir ces sortes de plaisirs que Dieu lui donnoit, lorsque certains ébranlemens étoient produits dans son cerveau. Si Adam vouloit ne point s'apliquer actuellement à cet amour, s'il vouloit en détourner sa réflexion, il ne ressentoit plus ces sortes de plaisirs; mais il goûtoit d'autres douceurs, que la justice qui régnoit universellement dans son ame, lui offroit de quelque côté qu'il se tournât.

Ainsi l'on conçoit, au sujet de ces plaisirs, une double perfection dans l'homme innocent; l'une est, qu'ils ne troubloient jamais la sérenité & la paix de son état, puisqu'il ne les sentoit qu'autant qu'il vouloit bien les sentir en conséquence de sa déliberation; l'autre, qu'ils ne donnoient nulle atteinte à son ordre & à sa sainteté, puisqu'ils avoient raport à la justice, & qu'ils se réunissoient avec les autres portions & les autres degrés d'être qui étoient dans cette ame innocente, pour la porter à n'aimer que Dieu comme la fin de toutes choses.

ARTICLE III.

De la nature de la Concupiscence.

DAns l'article premier de ce chapitre, nous avons montré que l'homme innocent avoit des sensations; & comme les sensations de plaisir pouvoient faire une difficulté particuliere, nous avons emploié un second article à montrer que l'état d'innocence étoit en ce point plus parfait que le nôtre; puisque maintenant les plaisirs sensibles se terminant aux biens de la terre, réveillent en nous la concupiscence qui nous tente; c'est-à-dire, qu'ils réveillent en nous cette inclination vers les biens de la terre qui nous porte à les rechercher pour eux-mêmes. A present donc examinons ce que c'est que cette concupiscence même, & en quoi elle consiste.

Proposition I.

S. Augustin fait consister la concupiscence en autre chose que dans le plaisir que l'homme ressent dans l'usage des biens sensibles. C'est ce que notre S. Docteur marque en plusieurs endroits.* *Lib. 2. de Nupt. & de Conc. c. 12. p. 313.* il raporte que Julien avoit dit que certaines actions de devoir se seroient faites dans le paradis terrestre: *Dixit cum voluptate, & non tamen dicere ausus est cum libidine.* Il paroît par ce passage, qu'il distingue clairement la concupiscence d'avec le plaisir qui accompagne les actions corporelles, puis qu'il souffre que Julien admette ce plaisir, mais non pas la concupiscence.

Dans le 4. liv. contre Julien c. 14. ce Pere distingue quatre choses. *Vivacitas sentiendi, utilitas sentiendi, necessitas sentiendi, libido sentiendi.*

La vivacité des sentimens consiste, selon S. Augustin, à avoir des sens plus ou moins délicats pour apercevoir avec plus de

Sect. V. de finesse le vrai d'avec le faux dans les choses corporelles. *Vivacitas sentiendi est, qua magis alius, alius minus in ipsis corporalibus rebus pro earum modo atque natura quod verum est percipit, atque id à falso magis minusve discernit.* On peut juger par ce qui a été dit, que cette qualité étoit dans l'homme innocent, dont les organes étoient extrêmement délicats. Ce n'est donc point là en quoi consiste la concupiscence.

L'utilité des sentimens consiste, selon S. Augustin, à être averti par cette voie de ce qu'il faut éviter ou rechercher dans les choses corporelles. *Utilitas sentiendi est, per quam corpori vitæque quam gerimus, ad aliquid approbandum vel improbandum, sumendum vel rejiciendum, appetendum vitandumve consulimus.* On peut juger par ce qui a été dit, que cela étoit dans Adam. Ce n'est donc point encore en quoi consiste la concupiscence.

La nécessité de sentir consiste à avoir dans son ame certaines impressions malgré soi, par exemple, être obligé de voir ou d'entendre une chose, qu'on voudroit ne point voir ou ne point entendre. *Necessitas sentiendi est, quando sensibus nostris etiam quæ nolumus ingeruntur.* Il paroît par ce qui a été dit, qu'Adam n'étoit point dans cette nécessité, parce qu'étant maître de lui-même, il pouvoit faire cesser ses sensations quand il le vouloit; parce qu'il pouvoit empêcher que les mouvemens corporels ne pénétrassent jusqu'au fond du cerveau. La nécessité de sentir n'est pourtant point encore la concupiscence.

La voici donc: *Libido autem sentiendi est, de quâ nunc agimus, qua nos ad sentiendum, sive consentientes mente, sive repugnantes, appetitu voluptatis carnalis impellit.* La concupiscence consiste donc, non à sentir simplement les plaisirs, mais à être poussé à sentir le plaisir par l'inclination vers ce plaisir; c'est-à-dire, que la concupiscence est une inclination pour les sensations agréables, & les plaisirs sensibles; laquelle inclination pousse l'homme vers ces plaisirs, soit que l'homme y consente, & qu'il le veuille; soit qu'il n'y consente point, ou qu'il ne le veuille point.

S. Augustin donne encore la même idée de la concupiscence en d'autres endroits. Liv. 6. contre Julien c. 16. p. 690. ce Pere prouve que la concupiscence n'est pas un bien, mais un mal, parce qu'elle ne desire que le plaisir corporel, lequel n'est point le bien de l'homme: *Hæc ergo concupiscentiâ carnis nunquam concupiscitur hominis ullum bonum, si voluptas carnis non est hominis bonum.* La concupiscence est donc un desir & une inclination pour les plaisirs de la terre. On trouve la même chose dans un passage qui a déja été cité, liv. 4. contre Julien c. 2. p. 587. où ce Saint prouve encore que la concupiscence est un mal. *Et utique desiderium malâ malum est, etiamsi ei non consentiatur.*

On feroit infini si l'on rapportoit tous les endroits où S. Augustin apelle la concupiscence un desir; le mot même de concupiscence ne signifie point autre chose.

Proposition II.

Il ne faut pas concevoir la concupiscence comme quelque chose de passager dans l'homme, telles que sont certaines inclinations actuelles vers les biens temporels: la concupiscence, selon S. Augustin, est quelque chose d'habituel. Dans le liv. 1. *de doctrina christiana c.* 24. ce S. Docteur apelle la concupiscence, *Indomitam carnalem consuetudinem*, & dans tout ce chapitre il définit la concupiscence, une habitude: *Consuetudines & inclinationes animæ ad fruendum inferioribus*: & dans le l. 83. qu. q. 70. *carnalem consuetudinem quæ resistit bonæ voluntati delectatione*

tione bonorum temporalium fruendorum. Il la compare avec une inclination habituelle qu'un homme aura conçue pour la chasse. On peut voir quelque chose de semblable dans la dispute seconde contre Fortunat Manichéen p. 105. & en d'autres endroits.

PROPOSITION III.

Dans le liv. 6. contre Julien c. 19. p. 696. S. Augustin montre la différence qu'il y a entre la concupiscence habituelle & les mouvemens actuels de la concupiscence. Il dit que la concupiscence demeure dans ceux mêmes qui sont regénérez, & qui combattent contre elle par la mortification & la continence; & quoiqu'elle ne réussisse pas à les faire pécher, parce qu'ils sont fideles à ne point consentir à ses mouvemens, qu'elle souleve néanmoins en eux de mauvais mouvemens, que ce Pere apelle de mauvais desirs, ausquels leur esprit résiste: *Mala, quibus mens resistat, desideria commovendo. Ipse quippe motus actus est ejus, quamvis, mente non consentiente, desit effectus. Inest enim homini malum, & præter istum actum, id est, præter hunc motum, unde surgit hic motus, quem motum dicimus desiderium. Non enim semper est desiderium contra quod pugnemus: sed si tunc non est, quando non occurrit quod concupiscatur, sive animo cogitantis, sive sensibus corporis, fieri potest, ut insit qualitas mala, sed nulla sit tentatione commota: sicut inest timiditas homini timido, & quando non timet.* Rien n'est plus capable de nous donner une idée juste de la concupiscence que cet endroit de S. Augustin. Le mouvement de la concupiscence, ou son acte sont la même chose: outre l'acte il y a une qualité habituelle, qui est le principe de ces actes.

L'acte de la concupiscence est un desir, mais un desir indéliberé, auquel on consent quelquefois, & quelquefois on ne consent pas; & l'on ne péche qu'en consentant. On trouve une foule de passages, où l'acte de la concupiscence est ainsi appellé. CHAP. II. ART. III.

L'objet de la concupiscence est quelque chose qui se presente à notre esprit ou à nos sens. Enfin le fond même de la concupiscence est par raport à l'acte de la concupiscence, comme la timidité & la crainte actuelle.

Ainsi comme l'acte de la concupiscence est un desir actuel indéliberé, & un mouvement indélibéré d'inclination pour les biens créés, le fond de la concupiscence est une inclination habituelle, un desir habituel pour les biens de la terre. Je ne la nomme point un amour habituel, parce qu'on a coutume de n'apeller amour tout court & sans addition, que ce qui est consenti, & que la concupiscence, soit actuelle, soit habituelle, n'est pas toujours consentie. Mais au fond, toute inclination & tout desir se réduit à l'être de l'amour. Si donc on veut dire que la concupiscence est une sorte d'amour (comme il ne seroit pas difficile de trouver des exemples de ce langage) il ne le faut dire qu'avec un correctif, qui marque que c'est un amour qui est né avec nous, qui subsiste habituellement dans notre ame, & un amour indéliberé. Ce que l'on va ajouter sur les habitudes donnera du jour à ceci.

PROPOSITION IV.

Le mouvement ou l'acte de la concupiscence n'est pas simplement un desir indéliberé, mais un desir accompagné d'une impression corporelle. Rapellons ici ce qui a été dit touchant les passions. L'ame, a-t-on dit, qui est dans la passion de tristesse, sent deux mouvemens; un vers l'objet dont elle est affligée, l'autre vers son corps dans lequel elle sent un certain changement causé par cette passion,

Digitized by Google

Sect. V.

par exemple, un serrement de cœur. De même aussi un mouvement de concupiscence n'est pas simplement un desir indéliberé vers un bien créé, mais c'est un desir accompagné d'un changement qui se fait dans les esprits animaux, changement dont l'ame est avertie par une sensation, & cette sensation est différente, selon que ce mouvement est différent. C'est tantôt une certaine ardeur, tantôt une inquiétude, & c'est ce que S. Augustin apelle *ardor*, dans le liv. 1. *de Nupt. & Concup. c. 24. Qui certè ardor, sive sequatur, sive præveniat voluntatem, non tamen nisi ipse quodam quasi suo imperio movet membra, quæ moveri voluntate non possunt; atque ita se indicat, non imperantis famulum, sed inobedientis supplicium voluntatis; nec libero arbitrio, sed illecebrosè aliquo stimulo commovendum, atque ideo pudendum.*

Or il faut remarquer, que le mouvement de la concupiscence, qui soupire aprés les plaisirs (*inhiantem concupiscentiam sive de illicito, sive de licito percipere voluptatem*) que ce mouvement, dis-je, de la concupiscence forme dans l'ame un double plaisir. 1. Parce que tout desir, quand même il ne seroit pas consenti, peut être apellé par sa nature une sorte de plaisir: tout desir se réduit à l'être de l'amour, & l'amour même est une sorte de plaisir, comme on l'a montré dans la section précédente, & comme S. Augustin le dit trés-souvent.

S. Aug. l. 1. cont. Julian. c. 2.

2. Parce que ce desir est accompagné d'un mouvement corporel, dont l'ame est avertie par une sensation ordinairement agréable; c'est pourquoi S. Augustin apelle quelquefois le mouvement de la concupiscence, un plaisir, par exemple dans le liv. 2. *de Nupt. & Conc. c. 35. p. 333.* pour dire contre Julien que, si la concupiscence étoit une chose louable & naturelle, & si elle eût été dans l'état d'innocence, Adam en eût assouvi tous les mouvemens, S. Augustin se sert de cette expression, *Voluptas naturalis & laudabilis expleretur.* Il est visible à quiconque lira ce chapitre de S. Augustin, que *motus libidinis* y est apellé *voluptas*. On voit aussi cette expression prise pour la concupiscence liv. 2. contre Julien c. 5. p. 535. & dans le liv. 2. de l'ouvrage imparfait n. 217. p. 1040. il appelle la concupiscence *delectatio peccati*.

Pour entendre donc la pensée de S. Augustin, il faut trés soigneusement distinguer ces deux sortes de plaisirs. La concupiscence, selon ce Pere, est une inclination vers les plaisirs; & le mouvement de la concupiscence même est aussi une sorte de plaisir, c'est une amorce, c'est un attrait. Il est évident que S. Augustin distingue fort ces deux sortes de plaisirs, le plaisir desiré, & le plaisir du desir. Lorsqu'on examine ses termes, on peut reconoître assez aisément duquel des deux il veut parler. Remarquons seulement à cette occasion, que pour renoncer, comme il faut, à un mouvement de la concupiscence, il faut renoncer non seulement au plaisir même que la concupiscence desire, mais au plaisir même de ce desir indéliberé de la concupiscence.

Proposition V.

L'objet de la concupiscence n'est pas restraint aux seuls plaisirs sensibles; c'est une pente générale qui nous porte à aimer les créatures pour elles mêmes. *Inclinationes animæ ad fruendum inferioribus.* Tout ce qui est dans le monde y est renfermé, *Omne quod est in mundo*, c'est-à-dire, tout ce que les amateurs du monde ont coutume d'aimer, la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux, l'orgueil de la vie, ce qui signifie, selon S. Augustin, la cupidité du plaisir, de la connoissance de l'excellence, la cupidité du plaisir qu'

S. Aug. l. 1. de doctr. christ. c. 24.

S. Aug. de vera relig. c. 38.

fait

fait les voluptueux ; celle des yeux ou de la connoissance qui fait les curieux ; celle de l'excellence ou l'élévation qui fait les superbes.

Ces trois cupidités sont le principe de toutes les passions, de tous les mouvemens, de toutes les actions vitieuses, parce que tout se réduit à connoître, sentir, & aimer. Or ces cupiditez sont comme les membres de la concupiscence qui est un desir général des biens créés, pour eux-mêmes.

La concupiscence nous porte à aimer les créatures distinguées de nous, & elle nous porte encore à nous aimer nous-mêmes d'un amour déréglé. La concupiscence nous porte à aimer les créatures d'une maniere déréglée, parce qu'elle nous porte à aimer les créatures pour les créatures mêmes. Elle nous porte aussi à nous aimer nous-mêmes d'une maniere déréglée. Car on peut s'aimer soi-même bien ou mal, selon la maniere différente dont on s'aime.

S'aimer soi-même, c'est aimer ses connoissances, aimer ses amours, aimer son être : or cet amour est dans l'ordre, si nous aimons à connoître Dieu, si nous aimons à l'aimer, si nous nous regardons comme un être qui tient tout de Dieu, & qui doit tendre à lui par son amour. Mais l'amour de nous-mêmes est un amour déréglé, si nous aimons nos mauvais amours, si nous aimons nos passions & nos habitudes criminelles ; & c'est ce que dit S. Augustin liv. 1. *de lib. arbitrio* c. 4. de ceux qui aiment la vie, parce qu'ils aiment à jouir des biens de la terre. *Ut his (temporalibus) fruendis cum securitate incubent.* L'amour de nous-mêmes est un amour déréglé, si l'on ne considere point que Dieu est le principe de nos connoissances, de nos amours, de toutes nos perfections, si l'on s'aime soi-même comme un être indépendant, si l'on s'aime comme le principe & le centre de nos mouvemens, & que l'on cherche son bien, sa perfection, son excellence ailleurs que dans celui qui en est la source véritable. Or la concupiscence nous porte à consentir à cet orgueil.

CHAP. II. ART. II

PROPOSITION VI.

La concupiscence n'est point un être mauvais comme les Manichéens le pensoient, mais c'est un défaut de notre être, c'est une maladie d'inanition & d'indigence, selon S. Augustin dans le Manuel à Laurent c. 23. & non pas d'abondance & de réplétion.

Le mal n'est que le défaut du bien, *indigentia boni*, S. Augustin liv. 5. op. imp. n. 62. p. 1282. & c'est du bien que le mal est venu : *Ex bonis orta sunt mala.* La concupiscence de l'homme vient donc de privation & de diminution.

Adam avant son péché, avoit des plaisirs sensibles, il aimoit les créatures, il s'aimoit lui-même ; il a encore ces trois choses après son déreglement. Mais la justice universelle, qui regnoit dans toutes les parties de son être, & qui tenoit tout en ordre, aiant cessé d'y estre depuis le péché, ses penchans, ses mouvemens, ses inclinations, tout en un mot s'est déréglé. Cette pierre angulaire & fondamentale, sur laquelle toutes les autres étoient appuiées & réunies, aiant été arrachée, l'édifice est tombé en ruine, & ses parties, quoique belles, chacune en particulier, s'étant ainsi desunies & déplacées, n'ont plus fait qu'un monceau de débris.

Dans l'état d'innocence l'homme appercevoit le rapport de ses connoissances, de ses amours, de toutes les parties de son être avec la justice & son devoir ; il n'aimoit les biens créés qu'en Dieu & pour l'amour de Dieu. La justice a été chassée de son ame, il a cessé d'aimer le bien souverain, l'amour des biens créés est resté dans son cœur : il aime donc les biens créés

Digitized by Google

SECT. V.

mais comme il ne les aime plus en Dieu & pour Dieu, il les aime donc simplement pour eux-mêmes, il les recherche pour accomplir sa volonté : voilà déja un défaut dans l'homme arrivé par la privation de l'amour de Dieu : en voici un second.

L'homme s'aime lui-même dans cet état de déreglement. Lorsqu'il étoit plein de justice & d'innocence, il n'aimoit en lui-même que l'amour de Dieu, & la justice, & il n'aimoit le bien qui étoit en lui, que comme un écoulement du souverain bien ; & un tel amour étoit légitime : mais quoique ce saint amour ait été banni de son cœur, il s'aime toujours. Mais qu'aime-t'il en lui-même ? Il aime ses amours ; & ses amours séparez de l'amour de Dieu, sont des amours déréglez. Il aime donc les mauvais amours qui sont demeurez en lui. D'ailleurs il s'aime sans rapport vers Dieu ; il s'aime donc comme un être indépendant de Dieu, comme sa fin & son principe ; second défaut arrivé, comme il est visible, par privation.

PROPOSITION VII.

Ces mauvaises inclinations ont été dans le cœur du premier homme, aussi-tôt qu'il est tombé dans le péché. D'abord elles y ont été actuellement ; ensuite elles y ont formé une habitude ; le corps y a pris part aussi bien que l'esprit ; l'union de ces deux êtres demande cette correspondance, & nous l'éprouvons d'une maniere bien sensible dans nos habitudes.

Ainsi depuis le péché, les traces du cerveau ont été destinées à réveiller dans l'ame ces sortes d'impressions & de mouvemens bornez à la créature ; c'est déja là un grand mal, mais ce n'est pas le seul.

Par surcroît de malheur le corps s'est révolté contre l'esprit, & au lieu que dans l'état d'innocence, tout étant dans l'ordre, le corps en qualité d'inférieur obéissoit à l'esprit, comme à celui qui devoit le gouverner ; par une juste punition du péché, le corps a cessé d'estre soumis à l'esprit, depuis que l'esprit a cessé d'estre soumis à Dieu. Or cette revolte du corps contre l'esprit, s'est faite par une simple privation de la part de Dieu.

Dieu en créant l'homme avoit établi deux loix touchant l'union du corps & de l'ame. Il s'étoit engagé, 1. à donner ordinairement à l'ame certaines impressions spirituelles, quand le cerveau seroit en mouvement : 2. à donner de certains mouvemens au cerveau, & par son canal au reste du corps, ou à fixer & arrêter les mouvemens du cerveau, toutes les fois que l'ame le voudroit.

La premiere loi subsiste encore maintenant, toutes les fois qu'il y a quelque ébranlement dans le cerveau, l'ame en reçoit une impression. Mais pour la seconde, elle subsiste en quelque chose, mais non pas dans son entier : Dieu n'arrête plus les mouvemens du corps, & il ne les lui donne plus toutes les fois que l'ame le veut : il le fait encore quelque fois ; sans cela l'union du corps & de l'ame ne subsisteroit plus, si jamais le corps n'étoit remué au gré de l'ame ; mais il s'en faut beaucoup que cet accord soit perpétuel. Hélas combien de fois le corps se refuse-t'il à nos desirs, & nous force-t'il de sentir des impressions dont l'esprit a horreur. L'esprit n'arrête pas toutes les fois qu'il le souhaite le cours des esprits excitez par les objets qui s'offrent à nos sens ; & il ne réussit pas toujours à faire taire dans le moment qu'il lui plaît une imagination vagabonde & revoltée. Dieu a privé l'homme pécheur de cet avantage & de cet empire, & il l'en a privé, comme il est visible, par une simple soustraction de son opération, qui communique les impressions de l'esprit au corps.

PRO-

Digitized by Google

PROPOSITION VIII.

Ces inclinations habituelles qui étoient dans l'homme pécheur, sont passées à sa postérité, la loi de la nature le demandoit ainsi. Dieu en créant l'homme avoit établi cette loi, que le corps de l'enfant auroit les mêmes configurations, & que le cerveau auroit les mêmes traces, que celui du pere dont il seroit né.

Dieu avoit encore établi cette autre loi que l'ame d'un enfant, aussi bien que celles des adultes, auroit des impressions spirituelles conformes aux traces qui seroient dans le cerveau: ces loix étoient établies avant la chûte d'Adam; c'étoit des loix très sages & très convenables à la nature humaine. Or Dieu n'a point révoqué ces loix à cause du péché de l'homme; & qui oseroit prétendre que Dieu fût obligé de changer les loix de la nature toutes les fois qu'il plairoit à l'homme de changer d'inclination & de volonté?

Le changement de l'homme a donc fait que ces loix, qui tendent par elles mêmes au bien de la nature, ont servi, contre la destination de Dieu, à transmettre la concupiscence de l'homme pécheur à toute sa postérité. Car tous ses enfans ont eu dans le cerveau les mêmes traces qu'il avoit, & comme ces traces étoient des traces d'inclination & de penchans déréglés; & non des traces de la justice originelle, ses enfans ont eu dans l'ame la même inclination pour les biens créés. S. Augustin décrit cet état dans une de ses lettres: *Est quædam vita hominis carnalibus sensibus implicata, gaudiis carnalibus dedita, carnalem fugitans offensionem, voluptatemque consectans. Hujus vitæ fœlicitas temporalis est, ab hac vita incipere necessitatis est, in ea persistere, voluntatis. In hac quippe ex utero matris infans funditur, hujus offensiones, quantùm potest, refugit, hujus appetit voluptates, nihil amplius valet.* Let. 140. n. 3.

Voilà donc Adam aussi bien que toute sa postérié plein d'inclinations corrompues, & vuide du bon amour; & les voilà tous en cet état, en conséquence du consentement qu'Adam a donné au péché.

Quoiqu'on ait peine à concevoir de telles inclinations dans l'ame d'un enfant, on peut néanmoins s'en donner quelque idée, si on les compare aux habitudes qui sont dans un homme qui dort, ou qui n'y pense point. Ces inclinations habituelles qui étoient dans Adam, ont passé à sa posterité. *Consuetudinis vinculum*, dit S. Augustin liv. 1. *De doctrina christ. c. 24. quod à parentum etiam propagine inveteratum, naturæ lege inolevit.* On voit par là comment ces ames naissantes sont devenues toutes charnelles. C'est ce que S. Augustin nous marque dans le liv. *De fide & symbolo cap.* 10. *Anima verò cùm carnalia bona adhuc appetit, caro nominatur. Pars enim ejus quædam resistit spiritui, non naturâ, sed consuetudine peccatorum: unde dicitur,* MENTE SERVIO LEGI DEI, CARNE AUTEM LEGI PECCATI. *Quæ consuetudo in naturam versa est secundùm generationem ex talem, peccato primi hominis, ideoque scriptum est:* ET NOS ALIQUANDO FUIMUS NATURALITER FILII IRÆ, *id est vindictæ, per quam factum est ut serviamus legi peccati.* S. Augustin décrit dans ce passage l'état de l'homme pécheur qui a la concupiscence, c'est à dire, une inclination toute charnelle vers les choses de la terre, & à qui Dieu par sa grace a donné un saint amour pour sa loi. Il dit que cette inclination pour les choses de la terre est dans l'ame, comme une mauvaise habitude que le péché a formée, qu'elle s'est communiquée des peres aux enfans, qu'ainsi cette habitude s'est convertie en nature, & que c'est pour cette raison que nous naissons tous

Sect. V.

tous enfans de colere & coupables du péché originel.

En effet par le moien de ces traces malheureuses, qui se communiquent des péres aux enfans, on conçoit assez que des inclinations vitieuses peuvent être transmises. Il est vrai que si les inclinations saintes, que Dieu met dans le cœur de ceux qu'il justifie par le baptême, étoient aussi transmises aux enfans, les enfans des justes naîtroient justes eux mêmes, mais la foi nous apprend le contraire; & la raison même n'a rien à y opposer. Car la grace qui est dans le cœur des justes, est un don gratuit, & un don personnel. Elle est donnée pour justifier un homme à qui Dieu a fait misericorde, & non pour sa postérité. Dieu en la donnant n'a pas voulu la soumettre aux loix de la nature; & il est le maître. D'ailleurs même, Dieu en convertissant le pécheur, ne forme point dans son cerveau des traces toutes nouvelles: mais il se sert des mêmes traces qu'il avoit auparavant. Or ces traces ne sont destinées maintenant par la nature, qu'à réveiller des idées naturelles, ainsi elles n'en excitent que de telles dans l'ame des enfans. L'homme converti lie à ces idées toutes naturelles; quelque idée sainte, par exemple, à l'idée d'une croix, l'idée de patience, de reconnoissance envers Dieu, de componction &c. Mais comme dans l'état present la trace naturelle du cerveau destinée à representer une croix, ne réveille naturellement que l'idée d'un morceau de bois traversé par un autre, l'ame de l'enfant n'aura que cette idée, & non pas les autres qu'il a plû à l'homme converti d'y ajouter. Enfin il ne faut pas s'étonner si des parens régénérés ne transmettent point à l'ame des enfans la justice, comme la concupiscence, *Quia renovati parentes*, dit S. Augustin *lib. 2. de pecc. mer. c. 27. non ex primitiis novitatis, sed ex reliquiis vetustatis* (c'est-à-dire, la concupiscence) *carnaliter gignunt*: c'est ce qu'on trouve par tout dans saint Augustin.

Voilà donc d'un côté une ame naissante occupée par des inclinations & des penchans déréglés pour les créatures, & de l'autre vie privée de l'amour de la justice. Ainsi la voilà pécheresse dés le moment même de nôtre naissance. Car une ame est dans le peché, lorsque d'une part elle a des inclinations pour les biens de la terre, & que de l'autre elle est privée de l'amour de Dieu.

Or d'un côté cette ame a des inclinations habituelles pour les biens de la terre, elles lui sont transmises, comme on l'a montré; & d'un autre côté, elle est privée de l'amour de Dieu, cet amour n'est point transmis des parens mêmes qui sont justes à leurs enfans; par conséquent cette ame est dans le peché. Par là on connoit sans peine ce que dit S. Augustin en mille endroits. *Hæc concupiscentia*, lib. 1. de nupt. & concup. c. 23. *quæ solo sacramento regenerationis expiatur, profecto peccati vinculum regeneratione trajicit in posteros, nisi ab illo & ipsa regeneratione solvantur. Nam ipsa quidem concupiscentia jam non est peccatum in regeneratis, quando illi ad illicita opera non consentitur &c.*

Proposition IX.

L'homme par ses péchés actuels augmente la concupiscence. On l'expérimente tous les jours, que l'inclination pour les biens de la terre se fortifie & s'enflâme à proportion de ce qu'on y consent plus ou moins, comme le dit S. Augustin sur l'Epitre aux Galates, chap. 5. p. 972. *Quamvis habitet in eorum mortali corpore peccatum, nondum exstincto impetu consuetudinis naturalis* (c'est-à-dire, la concupiscence) *qua mortaliter nati sumus, & propria vita nostra, cum & nos ipsi peccando auximus quod ab origine peccati*

Digitized by Google

peccati humani, damnationisque trahebamus. On voit la même pensée lib. qu. ad Simplicianum q. 1. & sur tout dans le 6. liv. contre Julien c. 18. *Unde etiam contra istam genitalium concupiscentiam, quæ ingenita nobis est per peccatum originale, vehementius vidua quam virgo, vehementius meretrix, quando casta esse voluerit, quam quæ semper fuit casta, confligit: & tanto amplius in ea superandæ voluntas laborabit, quanto majores ei consuetudo vires dedit.* Il reste encore d'autres points à examiner sur la concupiscence, il faudra dans les chapitres suivans considérer comment elle demeure dans les personnes regenérées, & comment elle y est réellement exemte de tout peché, enfin quelles sont les causes ocasionnelles de la concupiscence. Quoique la discussion de tout ceci ait déja été un peu longue, je voi neanmoins tant de raports entre cette verité & celle que nous traitons, qu'il est comme nécessaire de développer, ou au moins d'effleurer cette matiere.

Plus on aprofondit la plaie de l'homme, plus on voit le besoin d'un secours supérieur, & d'un secours aussi puissant que la volonté est langüissante & affoiblie. La volonté de l'homme a perdu l'amour de Dieu par son péché, & nous naissons tous sans cet amour, puisque la foi nous aprend que nous naissons avec le peché: or l'homme dans cet état, où prendra-t-il cet amour qu'il a perdu, & par quel moien réussira-t-il à se le donner? Le cherchera-t-il hors de lui-même & dans les creatures? Mais les creatures qui sont hors de nous ne peuvent point agir immédiatement sur notre volonté. C'est un privilege qui apartient à Dieu. Le cherchera-t-il en lui-même? Mais il ne l'a plus. Dépouillé d'un tresor si précieux, il ne contient même dans son fond rien qui soit égal & qui l'équivale; sa misere & sa pauvreté sont extrême. Il est vrai qu'il a des connoissances, mais quelles connoissances? Des connoissances d'ailleurs, quand elles seroient encore plus parfaites que les nôtres, réussiroient-elles, si elles étoient seules, à former l'amour? Il a des sensations; mais ces sensations sont bornées aux biens sensibles. Il a enfin de l'amour pour les creatures, & pour lui-même; mais quelle communication y a-t-il entre ces amours injustes & corrompus, & l'amour de la sainteté & de la justice? Où puisera-t-il donc l'amour divin, & comment viendra-t-il à bout de le recouvrer, si Dieu n'opere dans sa volonté même!

Or je soutiens qu'une telle opération de Dieu est physique & prédeterminante. Elle est physique, puis qu'elle produit un effet réel par une influence réelle. Elle est prédeterminante, car ou elle est prédeterminante, ou elle est déterminée par la volonté créée. Or l'operation divine, qui forme l'amour divin, n'est point déterminée à former cet amour par l'action de la volonté créée; car l'action de la volonté créée est une volition, & une volition est un amour. Or quelle seroit donc cette volition, quel seroit cet amour de la volonté créée qui détermineroit l'operation divine à former l'amour divin? Cette volition & cet amour auroit pour objet ou Dieu, ou les creatures; il n'y a point de milieu; on ne peut point avancer qu'une volition & un amour qui a les creatures pour objet, détermine Dieu à former l'amour divin; autrement il faudroit dire que Dieu se détermine à former l'amour divin, parce que la volonté veut aimer les biens créez, ce qui seroit extravagant & impie. On ne peut point dire non plus que ce soit une volition & un amour qui ait Dieu pour objet, qui détermine Dieu à former l'amour divin; car une volition & un amour qui auroit Dieu pour objet, seroit l'amour de Dieu, au

Digitized by Google

Sect. V.

moins un amour commencé. Il s'ensuivroit donc que l'amour de Dieu seroit déja dans la volonté, avant que Dieu l'y eût mis, qu'il seroit dans la volonté sans l'opération de Dieu ; car ce qui détermine est antérieur à ce qui est déterminé ; ce qui détermine Dieu à produire, existe déja, lorsque Dieu n'a pas encore produit ; s'il n'étoit pas, il ne détermineroit pas. En un mot ce qui détermine Dieu à le produire, n'est pas produit par la production même qu'il détermine. Dieu à faire ; il y auroit donc un amour de Dieu, & tout au moins un amour de Dieu commencé, si l'action de Dieu n'étoit pas prédéterminante.

De plus on a montré dans ce chapitre, & l'on en avoit déja posé les principes ailleurs, que l'amour des biens créés s'étoit formé par la soustraction & la privation de l'amour de Dieu. La volonté est donc dans cet état de soustraction, de défaut, de diminution, d'indigence, de pauvreté. L'homme est moins qu'il n'étoit, selon S. Augustin. Or si du nombre dix on ôte huit, le restant ne fera pas dix, il ne contiendra pas totalement tout ce qu'il faudroit pour faire dix, quoiqu'il puisse y contribuer. Il faut donc que Dieu ajoute l'amour de Dieu à une ame dans cet état. Que si Dieu donne l'amour divin, il prémeut à cet amour ; son opération nous y fait déterminer. Car si cette opération ne nous faisoit pas déterminer, avec cette opération même nous serions dans une indigence, & une négation de détermination, nous serions moins que si nous étions déterminés. Or avec le moins tout seul, on ne réussit pas à faire le plus.

D'ailleurs si l'homme se suffit à lui-même pour former l'amour divin, ou si une grace toujours disposée à le seconder, attend qu'il se détermine ; qu'il se détermine donc sans demeurer plus longtems dans le déreglement, & dans le péché ; qu'il se rétablisse, qu'il rentre dans l'état de justice dont il étoit déchû, & qu'il enchérisse même la vertu & la perfection d'Adam. Par le moien du concours concomitant, il ne lui en coutera pas plus de difficulté & de peine pour arriver en un moment à ce point, que pour remuer la main à droit ou à gauche, il ne lui en coutera pour l'un aussi-bien que pour l'autre que de se déterminer : mais il s'en faut bien qu'il en soit ainsi. Dieu qui dispense ses biens selon les desseins éternels de sa sagesse, ne nous fait monter à la perfection que par degrés ; il nous laisse toute notre vie la concupiscence de la chair qui s'oppose à l'esprit, & il nous fait sentir par cette difficulté de faire le bien, & la foiblesse de notre nature, & la nécessité de sa grace toute-puissante.

Enfin c'est une doctrine constante dans la Tradition, que la concupiscence demeure dans les justes pendant toute leur vie, quoi qu'on ne nie pas que par l'exercice des vertus peu à peu elle diminue. Le contraire même de cette doctrine a été condamné par le Concile de Vienne, & par le Pape Innocent XI. contre Molinos ; & l'expérience n'est que trop certaine & trop affligeante sur ce point. Mais si la volonté forme toute seule ses amours, ou si elle les forme avec un concours concomitant, pourquoi n'en formeroit-elle point assez pour étouffer toute la concupiscence ? Pourquoi ne répareroit-elle pas le défaut de ces inclinations déreglées & défectueuses, en réunissant tout notre cœur dans l'amour de Dieu, comme il l'étoit dans l'état d'innocence ? Ou plûtôt pourquoi ne détruit-elle point tout d'un coup ces inclinations mauvaises ? Est-il plus difficile de détruire que de former ? Et n'y a-t-il pas une conséquence naturelle de l'un à l'autre ?

Peut-être que les hérétiques condamnez

S. Aug. l. 14 de Civ. Dei. c. 15. *Nec sic defecit homo ut omnino nihil esset : sed attinclinatus ad se ipsum minus esset quàm erat, cui qui summè est, inhærebat. Relicto itaque Deo esse in semetipso, hoc est sibi placere, non jam nihil esse est, sed nihilo propinquare.*

Digitized by Google

més par le Concile de Vienne avoient bien vu l'enchaînement de ces principes. Ces hérétiques paroissent avoir eu des sentimens trés-mauvais sur la grace, puisqu'ils croioient même que l'ame, pour voir Dieu & pour être heureuse, n'avoit point besoin du secours de Dieu, qu'on appelle la lumiere de gloire. Aussi ces heretiques croioient-ils, par une conséquence naturelle & que nous avons tant de fois expliquée, pouvoir arriver dés cette vie au plus haut degré de perfection, & à l'impeccabilité. Par une autre conséquence toute semblable, ils s'imaginoient pouvoir éteindre en eux la concupiscence; & par des conséquences horribles, ils prétendoient que n'aiant point de concupiscence qu'il fallût vaincre & mortifier, ils pouvoient se dispenser des jeûnes, des pratiques, des prieres; que n'aiant point de concupiscence dont ils craignissent la séduction, ils pouvoient regarder comme innocens les mouvemens de la nature, s'acorder tout ce qui la flâte, satisfaire ses penchans, se permettre des libertez &c. Certainement les sentimens sur la grace sont plus importans qu'on ne se l'imagine, & ils ont des raports trés-réels, quoique fort peu connus, avec la conduite.

CHAPITRE III.

De la grace habituelle.

LA grace de Jesus-Christ est le remede à de si dangereuses plaies, & notre ressource au milieu de tant de maux. Cette grace se divise en grace actuelle, & grace habituelle. La grace actuelle se divise en efficace, & en suffisante. Il n'est pas possible d'expliquer ici toutes les divisions de la grace. Arrêtons-nous à la premiere.

On parlera de la nature de la grace suffisante dans la réponse aux objections.

Pour trouver quelque lumiere sur la grace habituelle, il faudroit connoître la nature de toutes les habitudes, & le fond même de notre volonté; & l'un & l'autre est si obscur, qu'il n'est guere de matieres, où l'on ait fait moins de progrés. Je suis persuadé sur ce point-ci, comme sur les autres, que le moien sûr est de s'attacher à l'autorité des saints Docteurs de l'Eglise, & que non-seulement par cette voie on est hors du péril de s'égarer, mais qu'on est même en état, si l'on vouloit suivre les véritez, de faire beaucoup de découvertes.

PROPOSITION I.

Ou l'habitude est quelque chose de réel, qui reste dans l'ame aprés que l'acte est passé, ou ce n'est rien de réel: il n'y a point de milieu.

Il est certain que l'habitude donne une facilité d'agir qu'on n'avoit point auparavant: or cette facilité de faire certaines actions peut venir ou du corps seulement, ou du corps & de l'ame. On peut donc penser deux choses touchant les habitudes; la premiere, que cette facilité d'agir ne consiste qu'en certaines traces corporelles plus ouvertes & plus fraiées, par lesquelles par conséquent les esprits animaux trouvent un cours plus prompt & moins difficile: & comme Dieu s'est fait une loi de donner des impressions à notre ame à l'occasion des mouvemens qui se font dans le cerveau, les esprits animaux trouvant un cours plus libre d'un certain côté, l'on doit sentir plus de facilité à certains actes qu'à d'autres, quoi qu'au fond ces actes ne laissent rien dans l'ame aprés qu'ils sont passez.

2. On peut penser que l'habitude consiste non-seulement dans ces traces corporelles, car personne ne disconvient que des actes redoublez ne fassent des traces plus profondes, & que ces traces ne soient une occasion, par raport à l'ame, d'avoir certaines impressions; mais on peut croire de plus, que l'habitude consiste dans quelque chose de réel qui subsiste dans l'ame aprés que l'acte est passé.

Sect. V.

Voilà deux partis sur les habitudes, entre lesquels il faut opter. Selon le premier, l'habitude n'est rien de réel dans l'ame : mais c'est un droit moral d'avoir plus souvent, & plus facilement certaines impressions. Ce droit est fondé d'une part, sur ce que les traces du cerveau sont plus fraiées vers un certain côté, & de l'autre, sur la loi que Dieu s'est faite à lui même, de donner des impressions à l'ame à l'occasion des ébranlemens du cerveau. Selon le second sentiment, outre ces traces corporelles du cerveau, l'habitude est une possession physique & continue de quelque chose de spirituel qui demeure après l'acte.

Je ne balance point à me déclarer pour le second sentiment : l'autorité de l'Ecriture & de la Tradition me paroît formelle touchant la grace des justes, & l'on va voir dans la proposition suivante, certaines raisons pour ce sentiment, qui me paroissent si fortes, que quand il n'y auroit que la raison toute seule, ce sentiment mériteroit la préference.

PROPOSITION II.

L'habitude de la connoissance est une connoissance perséverante, mais qui n'est point aperçue, comme on le dira dans la proposition suivante : l'habitude de l'amour est aussi un amour perseverant; en sorte que l'habitude de connoissance & d'amour a deux choses : 1. l'être même de connoissance & d'amour : 2. un droit à perseverer dans l'ame : tâchons de prouver ce sentiment.

1. Un degré de connoissance est un degré d'être; deux degrez de connoissance sont un degré d'être, plus un degré d'être ; ou plutôt le même degré d'être augmenté d'un autre degré : il faut dire la même chose de l'amour. Tous ces differens degrez, soit d'amour, soit de connoissance, se réunissent ensemble, & ne forment qu'un même être, comme on l'a montré en particulier, & sur la connoissance & sur l'amour.

Or ces degrez de connoissance & d'amour doivent demeurer dans l'ame, à moins qu'il n'y ait quelque cause qui les fasse cesser : en voici la raison. Dieu forme ces degrez d'être dans l'ame, comme on l'a montré ailleurs. (Nous les formons aussi, comme on l'expliquera en parlant de l'activité.) Or, selon les loix ordinaires, on ne voit point que Dieu détruise les êtres qu'il a produits, à moins qu'il n'y ait certaines raisons qui l'y engagent; & si l'on ne voit point ces raisons, on doit présumer que Dieu conserve ses ouvrages, & qu'après leur avoir donné l'être, il les y maintient par une action continuée. Donc il y a lieu de croire que tous ces degrez de connoissance & d'amour ne sont point donnez à l'esprit pour un moment, mais y continuent & y perseverent, à moins qu'il ne survienne quelque raison de les détruire.

Car il faut remarquer, que quoi qu'ordinairement Dieu conserve les êtres qu'il a produits, neanmoins il ne le fait pas toujours, parce qu'il y a raison de ne le pas faire. Par exemple, Dieu ne donne à l'ame des sensations que pour être avertie des mouvemens qui se passent dans le corps. Ces mouvemens cessans, il faut que ces sensations cessent d'être. Dieu ne donne à l'ame qu'une certaine mesure de reflexion actuelle sur ses connoissances. L'experience nous montre que l'homme dans un même moment ne pense pas à tout. Parceque je pensois actuellement à A dans le premier moment, il n'est pas nécessaire que Dieu me continue dans le second moment la même reflexion actuelle, & qu'il me fasse penser actuellement en même tems à A & à B : & dans le troisiéme moment à A, B, C &c ; autrement je penserois toujours à tout ce à quoi j'aurois pensé une fois en ma vie. Dieu donc ne

ne conserve pas toujours toutes nos réflexions actuelles. De même aussi Dieu, selon les loix ordinaires, conserve dans l'ame tous les degrez d'amour divin; mais le péché de l'homme empêche souvent l'exécution de cette loi.

Au reste, excepté certaines raisons semblables à celles que nous venons de déduire, l'expérience que nous avons que Dieu conserve les degrez d'être qu'il a formez, nous porte à croire que Dieu conserve dans le cœur les degrez de connoissance & d'amour, lorsqu'on ne voit nulle raison de les détruire; & c'est en quoi consiste l'habitude.

2. Ou l'homme qui a l'habitude de connoissance & d'amour de Dieu, a l'être même de la connoissance & de l'amour, ou il ne l'a pas. S'il ne l'a pas, ou il a quelque être équivalent à la connoissance & à l'amour de Dieu, ou il n'en a aucun. On ne peut pas dire qu'un juste en dormant, ou dans l'enfance, n'ait rien de semblable, il cesseroit en dormant d'avoir la justice qu'il a lorsqu'il veille. Un enfant ne seroit point juste comme un adulte. Il est donc nécessaire de dire que ce juste a l'être de la connoissance & de l'amour.

Car d'admettre un être différent de la connoissance & de l'amour, qui équivale néanmoins à l'un & à l'autre, la foi n'y oblige point; & la raison ne le conçoit point; & non seulement la raison ne le conçoit point, mais même elle conçoit le contraire; car on a montré auparavant, que rien n'est équivalent à la connoissance & à l'amour, que la connoissance & l'amour même, & que pour contenir totalement la connoissance & l'amour, il faut connoître & aimer.

D'ailleurs si la connoissance & l'amour de Dieu cessoient d'être dans le cœur d'un juste au moment même qu'il s'endort, il faudroit le lendemain matin les remettre dans le cœur de ce juste tout de nouveau, comme si jamais il ne les avoit eus. Et quelle avance une telle habitude donneroit-elle pour former l'acte? Car comment ce qui n'est ni connoissance ni amour nous avanceroit-il de quelque chose pour connoître & pour aimer?

3. Je demande ce qui arriveroit lorsque Dieu donneroit tout de nouveau à ce juste la connoissance & l'amour qu'il avoit le jour d'auparavant; que deviendroit cet être équivalent; resteroit-il dans ce juste, n'y resteroit-il pas? S'il n'y restoit pas, la grace habituelle ne resteroit pas non plus, supposé que ce fût en cela qu'elle consistât. S'il y restoit, ce juste éveillé seroit une fois plus parfait que le juste endormi, puisque, outre cet être équivalent à la connoissance & à l'amour, il auroit encore la connoissance & l'amour. Voilà, en supputant, une double perfection. Banniſſons donc de notre esprit la vaine idée de cet être équivalent, & nous serons réduits à avouer qu'il faut que ce soit l'être même de la connoissance & de l'amour qui subsiste continuement dans le cœur du juste.

4. On ne peut pas douter que S. Augustin n'ait cru que la grace habituelle est une charité veritable qui demeure dans le cœur des justes, en quelqu'état qu'ils soient.

Premierement dans le livre 1. *de pecc. merit. & remiss. c. 9.* voici ce qu'il dit touchant les enfans. *Sicut ergo ille (Christus) in quo omnes vivificantur, præter quod se ad justitiam exemplum imitantibus præbet; dat etiam suis Spiritûs occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit & parvulis; sic & ille in quo omnes moriuntur (Adam) præter quod eis qui præceptum Domini voluntate transgrediuntur, imitationis exemplum est, occulta etiam tabe carnalis concupiscentiæ sua tabificavit in se omnes de sua stirpe venientes.* Selon ce passage de S. Aug. les

Sect. V.

enfans deviennent justes par Jesus Christ comme ils étoient devenus pécheurs en Adam. La grace est aussi réellement en eux que la concupiscence ; & cette grace infuse est la même en eux que dans les adultes justifiés. Quelle est donc cette grace infuse, selon S. Augustin, qui a ces deux caracteres dans les enfans, premiérement d'estre opposée à la concupiscence, secondement d'estre semblable à la grace des adultes ? S. Augustin en mille endroits la définit, par exemple, dans le liv. *de spiritu & littera c. 5. Delectatio dilectioque summi boni.... Ut autem diligatur, charitas Dei diffunditur in cordibus nostris, non per liberum arbitrium quod surgit ex nobis, sed per Spiritum sanctum qui datus est nobis.* (& c. 4.) *Inspirans pro concupiscentia mala, concupiscentiam bonam, hoc est, charitatem diffundens.* D'où il est aisé de conclurre, que la charité & l'amour de Dieu est réellement dans le cœur des enfans qui ont reçû le baptême, quoiqu'elle y soit d'une maniere differente que dans les adultes qui sont des actes, comme on va l'expliquer.

Secondement, S. Augustin dans le liv. *de gratia Christi*, dit clairement la même chose : mais pour le montrer, il est bon d'en faire une espece d'analyse. S. Augustin soutient contre Pélage, qu'il ne faut point faire consister la grace seulement dans la rémission des péchés c. 1. ou dans la prédication extérieure & la nature c. 3. mais que Dieu nous aide à faire le bien & à éviter le mal, *cooperando & dilectionem inspirando*. Pélage distinguoit trois choses en nous, la possibilité de devenir juste, la volonté, l'action par laquelle on le devient : *quâ justus*. Il attribuoit la possibilité à Dieu, qui nous l'avoit donnée en nous créant ; à l'homme tout seul la volonté & l'action. S. Augustin au contraire prétend qu'il faut un secours de Dieu pour la volonté & pour l'action ; & voici en quoi il fait consister ce secours c. 13. & 14. *Ineffabili suavitate.... charitate.... amore justitiæ...., Isto modo etiam ipsa voluntas & ipsa operatio, non sola volendi & operandi naturalis possibilitas adjuvatur.* C'est ce que S. Augustin nous oblige de tenir sur la grace c. 26. *Ac per hoc gratiam Dei, quâ charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis, sic confiteatur, qui vult veraciter confiteri, ut (sine quo nihil boni sine illa, quod ad pietatem pertinet veramque justitiam, fieri posse non dubitet.* C'est néanmoins ce que Pélage ne croioit pas : *Istam quippe gratiam, quâ* JUSTIFICAMUR, *id est, quæ charitas diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis, in Pelagii & Cœlestii scriptis, quacumque legere potui, nusquam eos inveni, quemadmodum confitenda est, confiteri.* Chap. 30. Et plus bas c. 35. *Utrum tamen eam (gratiam) in remissione peccatorum velis intelligi, an etiam in doctrina christiana... an credas aliquod adjutorium bene agendi, adjunctum naturæ atque doctrinæ per inspirationem flagrantissimæ & luminosissimæ charitatis, non apparet omnino.*

Il est clair par ce tissu de passages, 1. que la charité & l'amour qui nous justifie est une charité & un amour très réel : 2. que la charité qui est répandue dans le cœur des justes n'est point une charité & un amour d'un être different de la charité & de l'amour par laquelle les justes font des actes de saintété & de justice.

On pourroit enfin prouver la même vérité par beaucoup d'autres endroits de S. Augustin ; mais bornons nous à celui-ci *lib. 2. Op. imp. n. 165. pag. 1019. Non per solam peccatorum dimissionem justificatio ista, (* dont parle S. Paul Rom. c. 5.) *conferetur, nisi auctoribus vobis. Justificat quippe impium Deus, non solùm dimittendo*

que

quamala facit, sed etiam donando charitatem ut declinet à malo & faciat bonum per Spiritum sanctum, cujus subministrationem jugem poscebat Apostolus eis quibus dicebat: Oramus autem ad Deum ne quid faciatis mali. 2. Cor. 13. 7. Remarquez que la même charité qui justifie les justes, fait aussi qu'ils font le bien & évitent le mal; c'est donc le méme estre d'amour qui est actuel dans les actions des justes, & qui demeure habituellement dans leur cœur.

Proposition III.

Il y a une différence très-réelle entre l'amour habituel & l'amour actuel, entre la connoissance actuelle & la connoissance habituelle; je ne prétens pas qu'il n'y a point d'autre différence entre l'acte & l'habitude que celles que je vais rapporter; il faudroit être étrangement téméraire pour assurer qu'une chose n'est pas, parce qu'elle ne nous est pas connue: mais je soutiens seulement qu'il y a une réelle différence entre l'habitude & l'acte, & que les différences que j'y vois sont des différences très réelles.

La prémiere différence que je trouve entre l'amour actuel & l'amour habituel, est que l'amour actuel est toujours apperçu, & qu'il n'est pas nécessaire que l'amour habituel le soit.

Que souvent nous n'appercevons point l'amour habituel qui est dans notre cœur, c'est une vérité que l'expérience ne nous permet pas de révoquer en doute. Un enfant baptisé, un homme qui dort, ou qui pense à autre chose, n'apperçoit pas l'amour de Dieu dans son cœur; &, quelque réflexion même qu'on y fasse, jamais on n'en connoît certainement le degré, jamais on ne sait si l'on est digne d'amour ou de haine. On ne peut douter néanmoins que véritablement l'amour de Dieu ne soit dans ce juste. *Dicimus ergo*, (S. Augustin *Epistola* 187. *ad Dardanum, cap.* 8.) *in baptisatis parvulis, quamvis id nesciant, habitare Spiritum sanctum. Sic enim eum nesciunt, quamvis sit in eis, quemadmodum nesciunt & mentem suam, cujus in eis ratio, quâ uti nondum possunt, velut quadam scintilla sopita est, excitanda ætatis accessu. Neque hoc in parvulis mirum debet videri, cùm Apostolus quibusdam etiam majoribus dicat: Nescitis quia templum Dei estis, & Spiritus Dei habitat in vobis.... Non itaque percipiebant cognitione Spiritum sanctum, qui habitabat in eis.... Habitare autem ideo & in talibus dicitur, quia in eis occulte agit, ut sint templum ejus:* Dans le chapitre 5. de cette lettre, il dit que cette habitation du Saint-Esprit se fait par la grace d'amour: *Propter hanc enim habitationem, ubi procul dubio gratia dilectionis ejus agnoscitur; &c.* Il est donc vrai que l'amour de Dieu est réellement dans le cœur d'un juste, quoiqu'il n'y soit pas aperçû. Dans les adultes, avant que de devenir habituel, il a été actuel, & par conséquent ils en ont formé des actes qu'ils ont aperçûs; mais dans les enfans, jamais ils n'ont formé aucun acte, comme S. Augustin le montre dans sa Lettre 186. *ad Paulinum*, jamais par conséquent cet amour n'a été aperçu. Chap. III. 1. Cor. 19.

Pour ce qui est de l'amour actuel, il est toujours aperçu. Car pour faire un acte d'amour, il faut le vouloir actuellement, il faut le connoître & l'apercevoir actuellement. *Ignoti nulla cupido.* Remarquons seulement que cette attention & cette réflexion actuelle est tantôt plus forte, & tantôt moins forte; & que, selon ce plus ou moins de reflexion, il y a certains actes plus marquez, & d'autres plus sombres & plus obscurs, en sorte qu'à peine font-ils sur nous une impression legere & superficielle. Remarquons encore que, quoique l'ame s'aperçoive des actes d'amour

Sect. V.

mour de Dieu quand elle les fait, elle ne s'apperçoit pas néanmoins si ces actes ont le degré & la perfection qu'ils devroient avoir, s'ils sont supérieurs à la cupidité & capables de nous rendre justes. Notre réfléxion actuelle est trop bornée pour connoître tout à la fois tant de rapports.

Or si d'un côté les actes d'amour (il en faut dire autant de la connoissance) sont apperçus, & si de l'autre l'habitude de l'amour est en nous sans estre apperçue, l'on voit déja une différence réelle entre l'acte & l'habitude.

Il est certain que nous n'avons qu'une certaine mesure d'attention, que nous ne pouvons pas réfléchir actuellement sur toutes choses, que la raison demande que nous portions nos réfléxions tantôt sur un point, tantôt sur un autre, selon que notre devoir & la nécessité nous y oblige, que quoique nous cessions de faire une attention actuelle sur certaines connoissances & certains amours, nous ne perdons pas ces connoissances & ces amours; & pourvu que ce soit par une raison légitime que nous en usions ainsi, nous n'en sommes ni moins justes, ni moins parfaits. La connoissance d'un objet, l'amour d'un objet peut donc estre dans notre cœur en deux manieres, ou y estre joint avec la réfléxion actuelle, ou séparé de la réfléxion actuelle. S'il y est séparé de la réfléxion actuelle, il n'y est qu'habituellement; & si de plus il y est actuellement, il faut qu'il y soit joint avec la réfléxion actuelle.

Proposition IV.

Mais de ces principes voici une difficulté qui s'éleve, qui est, qu'il faudroit donc admetre des pensées imperceptibles. J'avoue que cette seule proposition d'admettre des pensées ausquelles on ne pense point, à je ne sai quoi de révoltant, sur lequel il n'est pas difficile de répandre un ridicule. Mais au fond il n'y a qu'à lever l'équivoque des paroles, pour découvrir la vérité de la chose, & pour ne se point alarmer par un fantôme fait à plaisir.

Le mot de pensée signifie proprement & naturellement une réfléxion actuelle: mais il peut estre pris dans un sens moins éxact & plus étendu, pour toutes sortes de connoissances. Si on le prend dans le premier sens, il est très vrai, & l'on a raison de soutenir que c'est une contradiction visible de dire, qu'il y a des pensées imperceptibles. La pensée est une connoissance apperçue, la pensée est une réfléxion actuelle. L'esprit apperçoit tout ce qu'il apperçoit: la pensée donc prise en ce sens, n'est point imperceptible, quoiqu'il puisse y avoir des pensées plus ou moins apperçues, comme nous venons de le marquer.

Si l'on prend le mot de pensée pour toute sorte de connoissance, il est très faux de dire qu'il n'y en ait aucune qui ne soit apperçue. Appercevons-nous toujours la connoissance que nous avons de Dieu, de l'étendue, des premiers principes? Faisons-nous réfléxion à tous momens à ces axiomes sur lesquels roulent nos raisonnemens & notre certitude? *Quidquid evidenter percipitur, illud est verum; Idem non potest simul esse & non esse &c*; & peut-on dire que ces connoissances cessent d'estre dans l'esprit au moment que nous cessons d'y penser? Ou ces connoissances donc demeurent dans l'esprit, ou elles n'y demeurent pas. (Il en faut dire autant de nos amours; & ceci confirme & établit de nouveau ce que nous avons avancé dans la proposition précédente touchant les habitudes.) Si elles y demeurent, constamment elles n'y sont pas toujours apperçues; si elles n'y demeurent pas, il s'ensuit une foule d'absurditez.

1. Il faut dire, sans qu'on en voie aucune

cune raison, que Dieu détruit à tous momens tout ce qu'il avoit produit dans notre esprit par sa prémotion.

2. On ne trouve plus dans l'ame ce progrès de connoissances & d'amours de degrés en degrés.

3. L'ame n'a de connoissance & d'amour que ce qu'elle en apperçoit actuellement. Toutes les fois qu'un pécheur fait un acte d'amour de Dieu, il n'a dans ce moment d'autre amour que celui de Dieu dans le cœur; & quand un juste fait un peché veniel en aimant quelque créature, il n'a dans ce moment que l'amour de la créature dans le cœur.

4. Il seroit faux qu'il y eût dans l'ame certains penchans, certains amours qui se dérobent à notre connoissance, qui ne se déclarent que dans les occasions, & qui font le sujet de notre vigilance, de notre crainte, de notre incertitude sur l'état de grace ou de peché.

5. Si l'ame n'est que ce qu'elle connoît & ce qu'elle veut actuellement, pourquoi sa capacité ne seroit-elle pas toute remplie, quand elle jouït de Dieu, qu'elle est toute occupée à goûter la douceur de son amour, & qu'elle ne pense pendant ces heureux momens qu'au bonheur qu'elle a de l'aimer? Or si la capacité de l'ame étoit remplie par un tel amour, il n'y auroit plus de liberté d'indifférence à aimer.

6. Si l'ame n'étoit que ce qu'elle apperçoit actuellement, ses connoissances passées ne seroient plus rien par rapport à elle, elles seroient anéanties. Nous voions neanmoins, quand nous avons poussé en Algebre jusqu'à la centiéme proposition, que comme toutes ces propositions sont enchaînées, elles influent toutes sur le consentement que nous donnons à la derniere, & si elles étoient retombées dans le néant, comment répandroient-elles de semblables influences.

7. Si l'ame n'étoit que ce que nous en appercevons actuellement, nous changerions d'ame à tous momens, & il n'y auroit pas plus d'unité entre notre ame d'aujourd'hui, & celle d'hier, qu'entre celle de Pierre & celle de Paul.

Ces absurdités & d'autres qu'on pourroit trouver, si l'on approfondissoit encore plus cette matiere, montrent assez que, si l'on ne doit point avoir qu'il y ait des pensées imperceptibles, parce que cette maniere de parler n'est pas exacte, on doit reconnoître au moins, qu'il y a des connoissances aussi bien que des amours dans notre ame, qui ne sont pas toujours apperçus.

Je fais toujours en ceci marcher de pair la connoissance avec l'amour. Car de dire que l'amour demeure habituellement dans l'ame, & que la connoissance n'y demeure pas, ce seroit une prétention qui a été détruite par avance. Elle ne peut avoir d'autre fondement que celui-ci; que l'amour est un être, & que croître en amour, c'est croître en être, au lieu que la connoissance & la perception n'en est pas un. Or dans la troisiéme section, nous avons prouvé que la perception est un être, & que croître en connoissance c'est croître en être; & il y a lieu de croire que Dieu n'anéantit pas toujours tous les degrés de connoissance qu'il nous a donnés, comme il n'anéantit pas tous les degrés d'amour. De plus, si l'amour demeure habituellement dans notre ame, la connoissance doit aussi y demeurer habituellement. Il ne peut y avoir d'amour sans connoissance, & comme nous voions qu'il n'y a point d'amour actuel sans connoissance actuelle, aussi il est raisonnable de croire qu'il n'y a point dans notre ame d'amour habituel, sans connoissance habituelle, & qu'ainsi on auroit tort de nier de la connoissance, ce qu'on admettroit sur l'amour.

PROPOSITION V.

L'habitude d'amour differe de l'acte par rapport à la durée.

Avant qu'un homme soit justifié, Dieu lui donne des actes d'amour, qui le préparent à recevoir la justice. Ce sont des graces passageres que Dieu veut bien faire à l'homme, mais qu'il ne s'engage pas encore à lui conserver pour toujours. Jusqu'à ce que son peché lui soit remis, & demeure redevable envers la justice de Dieu d'une dette infinie, & il merite toujours des supplices éternels. Il n'a par conséquent aucun titre pour conserver ces graces précieuses, dont Dieu veut bien lui faire part. Les actes d'amour qu'il fait en cet état ne sont pas capables par eux-mêmes de réparer le passé, & de satisfaire pour des pechés dont la grieveté est infinie. Il n'y a que les merites de Jesus Christ qui puissent réparer une offense de cette nature; & ces merites ne nous sont appliqués que par le Sacrement, ou par le vœu du Sacrement. Avant cette rémission du peché, les actes d'amour que Dieu donne à l'homme n'ont point de titre pour demeurer à perpétuité; & quoique Dieu par sa misericorde conserve quelquefois ces actes pendant du temps, néanmoins il ne se fait point une loi de les conserver pour toujours, tandis qu'il voit l'homme coupable d'un peché qui n'est point remis.

Au contraire, après que le peché de l'homme a été remis par l'application des merites de Jesus-Christ, il n'y a plus d'obstacles à la durée de l'amour de Dieu dans le cœur. Dieu le conserve donc, & il s'est engagé à le conserver jusqu'à l'éternité, à moins qu'il n'arrive que l'homme ne se sépare de Dieu par un peché mortel. Car pour lors l'homme abandonnant Dieu par une faute actuelle, il est juste que Dieu abandonne l'homme en le dépouillant de la justice habituelle. L'amour actuel differe donc encore en ce point de l'amour habituel, en ce que Dieu s'engage à conserver pour toujours l'habitude d'amour dans le cœur de l'homme; à moins qu'il ne vienne à pecher mortellement, au lieu qu'il ne s'est point engagé à lui conserver ce qu'il lui donne avant la justification. *

PROPOSITION VI.

Il est aisé de comprendre par ce qui vient d'être dit, combien l'habitude d'amour contribuë aux actions des justes.

Afin qu'un juste fasse un acte de 6. degrés, lorsqu'il a une habitude de 5. degrés,

* C'est par cette différence qu'on peut expliquer un passage de S. Aug. qui paroît éloigné des idées communes. *S. Aug. lib. de cor. & grat. cap.* 12. aprés avoir distingué deux sortes de secours, *l'adjutorium sine quo*, & *l'adjutorium quo*, dit que le secours par lequel Dieu rend les Saints bienheureux, est *l'adiutorium quo*, aussi-bien que le secours par lequel Dieu nous donne la persévérance dans cet état-ci. Quoi donc! S. Augustin ne savoit-il pas que le secours par lequel Dieu rend les Saints bienheureux, ce secours que l'on appelle la lumiere de gloire, ne savoit-il pas, dis-je, que c'est un secours habituel? Oui sans doute il le savoit. Mais S. Augustin a voulu marquer en quoi le secours habituel de la lumiere de gloire convient avec les secours actuels donnés pour faire persévérer les justes; & il a eu soin aussi de marquer en d'autres endroits, en quoi ces deux secours différent. Ils conviennent en ce que Dieu donne l'amour beatifique, aussi bien que la persévérance. Ils different en ce que le secours de la lumiere de gloire est un secours fixe, permanent, qui est toujours & invariablement accordé à tous les Saints; au lieu que le secours efficace & actuel pour la persévérance n'est pas toujours accordé aux justes. Ils different encore, en ce que le secours de Dieu, par rapport aux Bienheureux, les fait voir & aimer Dieu; mais nécessairement, par ce que la capacité de leur ame est remplie par un tel amour; au lieu que les secours de l'état présent nous font aimer Dieu, mais librement & avec indifférence.

Au reste cette remarque confirme ce que nous avons dit touchant les habitudes, & nous montre que S. Augustin a cru que les habitudes d'amour n'étoient point des êtres différens de l'amour; mais que c'est l'être même de l'amour conservé dans le cœur par une opération de Dieu continue & permanente.

Digitized by Google

grés, il suffit que Dieu réveille l'habitude d'amour qu'il a dans le cœur, & qu'il y ajoute un nouveau degré d'amour. Il paroît fort inutile, pour faire cet acte, que Dieu donne au juste 5. degrés d'amour tout nouveaux, puisqu'il en a déja dans le cœur 5. degrés. Je dis plus, si Dieu donnoit 5. degrés nouveaux, outre ces 5. degrés anciens, ce seroit 10. degrés d'amour de Dieu qu'un tel homme se trouveroit avoir, à quoi si l'on ajoutoit encore un degré, il se trouveroit qu'au lieu d'être parfait selon 6. degrés seulement, on le feroit selon onze.

Il paroît donc que pour faire cet acte de 6. degrés, il n'est point necessaire que Dieu ajoute 5. degrés nouveaux, mais qu'il suffit qu'il donne sa prémotion pour faire appercevoir & réveiller l'habitude qui est au fond du cœur, & pour y faire ajouter un sixiéme degré. Ainsi un acte de 6. degrés, lorsqu'on a une habitude de 5. degrés, est (pour user de ce terme) composé de trois choses : 1. de l'être même de cet amour habituel: 2. de cette habitude même, entant qu'elle est réveillée par une grace actuelle : 3. d'un nouveau degré d'amour actuel.

Je ne m'arrêterai pas à montrer ici, combien pour cela nous avons besoin de la prémotion physique. Cette proposition nous fait concevoir d'un côté que la grace habituelle a beaucoup de part dans les actions des justes, & de l'autre qu'outre la grace habituelle, l'homme a encore besoin d'une grace pour chaque bonne action en particulier. S. Augustin nous apprend ces deux verités, il nous apprend qu'outre la grace habituelle, nous avons besoin d'une grace pour la conserver, & une grace donnée *ad singulos actus*, & il nous apprend cette verité en tant de manieres qu'il n'est pas possible d'en douter.

Il nous apprend aussi, que la grace habituelle contribuë à nos actions, dans les passage cités sur la proposition seconde ; & même l'idée seule qu'il donne des habitudes suffit pour nous en convaincre. Il les definit ainsi dans son traité *de bono conjugali cap.* 21. *Ipse est enim habitus quo aliquid agitur cùm opus est; cùm autem non agitur, potest agi.* Ou l'on agit avec l'habitude, ou l'on n'agit pas: si l'on agit, l'habitude influe dans l'action, *ipse est quo agitur*; si l'on n'agit pas, l'habitude donne le pouvoir d'agir, *quo potest agi*. Il est bon de remarquer ceci par avance, touchant le pouvoir que nous montrerons dans la derniere section nous être donné par la grace habituelle. CHAP. III.

PROPOSITION VII.

La concupiscence demeure encore pendant cette vie dans les personnes justifiées : l'experience en est certaine ; ainsi cette verité a plus besoin d'explication que de preuve. L'idée que S. Augustin nous a fait concevoir de la concupiscence, se retrouve encore ici d'une maniere conforme à tous ces principes.

La concupiscence, comme nous l'avons montré, est semblable à une mauvaise habitude, c'est une inclination habituelle que nous apportons en naissant. Or quoique notre volonté soit changée, quoique l'ame soit devenuë juste & exemte de tout peché, ces inclinations habituelles, ces penchans pour le mal, ne laissent pas de persévérer en nous : nous l'éprouvons tous les jours par rapport aux habitudes acquises qui demeurent en nous quelque tems même après qu'on y a renoncé, & S. Augustin compare la concupiscence qui demeure dans un homme baptisé, à ces sortes de mauvaises habitudes, l. 6. contre Julien c. 18. p. 692. *Percipitur autem in baptismate christiano perfecta novitas, & perfecta sanitas ab eis malis nostris quibus eramus rei ; non ab eis cum quibus adhuc confligendum est ne simus rei ; cùm & ipsa in nobis sint, nec aliena, sed nostra sint. Nam & vinolentiæ*

vinolentia consuetudini utique mala, quam sibi homines fecerunt, non nascendo traxerunt, resistunt post baptismum, ne eos ad mala solita pertrahat.

Quoique les baptisés aient reçu la justice habituelle, & la remission de tous leurs pechés, néanmoins la concupiscence demeure en eux, & cette concupiscence est toujours mauvaise & déréglée en elle même; mais elle ne peut pas rendre l'homme mauvais & déréglé, à moins qu'il n'y consente. S. Augustin traite ce point contre Julien l. 6. c. 17. p. 691. & suivantes. *Nam si propterea dicis, nulla mala remanere in baptisatis, ne ipsa mala baptisata & sanctificata credantur, vide quanta te sequatur absurditas. Si enim quidquid est in homine quando baptisatur, baptisari & sanctificari, putandum est; dicturus es & ipsa in illo baptisari & sanctificari, qua in testinis & vesica sunt per digestiones corporis egerenda: dicturus es baptisari & sanctificari hominem in matris utero constitutum, si ad hoc sacramentum accipiendum gravidam necessitas cogat; & ideo baptisari jam non debere qui nascitur: postremo dicturus es & ipsas baptisari & sanctificari febres, quando baptizantur ægroti... Quid de malis ipsius animi loquar?... Numquid & stultitia illius tam magnum malum, quia non fuerat baptismate ablatum, baptisatum sanctificatumque dicturus es? Sic ergo & concupiscentia, qua manet oppugnanda atque sananda, quamvis in baptismo dimissa sint cuncta omnino peccata, non solùm non sanctificatur, &c.*

Ce S. Docteur explique ensuite ce que c'est que cette concupiscence qui reste dans les baptisés. Il dit que ce n'est point une substance & une partie même de l'ame, mais un vice par lequel une partie de l'ame est encore vitieuse d'une certaine maniere. Voici ses paroles, *Non es reperturus me libidinem substantiam dixisse vel semel. Dixerunt eam philosophi partem animi esse vitiosam: & utique pars animi substantia est, quia substantia est ipse animus. Sed ego ipsum vitium quo animus vel ulla pars ejus isto modo vitiosa est libidinem dico, ut omni vitio sublato salva sit tota substantia. Quia & illi philosophi locutione tropicâ mihi videntur vitiosam partem animi appellasse libidinem, in quâ parte est vitium quod vocatur libido, sicut appellatur domus pro eis qui sunt in domo.*

Ce passage de S. Augustin nous marque en premier lieu, que quoi qu'il ne reste aucun peché dans les personnes baptisées, néanmoins il y reste certains maux: 2. que la concupiscence est un de ces maux: 3. que tout ce qu'il y a d'être dans l'ame est bon, mais que la concupiscence, comme on l'a dit ailleurs, suppose une privation & un défaut dans l'être: 4. que cette privation & ce défaut est dans une partie de l'ame; c'est-à-dire, qu'il y a dans l'ame, après le baptême, certaines inclinations habituelles qui sont défectueuses, & que c'est-là une suite, & comme disent les théologiens, une pénalité du peché originel.

PROPOSITION VIII.

La concupiscence dans les baptisés n'est point un peché, ni mortel, ni véniel. La foi nous apprend que ce n'est pas simplement par une imputation toute extérieure de la justice de Jesus-Christ que nous sommes justifiés, mais que réellement & véritablement il n'y a aucun peché dans les baptisés. Pour expliquer cette verité, distinguons les differentes choses que Dieu opere dans les justes. 1. Il répand en eux la charité habituelle. 2. Il remet l'offense du peché, & toutes les peines qui lui étoient dues. Il laisse la concupiscence, mais il fait qu'elle n'est pas un peché. 4. Il donne sa grace actuelle pour ne point consentir dans la suite à la concupiscence:

Digitized by Google

ce : il diminue même la concupiscence, à proportion de ce qu'il fait croître en eux la charité.

Arrêtons-nous principalement sur le troisiéme article. S. Augustin en une infinité d'endroits nous enseigne, que *reatus ejus (concupiscentiæ) in omnium peccatorum remissione transierit.* Liv. 6. contre Julien c. 19. il dit que la concupiscence demeure dans un juste, *quamvis ejus reatus, qui fuerat generatione contractus, jam sit regeneratione transactus. Actu enim manet, non quidem abstrahendo & illiciendo mentem, ejusque consensu concipiendo & pariendo peccata, sed mala, quibus mens resistat, desideria commovendo.* Il traite fort au long cette matiere dans cet endroit.

Nous avons montré dans le chapitre précédent, que les enfans maintenant naissent avec le peché originel, parce que d'un côté ils ont des inclinations déréglées pour les biens de la terre, & que de l'autre, ils sont privés de l'amour de Dieu. Pour les rétablir dans le baptême, Dieu opere deux choses. 1. Il répand dans le cœur un saint amour qui est habituel & dominant, & aussi-tôt l'homme cesse d'être dans la mort: car le peché mortel consiste dans l'amour dominant pour les créatures; quiconque donc a une habitude d'amour divin qui soit dominant, n'est plus dans une habitude de mort.

Mais, dira-on, on peut bien aimer Dieu d'un amour habituel qui soit dominant, & avoir néanmoins une habitude de peché véniel: combien n'est-il pas ordinaire de voir des justes vivre pendant certain temps dans des habitudes de ce genre. Or cette habitude de peché véniel qu'est-elle autre chose dans le cœur d'un juste, sinon une petite inclination, un amour non dominant habituellement pour les biens de la terre, pour les louanges, par exemple; un desir de savoir non pas absolument immoderé, mais aussi qui n'est pas assez pur; en un mot quelqu'autre amour déréglé, mais non dominant. Or, dira-t-on, la concupiscence de cet enfant qui a reçu un amour dominant pour Dieu, sera de même une inclination, non dominante à la verité, mais toujours néanmoins inclination pour les biens de la terre. Ainsi cette concupiscence, dira-t-on, est un peché véniel qui demeure habituellement dans les baptisés. CHAP. III.

C'est pour prévenir cette objection que j'ai dit, que Dieu opéroit deux choses dans le baptême. Il répand un amour dominant dans le cœur du baptisé, & de plus il opere sur le mauvais amour qui étoit dans son cœur.

Examinons en peu de mots ce second article. Il y a des inclinations qui sont véritablement peché véniel dans le cœur d'un homme qui n'y pense pas actuellement, il y en a qui ne le sont plus. L'habitude de vanité est une habitude qui est peché dans le cœur d'un homme qui ne s'en corrige point. L'habitude de vanité est une habitude qui demeure dans le cœur, mais qui n'y est plus peché, dans un homme qui s'est corrigé, qui en a reçu l'absolution; mais qui porte ce que les théologiens appellent les restes de son peché, c'est-à-dire, certains penchans, certains mouvemens auxquels il ne consent plus.

Car il ne faut pas s'imaginer qu'une mauvaise inclination, qui a pris racine en nous par des actes redoublés, s'éteigne toute entiere dans l'instant même qu'on reçoit le sacrement qui nous justifie.

On ne l'éprouve que trop souvent, combien ces inclinations, soit qu'elles aient été mortelles, soit qu'elles aient été vénielles, demeurent encore après même qu'on y a renoncé; combien, par exemple, un homme qui s'est accoutumé au

Sect. V. mensonge, s'y sent plus porté après l'absolution reçuë, qu'un autre homme qui en a toujours été éloigné ; combien un homme qui s'est livré à une passion, se sent plus tenté par cette passion après qu'il est justifié, qu'un autre qui n'y aura jamais succombé : enfin il faudroit n'avoir nulle expérience de ce qui se passe dans l'homme, pour ignorer que les plaies que nous avons faites à notre ame, y laissent des foiblesses considérables, & des cicatrices dangereuses.

Il ne faut donc pas s'imaginer qu'une mauvaise inclination, qui subsistoit habituellement dans l'ame, s'éteigne toujours totalement dans le moment même qu'on reçoit la justification.

Il peut y avoir dans l'ame d'un homme juste de mauvaises inclinations desavoüés, qui sont des amours non dominans & qui ne sont nullement peché, comme il peut y avoir aussi dans ce juste des amours habituels non dominans, qui sont véritablement des pechés vénicls.

Or d'où vient cette différence entre ces inclinations non dominantes, qui ne sont point peché, & ces inclinations non dominantes, qui sont peché ? Il faut qu'il y ait une réelle différence, & que ce ne soit pas simplement par non imputation, que les unes ne soient plus peché, & que les autres le soient.

En voici une qui me paroît toute naturelle. L'amour de Dieu domine habituellement dans le cœur de tous les justes, mais cet amour peut être appliqué à quelques uns de ces inclinations qui ne sont point les amours dominans du cœur, & n'être pas appliqué à quelques autres.

J'ai expliqué dans la section précédente ce que j'entens par cette aplication d'amour. Un amour est appliqué contre un autre amour, lorsqu'on veut par l'un combatre l'autre ; lorsqu'on veut, par exemple, combattre l'amour de la vanité, par celui de l'humilité, l'amour des commodités par celui de la mortification.

Il peut arriver, comme nous l'avons dit au même endroit, que deux amours, quoique contraires en eux-mêmes, ne soient point appliqués l'un contre l'autre, & que dans une seule action un homme réunisse divers motifs, & cherche à satisfaire quelque cupidité, en même-temps qu'il veut aussi suivre l'impression de l'amour divin ; qu'il donne l'aumône, par exemple, pour l'amour de Dieu, & qu'il y joigne un desir de vaine gloire : alors ces deux amours, quoique contraires en eux mêmes, ne sont point néanmoins appliqués l'un contre l'autre.

L'amour de Dieu qui domine dans le cœur d'un juste, est opposé à toutes sortes de mauvais amours ; mais autre chose est qu'il y soit opposé en soi-même, autre chose qu'il soit positivement appliqué à les combattre.

Afin que cet amour soit appliqué à combattre tel amour mauvais, il faut vouloir l'amour de Dieu entant qu'opposé à cet amour mauvais ; il faut être dans la disposition de combattre cet amour mauvais, & de ne pas le laisser subsister & agir paisiblement.

Lors donc qu'il s'éleve actuellement en nous un mouvement de mauvais amour, s'il est desavoué par un acte d'amour de Dieu qui soit plus fort, si l'on s'applique à le combattre, il est visible que pour lors ce mouvement de mauvais amour étant desavoué, c'est, comme le dit Saint Augustin, un desir de la concupiscence, auquel on ne consent point ; que ce n'est point un peché, qu'on n'agira point par son impression.

Au contraire lorsqu'il s'éleve en nous un mouvement actuel de mauvais amour, & qu'il n'est point combattu par l'amour de Dieu qui est aussi actuellement présent,

Digitized by Google

sent, mais qu'on agit en même-tems par l'impression de ces deux amours; qu'on donne l'aumône, par exemple, par amour de Dieu, & par amour de la vaine gloire, il est visible que pour lors on consent au mal, qu'on péche, & que le peché est léger à proportion de ce que cet amour mauvais, auquel on ne resiste point, est léger.

Ce qui peut se trouver dans nos actes, peut, aussi à plus forte raison, se trouver dans nos habitudes; l'amour de Dieu domine dans le cœur d'un juste; mais, outre cet amour, je suppose qu'il y en ait plusieurs autres plus foibles & non dominans; qu'il y ait, par exemple, quelque petit amour pour la vanité, pour les richesses, pour certains plaisirs.

Si ce saint amour dominant est habituellement appliqué à combattre cet amour plus foible pour les plaisirs, ce mauvais amour étant habituellement vaincu & desavoué, n'est plus un peché habituel.

Si au contraire le saint amour qui est dominant, n'est point appliqué à combattre l'amour plus foible & non dominant pour la vanité, ce mauvais amour n'étant point habituellement combattu & desavoué, sera une véritable habitude de peché véniel. Ce mauvais amour même, quoiqu'il ne soit point l'amour dominant du cœur, ne laissera pas d'y occuper une petite place, ou on le laisse subsister en paix, & où il demeure comme un ennemi qui possede encore quelques retranchemens, & qu'on n'a point encore terrassé & mis aux fers.

La concupiscence dans un homme régénéré, n'est plus l'amour du cœur dominant, c'est la charité que le S. Esprit y a répanduë, qui y domine. Cette charité d'ailleurs est apliquée à combatre ce mauvais amour de la concupiscence. Ainsi la concupiscence dans le cœur d'un homme baptisé n'est peché, ni véniel, ni mortel. Elle n'a garde d'être peché mortel, puisque ce n'est plus l'amour qui domine dans le cœur. Elle n'est plus même peché véniel, puisqu'elle est combattuë, desavouée, vaincuë par la charité que Dieu applique à la combattre. Ainsi elle est bien différente des amours non dominans qui sont pechés véniels, puisque ces amours ne sont point desavoués, & que l'homme ne s'est point encore appliqué à y renoncer & à les combattre par l'amour de Dieu. Peut-être pourroit-on encore apporter une autre raison, pour montrer la même verité, mais pour l'examiner il faudroit une trop longue discution. CHAP. III.

Il n'y a donc plus aucun sujet de condamnations dans les baptisés, & la concupiscence ne peut leur nuire, à moins que librement ils n'y consentent, & qu'ils ne manquent de resister à ses mouvemens. C'est ce que S. Augustin explique admirablement dans son livre 1. *de nuptiis & concupiscentia.* c. 23. p. 293. *Hæc concupiscentia, quæ solo sacramento regenerationis expiatur, profecto peccati vinculum generatione trajicit in posteros, nisi ab illo & ipsi regeneratione solvantur. Nam ipsa quidem concupiscentia jam non est peccatum in regeneratis, quando illi ad illicita opera non consentitur, atque, ut ea perpetrent, à regina mente membra non dantur: ut si non fit quod scriptum est* Non concupiscas; *fiat saltem quod alibi legitur,* Post concupiscentias tuas non eas. *Sed quia modo quodam loquenti peccatum vocatur, quod & peccato facta est, & peccatum, si vicerit, facit, reatus ejus valet in generato: quem reatum Christi gratia per remissionem omnium peccatorum in regenerato, si ad mala opera ei quodam modo jubenti non obediat, valere non sinit.* Selon S. Augustin, la concupiscence n'est point véritablement peché dans les baptisés:

SECT. V.

sés ; & si on l'appelle peché, ce n'est que d'une maniere impropre, à cause qu'elle est l'effet & la cause du peché. La raison pour laquelle elle n'est plus peché, c'est que son *reatus* est remis par la grace de Jesus-Christ, qui a pardonné dans le baptême tous les pechés, tant celui que l'homme avoit tiré d'Adam, que ceux qu'il avoit ajoutés par sa propre volonté ; & que cette concupiscence est combattuë, & que l'on n'y consent point.

S. Augustin enseigne la même doctrine en plusieurs endroits, & on la voit clairement exprimée dans les dernieres lignes qu'il ait peut-être écrites en sa vie. *Lib. 6. Op. imp. n. ult.* En effet, le peché consiste dans le regne de la concupiscence : ayant le baptême, la concupiscence étoit seule dans l'ame, & elle y régnoit ; depuis le baptême, la concupiscence demeure à la verité dans l'ame, mais elle n'y regne plus, c'est un ennemi vaincu & déthroné. Il est encore en nous ; mais il ne regne nulle part, parce qu'on le combat par tout, & qu'il n'occupe plus aucune place ; mais que partout on le tient captif & enchaîné. La concupiscence ne regnera donc que lorsqu'on la fera régner de nouveau, & elle ne regnera plus ou moins, que selon que la volonté la fera régner plus ou moins, en y consentant & en manquant de resister à ses mouvemens. *Ista concupiscentia*, dit S. Augustin *lib. 2. Op. imp.* n. 226. p. 1047. *quæ non potest nisi inesse in carne mortali, in eis regnat qui desideriis ejus ad mala perpetranda consentiunt... in eis autem qui... Deo donante... commota atque instanti non obediunt... inest quidem, sed non regnat.*

Quoi qu'après le baptême la concupiscence ne regne plus dans notre ame, néanmoins il suffit qu'elle y demeure pour y exciter des mouvemens. *Actu manet*, dit S. Augustin livre 6. contre Julien, c. 19. p. 696. *non quidem abstrahendo & illiciendo mentem, ejusque consensu concipiendo & pariendo peccata, sed mala, quibus mens resistat, desideria commovendo. Ipse quippe motus actus est ejus, quamvis mente non consentiente desit effectus .... quem motum dicimus desiderium.* Ces desirs dont parle S. Augustin, s'élevent en nous par le propre empire de la concupiscence, & l'homme en qui ils s'élevent, ne péche point, lorsqu'il a soin de n'y point consentir & d'y resister par un bon amour qui les desavouë. Au reste ces desirs de la chair, ces desirs de la concupiscence naissent de cette partie qui n'est pas encore pleinement guérie, dans les justes qui vivent sur la terre. *Qui cùm mente sint spiritales adhuc tamen isto corruptibili corpore, quod aggravat animam, rectè intelliguntur esse carnales*, dit S. Augustin liv. 6. contre Julien c. 23. p. 702. *quia erunt & corpore spiritales, quando seminatum corpus animale, resurget corpus spiritale, & rectè adhuc intelliguntur eâ parte captivi sub lege peccati, qua desideriorum, quibus non consentiunt, motibus subjacet.*

PROPOSITION IX.

La concupiscence diminuë dans les justes à mesure qu'ils avancent dans la justice. S. Augustin nous en fournit la preuve dans un passage qui convient également à cette proposition & à la précedente liv. 1. *de nuptiis & concup.* c. 25. p. 294. *Si autem quæritur, quomodo ista concupiscentia carnis maneat in regenerato, in quo universarum facta est remissio peccatorum, quandoquidem per ipsam seminatur, & cum ipsa carnalis gignitur proles parentis etiam baptizati; aut certe si in parente baptisato potest esse, & peccatum non esse, cur eadem ipsa in prole peccatum sit. Ad hæc respondetur, dimitti concupiscentiam carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur,*

Digitized by Google

putetur. Quamvis autem reatu suo jam soluto, manet tamen, donec sanetur omnis infirmitas nostra, proficiente renovatione interioris hominis de die in diem, cùm exterior induerit incorruptionem. Non enim substantialiter manet, sicut aliquod corpus aut spiritus: sed affectio est quædam malæ qualitatis, sicut languor. Non ergo aliquid remanet quod non remittatur, cùm sit, sicut scriptum est, Propitius Dominus omnibus iniquitatibus nostris: *sed donec fiat & quod sequitur,* Qui sanat omnes languores tuos, qui redimit de corruptione vitam tuam; *manet in corpore mortis hujus carnalis concupiscentia. Cujus vitiosis desideriis ad illicita perpetranda non obedire præcipimur, ne regnet peccatum in nostro mortali corpore. Quæ tamen concupiscentia quotidiè minuitur in proficientibus & continentibus, accendente etiam senectute multo maximè. Qui verò ei nequiter serviunt, tantas in eis vires accipit, ut plerumque jam ætate deficientibus membris, eisdemque partibus corporis ad illud opus moveri minùs valentibus, turpiùs & procaciùs insanire non desinat.*

Ce qui est très remarquable, quoiqu'il soit en quelque sorte étranger à cette proposition, c'est que dans les personnes qui se livrent à la concupiscence, l'âge ne la diminue point; au contraire elle croît toujours & elle se fortifie, malgré la foiblesse du corps. C'est une preuve bien évidente qu'il faut distinguer les mouvemens de la concupiscence d'avec les plaisirs corporels & les sensations corporelles, puisque la concupiscence ne laisse pas d'augmenter, quoique ces plaisirs diminuent, à proportion de ce que les esprits animaux sont plus languissans, & les fibres du cerveau moins propres à être ébranlées.

S. Augustin nous enseigne encore que: si la concupiscence diminue, jamais dans cette vie elle ne s'éteint absolument: liv. 6. contre Julien c. 16. *Concupiscentiam vero quis ambigat in hac vita posse minui, non posse consumi?* On trouve la même doctrine liv. 6. contre Jul. c. 14. p. 684. liv. 2. contre Jul. c. 5. p. 531. lib. *de perf. just.* c. 15. p. 181. & c. 18. p. 185, &c.

CHAP. III.

La concupiscence, selon S. Augustin, diminue en nous comme les habitudes mauvaises que nous avons acquises, s'y diminuent, liv. 6. contre Jul. c. 18. p. 693. *An non per concupiscentiam castitatis & continentiæ quotidie carnis concupiscentia magis magisque minuitur? Itemque post consuetudinem vinolentiæ baptizatus, & nunquàm se deinceps prorsùs inebrians, vellem diceres, utrùm ab isto morbo non fiat in die; sanior quàm fuerat, cùm potationis gurgitem minùs minùsque desiderat quàm solebat:* (c'est-à-dire qu'il sent moins de desir & d'inclination pour le vin, inclination à laquelle il ne consent point) *Deinde si provectu concupiscentiæ bonæ, quâ concupiscentias malas formicandi potandique debellat, talis efficitur, qualis recenti conversione nondùm fuit, ut illorum in eo desideria peccatorum minùs minusquo moveantur, ut adversùs ea mala non tanta quanta priùs exerceat, sed minora certamina, non virtutum diminutione, sed hostium; nec deficiente pugnâ, sed crescente victoriâ dubitabis eum pronunciare meliorem? Unde obsecro, nisi quia bona qualitas aucta, & mala minuta est? Auctum est igitur quo bonus esse cœpit, minutum est quo malus fuit, & hoc egit post baptismum, non peregit in baptismo. Ita quamvis ibi peracta fuerit plena peccatorum remissio: remansit tamen, quâ proficeretur in melius adversus catervas desideriorum malorum in nobis metipsis utique tum ultuantium vigilanter exserenda & instanter exercenda luctatio, propter quam dicitur etiam baptizatis: Mortificate membra vestra &c. Nempe dicuntur hæc magna consensione veritatis, nullâ reprehensione baptismatis.*

Sect. V. Bien loin même que l'on faſſe par-là aucune injure au baptême, cette guériſon continuelle que Dieu opere dans les juſtes de jour en jour, juſqu'à ce qu'enfin il leur donne dans le ciel une ſanté & une délivrance parfaite de toute concupiſcence, eſt regardée par S. Auguſtin comme une ſuite & un effet du baptême, livre 1. *de nuptiis & concup.* c. 33. p. 298. *Eâdem regeneratione, quæ nunc fit per ſacrum lavacrum, uſque in finem cuncta mala hominis purgante atque ſanante, eadem caro per quam facta eſt anima carnalis, fiet ſpiritalis etiam ipſa, nullam legi mentis reſiſtentem concupiſcentiam carnis habitura. . . . Sic enim accipiendum eſt quod ait idem Apoſtolus: Chriſtus dilexit Eccleſiam &c. mundans eam lavacro aquæ in verbo &c. Sic, inquam, hoc accipiendum eſt, ut eodem lavacro regenerationis & verbo ſanctificationis omnia prorsùs mala hominum regeneratorum mundentur atque ſanentur.* Et après avoir dit que c'eſt par le baptême qui ne ſe donne qu'une fois, qu'il arrive que les baptiſés qui tombent dans la ſuite, peuvent obtenir le pardon de leurs pechés par la pénitence : que ſans le baptême, ni la pénitence, ni l'oraiſon dominicale, ni l'aumône n'auroient point leur effet, il ajoute, *Poſtremo regni cœlorum ipſa felicitas . . . ubi non ſolùm reatus, ſed nec concupiſcentia erit ulla peccati, quorum erit, niſi baptizatorum?* Ce ſaint Docteur regarde donc la grace qui modere peu à peu la concupiſcence dans les juſtes comme un effet que Dieu donne peu à peu & preſqu'inſenſiblement, mais un effet réel néanmoins, quoi qu'éloigné, du ſacrement de baptême.

Dans le paſſage qui vient d'être cité du liv. 6. contre Julien c. 18. il eſt aiſé de reconnoître comment la concupiſcence diminuë en nous. C'eſt, dit ce Pere, *Proiectu concupiſcentiæ bona, quâ concupiſcentias malas debellet.* Et plus bas, *Auctum eſt quo bonus eſſe cœpit, minutum eſt quo malus fuit.* On trouve la même choſe dans la lettre d'Aurel, de Saint Auguſtin & de trois autres Evêques au Pape Innocent, Epiſt. 177. n. 17. p. 628. *Quod ſi res ita ſe habet, ut per gratiam ſalvatoris proficiamus quidem in hac vitâ deficiente cupiditate, creſcente caritate, perficiamur autem in illâ vitâ cupiditate exſtinctâ, caritate completâ &c.* Tel eſt l'état du juſte que les SS. Peres nous décrivent, la charité regne dans ſon ame, & occupe la principale partie ; il y reſte encore de la concupiſcence, mais à meſure que le juſte fait des actes de charité, & réſiſte à cette concupiſcence, à meſure auſſi la charité augmente & la concupiſcence diminuë ; & la charité ne ſera dans ſa perfection totale & ſon entiere plénitude, que lorſque l'ame ſera entierement délivrée de la concupiſcence. *Nam cùm eſt adhuc aliquid carnalis concupiſcentiæ, quod vel continendo frenetur, non omni modo ex totâ animâ diligitur Deus,* & ce n'eſt que dans le ciel, où notre ame étant toute affranchie de la cupidité, & toute remplie d'une ſurabondance de charité, aura tous ces penchans, toutes ſes inclinations, tous ſes mouvemens, réunis dans l'amour de Dieu, qui ſera à ſon comble & dans toute ſa plénitude.

S. Aug. lib. de perfect. juſt. c. 9. p. 175.

De ces verités l'on doit conclure par maniere de corollaire, combien il eſt important de veiller continuellement pour combattre tous les mouvemens de la concupiſcence, de les prévenir par la mortification, de ne point rechercher les plaiſirs de la terre, & même de les éviter & les fuir, autant que les neceſſités de la vie nous le permettent ; car ces plaiſirs défectueux, comme ils le ſont, réveillent la concupiſcence, & elle s'enflâme & ſe fortifie à proportion de ce que notre volonté eſt infidele, & qu'elle y conſent.

Pro-

Digitized by Google

PROPOSITION X.

On pourroit encore examiner comment il se fait que la concupiscence diminuë dans l'homme. Cette proposition est trop difficile pour l'examiner ici dans son étenduë.

Remarquons seulement qu'on a avancé, que la concupiscence s'étoit formée par une simple privation & soustraction, que selon S. Augustin tout défaut consiste dans la privation, & que la concupiscence est une maladie *d'inanition*; & non pas d'abondance: il semble donc que, pour y remédier, il ne faille que faire une addition, & remplacer ce qui avoit été ôté. Mais quoi donc? Est-ce que la cupidité seroit elle même la charité? Non sans doute, cela est aussi impossible, qu'il est impossible que les ténebres soient la lumiere. Mais comme la cupidité est un défaut & une privation qui est dans l'être de notre ame, ne peut-il pas se faire par un effet de la grace, que cet être dans lequel il y avoit eu un défaut, cesse d'en avoir, & que ce défaut étant remplacé, cet être en lui même dans la justice?

Lorsqu'on aura rendu à cet amour défectueux ce qui y manquoit, ce ne sera plus l'amour des biens créés pour eux-mêmes, mais l'amour des biens créés pour Dieu, & entant qu'ils sont contenus éminemment en Dieu, comme dans leur principe & leur achétype. La vue d'un demi-cercle n'est plus la vue d'un demi cercle simplement, lors qu'on fait voir & le cercle entier, & toute l'étenduë immense dans laquelle ce demi-cercle a été décrit, & avec laquelle il a rapport. Si à la connoissance d'une puissance souveraine vous ajoutez la connoissance d'une sainteté infinie, d'une verité essentielle, d'une indépendance parfaite, en un mot des autres perfections de Dieu, ce n'est plus simplement une puissance souveraine que vous connoissez, mais c'est Dieu. CHAP. III.

Au reste je ne prétens point sonder dans les secrets de Dieu, dont les opérations sont ineffables, & qui fait agir dans nos cœurs, pour les réformer, d'une maniere supérieure à toutes nos pensées. Mais de quelque maniere que Dieu agisse en nous, il me paroît que notre concupiscence étant née par une privation & par un défaut, Dieu peut remplacer ce défaut sans détruire l'être même dans lequel il étoit qu'il peut conserver l'être & le corriger, afin qu'aucun être ne périsse, & que comme le dit S. Augustin dans un passage déja cité liv. 6. contre Jul. c. 18. *Ut omni vitio sublato, salva sit tota substantia.* Et dans le liv. 14. *de civ. Dei* c. 11. ce Pere établit ce principe: *Detrahitur parvo malum, non aliquâ naturâ quæ accesserat, vel ullâ ejus parte sublatâ, sed eâ quæ vitiata ac depravata fuerat, sanatâ atque correctâ.*

La matiere des habitudes nous fournit des preuves pour montrer que les secours de Dieu sont physiques & prédéterminans.

Car 1. si l'homme n'avoit qu'une grace versatile toujours présente, cette grace seroit toute semblable à nos habitudes. Comme l'habitude elle seroit en nous sans même y être toujours apperçue; comme l'habitude, elle ne feroit point que l'ame se détermineroit à consentir, mais elle attendroit le consentement de l'ame, comme l'habitude enfin, elle seroit toujours présente à l'homme: en quoi donc une telle grace differoit-elle de la grace habituelle? Et pourquoi, outre la grace habituelle, faudroit-il encore admettre une grace actuelle? Car les Conciles ont défini une grace pour chaque action, *ad singulos actus.* Remarquez cette expression: on ne dit point que la nature est donnée pour chaque acte; que Dieu nous donne la faculté de marcher pour chaque fois que nous marchons; que Dieu nous

SECT. V. donne sa loi pour chaque action ; toutes ces expressions ne peuvent se souffrir. On ne dit point qu'une chose nous est donnée pour chaque action, lorsque nous étant donnée une fois, c'en est assez pour tout le reste. Si donc la grace versatile est de ce genre, si elle est toute semblable aux habitudes, si c'est une qualité qui demeure continuellement en nous, en vain dira-t-on que la grace nous est donnée pour chaque action.

2. Si une grace versatile, ou un concours concomitant, donne à la volonté tout ce dont elle a besoin pour faire des connoissances & des amours, je ne voi pas pourquoi l'homme fait tant d'efforts pour disputer contre ses habitudes. Si fortes & si invétérées qu'elles puissent être, en un instant il les déracinera de son cœur. Ces habitudes ont l'être de la connoissance & de l'amour. Or si avec un concours concomitant on fait à son gré des connoissances & des amours, premierement on détruira tout à coup ses habitudes, puisque la même puissance qui produit des êtres, les détruit avec la même facilité; secondement on rectifiera ses habitudes en les réformant & en corrigeant leur défaut, en substituant ce qui y manque ; & tout cela se fera en un clin d'œil sans difficulté & sans peine.

CHAPITRE IV.

De la grace actuelle & de la différence des deux états.

LA matiere de ce chapitre est si vaste, que pour éviter la confusion, il vaut mieux ne la point renfermer sous un même titre, mais la diviser & la couper par parties, afin de pouvoir donner une atention plus distincte & plus particuliere aux différens points qui y ont raport.

ARTICLE I.

Remarques générales sur la ressemblance & la différence des deux états.

PROPOSITION I.

L'homme ne dépendoit pas moins de Dieu dans l'état d'innocence, qu'il en dépend dans celui-ci. Dans l'un & dans l'autre état, tout ce qu'il y a de bon en l'homme vient de Dieu : connoissances, amours, tout en un mot dépend d'une opération de Dieu physique & prédéterminante ; comme il a été démontré, & comme on espere le démontrer encore dans la suite.

PROPOSITION II.

Quoique tout ce qu'il y a de bon dans l'homme, en quelqu'état qu'il soit, vienne de Dieu, neanmoins la misericorde de Dieu paroît davantage dans les biens qu'il fait à l'homme pécheur. C'est une bonté & une misericorde en Dieu de donner à un être ce qu'il n'a pas. Mais lorsque cet être a perdu par son peché, ce qu'on lui avoit donné, c'est une seconde misericorde de lui rendre ce qu'il avoit perdu. Ainsi dans les biens que Dieu fait à l'homme pécheur, la misericorde du Seigneur éclate d'autant plus, que l'homme en est moins digne ; qu'il a ajoûté le neant du peché au neant de la nature ; & que non-seulement il n'a aucun mérite qui puisse lui attirer les bienfaits du Seigneur, mais qu'il a en lui des pechez qui les éloignent.

PROPOSITION III.

Quoique tout ce qu'il y a de bon dans l'homme, en quelqu'état qu'il soit, vienne de Dieu, neanmoins ce que Dieu donne à l'homme dans un état peut être différent de ce qu'il lui donne dans un autre.

Un homme malade ne vit que par les alimens, aussi bien qu'un homme en santé : mais les alimens propres pour un hom-

homme en santé, ne sont pas ceux qui conviennent à un homme malade. L'homme innocent étoit dans une santé parfaite, l'homme tombé est dans une étrange maladie; il est semblable à cet homme mourant qui avoit été percé de plaies sur le chemin de Jéricho. L'homme innocent a besoin du secours de Dieu, mais d'un secours qui conserve & qui fortifie sa santé: l'homme tombé a aussi besoin d'un secours, mais d'un secours qui remédie à ses maux. L'un reçoit de Dieu tout ce qu'il a aussi bien que l'autre. L'un ne dépend pas moins de Dieu que l'autre: mais l'un en dépend comme un homme sain qui reçoit de Dieu sa nourriture, & l'autre en dépend comme un homme malade qui en reçoit la santé.

PROPOSITION IV.

Dieu dans le baptême pouvoit rétablir l'homme dans la justice en deux manieres, ou en lui ôtant toutes ses plaies, ou en lui donnant, à la verité, la justice qui consiste dans la charité, mais lui laissant l'ignorance, la concupiscence & les miseres. De quelque maniere que Dieu nous sauve, ses voies sont toujours admirables, & l'homme qui ne méritoit que la colere & les supplices, doit s'estimer trop heureux d'être sauvé.

Les baptisés ne sont point délivrés de l'ignorance & de la concupiscence pendant cette vie, & quoique les desseins de Dieu surpassent nos pensées, on peut croire avec S. Augustin, que Dieu l'a ordonné ainsi, afin de ne point distinguer trop sensiblement les justes d'avec les pecheurs; afin de ne point nous tirer de l'état d'obscurité & de foi, en nous faisant connoître l'effet de la rédemption par des caracteres trop marqués; afin sur tout de nous faire sentir l'énormité du peché dans lequel nous sommes conçus, la profondeur de notre plaie, le besoin de la grace médecinale; de nous tenir par là dans un état d'humiliation, qui convient si fort à un pécheur tombé par orgueil; nous préserver de semblables chutes, en nous privant de la vue distincte de notre justice, qui pourroit être un sujet d'élevation; nous apprendre à dépendre plus de son secours, en nous faisant sentir à tous momens nos périls; enfin signaler davantage la puissance de la grace de Jesus-Christ, en lui laissant des ennemis à combattre, & des oppositions à vaincre.

S. Aug. op. imp. L. 2. n. 94. p. 989. & L. 2. n. 142. p. 1008 & l. 6 n. 26. p. 1344.

Les justes donc maintenant semblables aux Israëlites sont entrés dans une terre de bénediction; mais quoique Dieu les ait rendus maîtres de cette terre, & qu'il les y ait fait régner, il n'a pas exterminé entierement tous leurs ennemis, afin de les rendre vigilans & courageux par les combats qu'ils seroient obligés de livrer; les mettre dans la necessité d'avoir recours à lui dans les dangers, auxquels ils seroient exposez; prolonger envers eux sa miséricorde en leur fournissant des occasions de la leur accorder; & faire éclater davantage sa puissance par des miracles réiterez, & par des victoires continuelles qu'il leur feroit remporter sur leurs ennemis.

PROPOSITION V.

Comme tous les hommes naissent maintenant avec l'ignorance & la concupiscence, il faut, pour sauver l'homme, que le secours qui lui est accordé soit proportionné à ces deux plaies. *Ecce quod vitium naturæ humanæ* (dit S. Augustin, *lib. de natura & gratia c. 53.*) *inobedientia voluntatis infixit. Orare sinatur ut sanetur. Quid tantùm de naturæ possibilitate præsumitur? Vulnerata, sauciata, vexata, perdita est: verâ confessione non falsâ defensione opus habet. Gratia ergo Dei, non quâ instituatur, sed quâ restituatur, quæratur.* La concupiscence, aussi bien que l'ignorance, demeure encore après le baptême, & cette concupiscence demeure, non pas comme

Sect. V.

un peché, mais comme une maladie & une langueur ; ainsi les baptisés aussi bien que ceux qui ne le sont point, ont besoin de remede. C'est pourquoi aussi S. Augustin *lib. de natura & gratia* c. 34. & c. 53. & en plusieurs autres endroits, appelle la grace qui est nécessaire & aux justes & aux pécheurs pour faire le bien, une grace médecinale, c'est à dire, une grace qui non seulement justifie l'homme & le délivre du péché ; mais même qui le soutienne au milieu de tant de maux dont il est environné, & qui le fortifie contre les tentations. *Non tunc de illa gratia quæstio est, quâ est homo conditus ; sed de ista quâ fit salvus per Jesum Christum. Fideles enim orantes dicunt : Ne nos inferas in tentationem, sed libera nos à malo.*

Lib. de nat. & grat. c. 53.

Donc la grace de Jesus-Christ nous est donnée pour surmonter la concupiscence. Comparons l'effet de l'un & de l'autre & leur maniere d'agir en nous, afin de pouvoir connoître si le secours actuel donné dans cet état-ci, où l'homme à l'ignorance & la concupiscence, n'est point différent de celui de l'état d'innocence, où il n'avoit aucune de ces deux plaies.

Epist. 177 Autoli Augustini & tium Episc. ad Innoc.

ARTICLE II.

La maniere dont l'homme agit dans l'état présent.

Proposition I.

C'est un principe qu'il faut poser d'abord que pécher actuellement n'est pas sentir simplement un mouvement indélibéré de la concupiscence, lorsqu'on n'y consent point, mais qu'on le desavoue par un bon amour qui soit actuellement plus fort. Les passages raportés ci-dessus suffisent pour le montrer, & S. Augustin est plein de semblables passages.

C'est une vérité qu'il faut établir ensuite, que tous les péchés actuels de l'homme, dans l'état présent, peuvent se réduire à quelque concupiscence non desavouée. C'est ce que dit S. Augustin d'une maniere très précise *lib. de spiritu & lit.* c. 4. p. 88. *Non figurate aliquid dicitur, quod accipiendum non sit secundùm litteræ sonum, cùm dicitur* non concupisces; *sed apertissimum saluberrimumque præceptum est, quod si quis impleverit, nullum habebit omnino peccatum. Nam hoc ideo elegit Apostolus generale quiddam, quo cuncta complexus est, tanquam hæc esset vox legis ab omni peccato prohibentis, quod ait,* non concupisces ; *neque enim ullum peccatum nisi concupiscendo committitur.* Et dans le ser. 6. *de verbis Apostoli* c. 1. p. 741. S. Augustin dit que S. Paul appelle la concupiscence péché, parce qu'elle est la source de tous les péchés. *Hoc enim peccati nomine appellat, unde oriuntur cuncta peccata, id est ex carnali concupiscentia. Quidquid enim est peccatorum in dictis, in factis, in cogitationibus, non exoriuntur nisi ex mala cupiditate, non exoriuntur nisi ex illicita delectatione. Huic ergo illicitæ delectationi si resistamus, si non consentiamus, si membra velut arma non ministremus, non regnat peccatum in nostro mortali corpore.* On peut prouver encore la même vérité par cette alternative. Ou la volonté aime Dieu, & aime toutes choses pour lui ; ou elle aime quelque chose, sans l'aimer pour Dieu : il n'y a point de milieu. Si la volonté aime Dieu, l'action est bonne & exemte de tout péché : si elle aime quelque chose, sans l'aimer pour Dieu, cette action est péché : mais aussi cette action se réduit-elle à quelque concupiscence, à laquelle on ne résiste pas. Car la concupiscence est une inclination pour les biens de la terre en eux-mêmes & sans rapport vers Dieu.

Corollaire I.

Cette verité qui d'un premier coup d'œil

Digitized by Google

d'œil paroît si évidente, se trouve néanmoins plus obscure dans les péchez d'omission. Mais sans discuter à fond cette matiere qui seroit peut-être trop éloignée du sujet, il faut avouer que les péchez, mêmes d'omission, se réduisent toujours à quelque cupidité. Car, comme le dit S. Thomas, le péché d'omission vient toujours de quelque cause : *Non est nisi ex aliqua causa vel occasione*; & si la cause de notre omission n'est pas en notre pouvoir, l'omission n'est point un péché : omettre, par exemple, d'aller à la messe pour cause de maladie. Mais si la cause ou l'occasion de l'omission d'une chose commandée dépend de la volonté, l'omission est peché ; & pour lors il faut toujours que cette cause, entant qu'elle est volontaire, *habeat aliquem actum ad minus interiorem voluntatis.*

1. 2. q. 71. a. 5.

En effet lorsqu'on omet de faire une chose commandée, ou l'on y pense, ou l'on y pense pas. Si l'on y pense, il est évident qu'on ne l'omet que parce qu'on aime mieux faire autre chose que ce que Dieu nous ordonne : ainsi la cupidité est visible. Si l'on n'y pense point, lorsqu'on pourroit & qu'on devroit y penser, c'est qu'on néglige de penser à son devoir ; & l'on ne néglige de penser à son devoir, que parce qu'on n'aime point assez Dieu, & qu'on aime trop les créatures. En voulez-vous une preuve décisive ? Voiez si un homme condamné à la mort oubliera jamais de faire demander sa grace, s'il sait pouvoir l'obtenir. D'où vient cela, sinon de ce que l'on pense à ce que l'on aime ? On aime la vie, & l'on ne manque pas d'y penser dans une telle occasion. Ainsi l'on ne néglige de penser à Dieu & à son devoir, lorsqu'on devroit y penser, que parce qu'on ne l'aime pas assez, & qu'on aime trop les créatures ; ces amours donc pour les créatures sont la source des pechez commis par omission.

On pourroit appliquer ces principes aux pechez de suite, aux pechez d'ignorance, d'inadvertance, d'erreur ; & quoique le détail de toutes ces différentes sortes de pechez ne laisse pas de former des difficultez considérables, on pourroit toujours, en faisant remonter les choses vers la source, on pourroit, dis-je, montrer, que tout peché est un amour mauvais, un amour déréglé, un défaut de notre amour ; & par conséquent de quelque maniere que nous péchions ; soit par séduction, soit par lâcheté, on peut toujours réduire nos péchez à quelque cupidité non desavouée. *Non enim offendit*, dit S. Aug. *lib. de perf. just.* c. 21. p. 189. *nisi cui mala concupiscentia contra justitia rationem appetendo seu vitando, faciendum vel dicendum, vel cogitandum aliquid, quod non debuit, sive fallens, sive prævalens, persuadet.*

CHAP. V. ART. II.

COROLLAIRE II.

Disons encore un mot sur le choix des moiens ; ou plutôt appliquons ici les principes établis dans la section précédente. On peut pécher en deux manieres dans le choix des moiens, ou en choisissant des moiens pour une mauvaise fin, ou en choisissant de mauvais moiens pour une bonne fin. Parlons séparément de ces deux choses.

Les moiens nous sont representés, ou comme uniques, ou comme inégaux, ou comme égaux.

Si un moien nous est representé comme un moien unique, alors l'amour de la fin joint à cette connoissance, nous le fait choisir infailliblement. Or l'amour d'une mauvaise fin prend sa source dans la concupiscence, & par là il est aisé de voir comment la concupiscence influe dans le choix des moiens uniques pour une mauvaise fin. Si ces moiens nous sont représentés comme inégaux, alors l'amour de la fin joint à cette connoissance, nous fait choisir.

Sect. V.

choisir infailliblement celui qui nous paroît le meilleur. Or l'amour d'une mauvaise fin prend sa source dans la concupiscence, on voit donc comment elle influe dans un tel choix.

Si les moiens nous sont representés comme égaux, alors l'amour de la fin joint à cette connoissance nous fait choisir infailliblement un de ces moiens, mais non pas infailliblement celui-ci plutôt que celui-là. Un homme du monde veut aller à la comedie, voilà une mauvaise fin, qui prend sa source dans la concupiscence.

Pour aller à la comédie, il voit deux chemins qui y conduisent également, ce sont deux moiens égaux. L'amour de la fin fait qu'il choisit infailliblement un de ces moiens, mais non pas infailliblement celui-ci plutôt que celui-là. Car placez deux personnes dans cette même situation, vous verrez qu'étant toutes deux déterminées à aller à la comédie, elles prendront infailliblement un de ces chemins qu'elles voient estre également bons. Mais on ne peut pas dire qu'infailliblement toutes deux, n'aiant que cela, choisiront le même chemin : l'amour de la fin joint à la connoissance des moiens égaux ne fait point choisir infailliblement celui-ci, plutôt que celui-là.

Aussi remarquez en quoi consiste le péché de ces deux personnes, il consiste en ce qu'elles veulent une mauvaise fin, & en ce qu'elles la veulent si efficacement, qu'elles prennent un moien pour l'executer. Le peché ne consiste pas en ce qu'elles prennent tel chemin, plutôt que tel autre lorsqu'ils sont égaux, mais en ce qu'elles en prennent un, & qu'elles en prennent un pour arriver à une mauvaise fin.

Or la concupiscence ne leur a point fait prendre déterminément ce moien-ci plutôt que celui-là, posé qu'ils fussent représentés comme égaux ; mais un des deux. On en peut dire autant pour la vertu : le mérite ne consiste pas à aller à la messe par tel chemin déterminément plutôt que par tel autre, lorsque tous les deux sont égaux, mais il consiste à vouloir aller à la messe, & le vouloir tellement qu'on prenne un de ces deux chemins. Il est vrai que quelquefois ces moiens égaux ont des suites réellement différentes, qui sont très importantes. Mais ou l'homme a pû prévoir ces suites, ou il n'a pû les prévoir ; c'est à dire, ou l'homme ne devoit pas juger que ces moiens fussent égaux, mais il l'a jugé ainsi par erreur, & faute d'éxaminer ; ou il devoit les juger égaux dans le moment qu'il en a jugé.

Si l'homme les devoit juger égaux dans ce moment là, parce qu'il n'est pas prophete, & qu'il ne pouvoit pas prévoir les suites qui devoient survénir dans l'un, & non pas dans l'autre ; le choix qu'il a fait de l'un n'a ni plus de mérite, ni plus de démérite en lui-même que le choix qu'il auroit fait de l'autre.

Mais si l'homme a jugé mal à propos ces moiens égaux, il faut dire sur cela la même chose que nous allons dire sur l'espece suivante.

Je tombe donc insensiblement dans la seconde maniere de pecher dans le choix des moiens, qui est de choisir de mauvais moiens, soit pour une bonne fin, soit pour une mauvaise ; & en remontant, je trouve toujours dans ce peché quelque concupiscence à laquelle on a manqué de résister. Car je ne me trompe sur ce choix, que parce que je n'ai pas éxaminé comme je le dois ; & je ne manque à éxaminer comme je le dois ; que parce que je n'aime pas assez la verité, & que quelque amour pervers m'a traversé dans cet éxamen, en m'inspirant soit de la négligence, soit de la temerité. Ainsi l'on vérifie encore sur ce point ce qu'on a établi dans la proposition.

Pro-

Digitized by Google

PROPOSITION II.

Dans les chapitres précedens nous avons distingué avec S. Augustin le fonds même de la concupiscence d'avec son acte. C'est de son acte qu'il est ici question par rapport aux péchés actuels; & c'est de cet acte qu'il faut examiner le caractere, afin qu'après avoir considéré ce qu'il est dans son genre & dans son espece, dans sa maniere & dans sa force, l'on puisse voir ce qui en resulte par rapport à notre état, pour le distinguer de l'état d'innocence.

Premiérement, un mouvement de concupiscence est un mouvement d'une sorte d'amour: nous nous sommes assez expliqués sur ce point. S. Augustin appelle ces mouvemens des *desirs*; & les théologiens enseignent que se sont des actes vitaux de la volonté.

Secondement, les mouvemens de concupiscence sont des mouvemens d'un amour mauvais pour les créatures, que nous aportons en naissant, & dont il se réveille quelque portion plus ou moins considérable, selon que cet acte est plus ou moins fort.

Troisiémement, ces mouvemens nous portent à un certain objet de telle maniere, que lorsque nous sentons, par exemple, un mouvement de vengeance, nous sommes les maîtres, à la verité, ou de le desavouer par un amour contraire, ou de ne le desavouer pas; mais nous ne le sommes pas de ne nous point sentir portés à la vengeance.

J'expliquerai ceci plus nettement en parlant de l'état d'innocence.

Quatriémement, il y a des mouvemens de la concupiscence qui s'élevent en nous mêmes, sans que notre volonté les ait suscités par un acte antérieur. Il y a de ces mouvemens qui préviennent la déliberation présente & actuelle; il y en a même qui s'élevent malgré notre volonté, & par le propre empire de la concupiscence, & ils s'élevent soit à l'occasion des objets extérieurs, soit par l'impression même du Démon, comme nous le dirons dans la suite. CHAP. IV. ART. II.

Il y a de ces sortes de mouvemens qui sont les précurseurs du péché. Car quoiqu'il arrive souvent que l'homme excite des mouvemens de concupiscence par un acte délibéré de sa volonté, il faut convenir néanmoins, qu'avant cet acte délibéré lui même il y a eu d'autres mouvemens de concupiscence qui ont precedé. Aussi S. Cyrille nous dit-il en général, que ces mouvemens marchent avant le péché. Voici ses paroles: lib. 4. in Joan c. 51. *Voluptas quædam ante omne peccatum præcurrit, & fervens cupiditas ad delicta solet allicere, quæ ante peccati actum insidet, & mentis consensum arripit, persuadens facilè hâc viâ veniendum esse quo gliscimus: quod verum Christi Discipulus ostendit dicens:* » Nemo, cùm tentatur, dicat, quoniam à Deo tentatur; » unusquisque verò tentatur à concupiscentia sua. S. Augustin explique ainsi ces paroles de S. Jacques: » Unusquisque » tentatur à concupiscentiâ abstractus & » illectus; deinde concupiscentiâ cùm conceperit, parit peccatum: *Profectò in his verbis partus à pariente discernitur, pariens enim est concupiscentia, partus peccatum; sed concupiscentia non parit, nisi illexerit, hoc est, ad malum perpetrandum obtinerit voluntatis assensum.*

PROPOSITION III.

Aux mouvemens dereglés de la concupiscence opposons les saints mouvemens de la grace.

Premiérement, les mouvemens de la grace sont des mouvemens du saint amour. S. Augustin nous l'apprend en plusieurs manieres. Il dit que la grace est une sainte concupiscence opposée à la concupiscence de la chair. La grace efficace est, selon Despir. & litt. Lib 4.

Sect. V. ce Pere, une inſpiration du ſaint amour, qui nous fait accomplir, en aimant, le bien que nous connoiſſons.

Ce ſaint mouvement d'amour peut être plus ou moins accompagné de certains ſentimens, certaines douceurs, certaines impreſſions.

Secondement, l'amour que les mouvemens de la grace ſuppoſent, eſt un amour opoſé à celui de la concupiſcence. S. Auguſtin décrit en mille endroits ce combat des deux amours, des deux délectations.

Troiſiémement, ces mouvemens nous portent à leur objet de telle maniere que, lorſque nous avons ce mouvement, nous ne pouvons pas nous empêcher de nous ſentir portés à la vertu, quoique nous puiſſions toujours les deſavouer, & y réſiſter par un amour contraire.

Quatriémement, il y a des mouvemens de la grace qui préviennent la déliberation actuelle de notre ame. Ces mouvemens ſont en nous, avant que nous aions pu déliberer dans cet inſtant; ils ſont en nous, avant que nous aions pu les comparer ſuffiſamment avec ce à quoi nous pouvons les comparer, pour ſavoir s'ils ſeront deſavoués par notre volonté, ou s'ils ne le ſeront pas.

Quelques Théologiens appellent ces mouvemens une grace excitante. Entr'autres le Cardinal Bellarmin liv. 6. *De grat. & lib. arb.* c. 15. dit que ce ſont, *Initium bonæ cogitationis, & initium boni deſiderii. Cogitare autem & deſiderare ſunt actus mentis & voluntatis : quare fieri non poteſt, ut quis ſine actu ſuo ad cogitandum & deſiderandum excitetur. Quia tamen ſunt repentini quidam motus, & omnem deliberationem rationis præveniunt, ideo non ſunt actus liberi arbitrii; quales ſunt etiam ſæpe immundæ deſideria & ſordidæ cogitationes, quas Diabolus interdum nobis etiam invitis immittit.*

Bellarmin ajoute que ces ſortes de mouvemens précedent toujours la converſion.

Alvarès appelle auſſi ces mouvemens indéliberés : *Actio intellectus, pia affectio elicita à voluntate per actum indeliberatum*; & dans pluſieurs de ſes Diſputes, en particulier dans la Diſpute 91. il prouve que des mouvemens de ce genre doivent ſe rencontrer dans les ſaintes actions.

D'autres Théologiens donnent une autre notion au terme de grace excitante, & raiſonnent un peu différemment ſur cette matiere.

Proposition IV.

Venons maintenant à la force de ces mouvemens ſoit de grace, ſoit de cupidité, qui préviennent la déliberation.

Suppoſé qu'un mouvement de cupidité ſoit dans l'ame, quelque violent même qu'il puiſſe être; ſuppoſé auſſi qu'en déliberant il ne ſe trouve point un amour contraire que Dieu donne à cette ame, ou que s'il s'en trouve un, il ſoit inférieur à celui de la cupidité : dans cette ſuppoſition qu'arrivera-t-il? Il faudra dire de deux choſes l'une, ou que, cela poſé, il eſt encore incertain ſi l'ame commettra un péché ou ne le commettra pas, enſorte qu'il ſoit également ſans inconvenient que l'un ou l'autre arrive : ou bien que, cela poſé, infailliblement elle commettra le péché. Des deux membres de cette alternative nous avons montré la verité du dernier dans la ſection précedente, & nous nous étendrons encore pour montrer la fauſſeté du premier dans la derniere ſection, où nous traiterons de l'équilibre.

Ce n'eſt donc point ici le lieu de s'étendre ſur la preuve de cette propoſition; mais il faut ſeulement la ſuppoſer, afin de prendre de juſtes idées ſur la matiere en queſtion.

La même choſe ſe peut dire touchant un ſaint mouvement de grace; ſi ce mouvement

vement est actuellement le plus fort, si après la déliberation il ne se trouve point d'amour contraire qui l'emporte ; alors l'action sera de son côté.

Bellarmin nous enseigne dans le liv. 6. *de gratia & lib. arb.* c. 13. & 14. que les mouvemens de grace qu'il appelle excitante, sont infailliblement suivis de leur effet, lorsque Dieu veut les donner à la volonté d'une certaine maniere.

PROPOSITION V.

Il faut encore répéter ici ce que nous avons prouvé en tant de manieres, que Dieu nous fait operer par son secours physique & prédeterminant tout mouvement d'amour, soit ceux que nous avons avant que d'avoir pu déliberer, soit ceux que nous avons après avoir pu deliberer ; qu'en un mot il produit tout l'être & tous les degrés de notre amour.

De ces propositions je tire deux conséquences, dont la premiere regarde le peché de l'homme, la seconde sa maniere d'agir dans cet état-ci.

PROPOSITION VI.

Ces propositions nous donnent une ouverture pour montrer, au moins pour l'état où nous sommes, que la prémotion physique ne rend point Dieu auteur du peché. Car on ne doit point imputer à Dieu même ce que Dieu ne fait que comme une cause déterminée. Quand un homme tue un autre homme, c'est Dieu qui forme le mouvement méchanique, qui fait sentir la douleur du coup, & qui sépare l'ame du corps. Ce n'est pourtant point à Dieu qu'on attribue le meurtre. Quand Lucifer voulut exciter les autres Anges à s'élever contre Dieu, ce fut Dieu qui forma lui-même une impression dans les Anges ; ce ne fut point Dieu neanmoins qui les tenta, parce qu'en cela Dieu n'agit qu'en conséquence & à l'occasion de l'action de cet Ange rebelle : il faut en dire de même toutes les fois que Dieu agit comme une cause déterminée par quelque occasion exterieure. CH IV. ART. II. cont. duas ep. Pelag. c. 5.

Un homme libre commet infailliblement le peché, lorsque les mouvemens de la concupiscence se trouvent en lui actuellement les plus forts ; &, comme nous le dirons dans la suite, les mouvemens de la concupiscence s'excitent à l'occasion de quelque mouvement corporel & machinal du cerveau ; & ce mouvement s'excite encore à l'occasion de l'impression des sens, des objets exterieurs, du mouvement du sang, des esprits &c. ou à l'occasion de la volonté du Démon, qui a le pouvoir d'agir jusqu'à certain point sur le cerveau, ou à l'occasion de notre volonté propre. Ainsi en remontant de mouvement en mouvement, on trouve que Dieu agit comme cause déterminée, & qu'ainsi quoiqu'il opere par sa prémotion, on auroit tort de lui imputer le peché. Il y a encore d'autres raisons pour montrer la même verité, mais il suffit d'apporter celle-ci en cet endroit, parce qu'elle résulte des propositions.

COROLLAIRE.

De-là il est encore aisé de comprendre, combien il est important de travailler à diminuer la concupiscence en nous-mêmes, & d'en réprimer les mouvemens par une vigilance continuelle, par la mortification, la retraite, la fuite des occasions, afin que les mouvemens de la concupiscence étant moins violens, nous soions moins en danger de consentir au peché.

Venons à l'autre point qui est le but de cet article.

PROPOSITION VII.

La grace dans l'état de la nature tombée porte deux caracteres. 1. Elle ne renferme point la necessité de l'équilibre. 2. Elle est relative à la concupiscence. Expliquons séparement ces deux verités.

Pour comprendre la premiere, il faut remarquer qu'on peut concevoir deux

Digitized by Google

Sect. V. sortes d'équilibre par rapport à la volonté ; dont l'une exclue toute opération de Dieu qui nous fasse déterminer ; & l'autre n'exclûe pas toute opération de Dieu qui nous fasse déterminer, mais seulement un mouvement qui précede la délibération, & qui ait assez de force pour nous faire agir infailliblement, si actuellement il se trouve le plus fort.

La maniere dont nous avons montré que nous nous déterminons entre les moiens égaux, nous découvre nettement ces deux points.

Lorsqu'il s'agit de choisir l'un de ces deux moiens, la volonté se trouve également disposée pour l'un & pour l'autre ; il n'y a aucun mouvement antérieur à sa déliberation qui l'incline dans certain côté ; ce n'est que par une détermination déliberée qu'elle se porte à l'un, & le choisit. En ce cas-là volonté est donc en équilibre ; mais dans quel équilibre ? Ce n'est point un équilibre qui exclue toute opération de Dieu prédéterminante, puisque la volonté a besoin de la prémotion physique pour opérer la détermination déliberée, par laquelle elle choisit l'un de ces moiens. C'est un équilibre qui exclut tout mouvement qui soit antérieur à la déliberation, & qui ait la force de faire agir plutôt d'une maniere que d'une autre.

Le choix de ces moiens égaux, comme nous l'avons dit, ne cause par lui-même ni plus ni moins de mérite ou de démerite. On ne mérite ni plus ni moins, soit qu'on aille faire une bonne œuvre par le chemin A, soit qu'on y aille par le chemin B, qu'on suppose égaux : & l'on ne démerite ni plus ni moins soit qu'on veuille commettre un homicide avec telle ou telle épée, qui sont parfaitement semblables.

C'est l'amour de la fin qui tient le premier rang dans nos actions, c'est cet amour qui nous porte au choix des moiens, & qui nous y porte différemment, selon que ces moiens se trouvent égaux ou inégaux, ou même uniques.

Or à l'égard de l'amour de la fin, de l'amour de Dieu pour lui même, ou des créatures pour elles-mêmes, avons-nous l'équilibre, ou ne l'avons-nous pas ?

Premiérement, nous n'avons pas cet équilibre qui exclue toute opération de Dieu prédeterminante ; puisque pour toutes nos actions, de quelque nature qu'elles puissent être, nous avons besoin de la prémotion qui nous les fasse produire.

Secondement, dans l'état de la nature tombée nous n'avons pas, même par rapport à l'amour de la fin, cet équilibre exclusif de tout mouvement antérieur à notre déliberation, qui ait la force de nous faire pancher d'un certain côté, s'il se trouve ou seul ou le plus fort. Car, comme nous venons de le dire, il y a des mouvemens de concupiscence qui s'élevent en nous avant que nous aions pû déliberer actuellement sur ces mouvemens, avant que nous aions pû entrer en conseil avec nous-mêmes, & faire les comparaisons que nous pouvons faire, lorsqu'il est question d'agir, comme nous l'expliquerons en parlant de l'usage de raison dans la section derniere. Avec ces mouvemens toutefois nous commettrons infailliblement le peché, si Dieu ne nous donne un bon amour qui les surmonte.

Entre le bon amour & le mauvais, entre l'amour de Dieu & l'amour des créatures pour elles-mêmes, il y a opposition & contrarieté. Il y a donc un combat, dans lequel le plus fort l'emporte Ainsi l'homme agit dans cette occasion bien différemment de la maniere dont il agit dans le choix des moiens égaux. Il ne porte point en lui-même un amour pour l'un de ces moiens, ensorte que, pour choisir l'autre, il ait besoin d'un amour tout con-

Digitized by Google

contraire qui vienne combattre celui-ci. Au lieu qu'il porte en lui même un fonds de corruption qui le pousse vers les biens de la terre; il porte un amour de cupidité pour ces biens; & afin de surmonter cet amour injuste, il faut que Dieu lui inspire un mouvement d'amour plus fort que ne l'est ce mouvement d'amour déréglé & corrompu. Par où il est visible que la volonté ne jouit plus, même par rapport à l'amour de la fin, de cet équilibre qu'elle conserve encore par rapport aux moiens égaux.

PROPOSITION VIII.

La grace est relative à la concupiscence.

C'est un principe indubitable en métaphysique aussi bien qu'en mathématique, que, lorsque deux forces sont en conflit l'une contre l'autre, celle qui l'emporte doit être la plus forte.

On ne peut douter que la grace n'ait de la force sur l'ame; autrement elle ne nous aideroit pas: mais la cupidité a aussi sa force. Pour faire le bien il faut surmonter la force de la cupidité. La force de la cupidité peut être plus ou moins considérable. La concupiscence qu'on apporte en naissant, s'accroit de beaucoup par les actions criminelles, que l'on commet dans la suite de la vie; & comme parmi les hommes il y a inégalité de crimes, il faut qu'il y ait inégalité dans le degré de ce mauvais amour.

Non seulement il y a inégalité dans ce fonds même de cupidité qui réside dans le cœur des hommes, mais il y en a aussi dans les mouvemens actuels; tantôt elle se réveille avec plus d'impétuosité, & tantôt avec plus de langueur.

Afin qu'un cœur soit converti, il faut que le bon amour soit plus fort que tout cet amour mauvais qui y habite; mais afin de faire une bonne action, cela n'est pas nécessaire. Car comme pour cette action il ne se réveille qu'une portion du mauvais amour, il suffit que le bon amour soit assez fort pour l'emporter au-dessus de cette portion. Ainsi telle mesure du bon amour qui n'a pas assez de force pour convertir tout un cœur, parce qu'elle est trop foible pour vaincre toute la cupidité habituelle, en aura assez pour nous faire opérer une bonne action, parce qu'elle est assez forte pour vaincre le mouvement actuel de la cupidité qui se réveille dans ce moment.

Cette victoire suppose une force qui soit relativement supérieure à celle du mouvement de la cupidité. Si ce mouvement a cinq degrés de force, un mouvement du bon amour qui n'en auroit que quatre degrés donneroit, à la vérité, un pouvoir, comme nous l'expliquerons dans la suite; mais il ne seroit pas suivi de l'effet. Pour remporter la victoire, le mouvement du bon amour doit être supérieur en force; & à proportion de ce que celles du mouvement actuel de la cupidité augmentent, les degrés du bon mouvement doivent augmenter aussi; si l'on veut qu'il soit victorieux.

C'est ce que nous enseigne, après saint Augustin, le célebre Pere Massoulié dans son ouvrage sur la Grace, où il développe au long cette doctrine: *Ut sapius observat S. Augustinus, necesse est quod major sit delectatio, quam divina gratiæ motio voluntati immittit, delectatione & voluptate, quam cupiditas promittit; quod sit delectatio victrix, alterius scilicet delectationis.* Et dans l'article 1. de la même question: *Si supponamus voluntatem ex pravis habitibus longâque assuetudine ad sex, verbi gratia, vel octo, aut decem gradus obstinationis pervenisse (neque enim necesse est, sicut in Physicis, octavum gradum ultimum constituere in Moralibus, cùm nullus sit malitiæ hominis numerus, & nullus etiam sit*

Digitized by Google

Sect. V.

quem reipsa divina gratia superare non possit) si itaque Deus infinitâ suâ misericordiâ erga hominem usus, majorem & efficaciorem motionem illi tribuat quæ superet resistentiam & obstinationem voluntatis ipsius, tunc ea gratia reipsâ superat etiam obstinationem voluntatis, eamque infringit, & omnino voluntatem sibi subjicit, & est reipsa efficax. Si vero ex justitiâ, acita exigentibus hominis demeritis, Deus suæ gratiæ motione minùs validâ eius voluntatem impellat; eam equidem veluti concutit & commovet, non tamen eam penitùs deiicit, neque eam convertit; & tunc ea divinæ gratiæ motio inefficax est ac solùm sufficiens. Sufficit enim reipsa & vi suâ, ut voluntatem convertat, si minor si voluntatis obstinatio & resistentia: si vero major sit, voluntatem suum ad perfectam conversionem disponit, eam tamen nondum efficit, quod sufficientis gratiæ propriissimum munus est. Ergo reipsa in eo posita est efficacia gratiæ, quòd ita contemperata sit, ut obstinationem vincat; & ea ratione efficax & sufficiens gratia distinguntur, quod efficax major sit, sufficiens vero minor, quæ resistentiam voluntatis omnino non vincat, sed eam paululùm concutiat, & ad perfectam conversionem disponat.

COROLLAIRE.

Il s'ensuit de là que c'est avec justice & verité, qu'on peut faire ce reproche aux Bethzaïtes, que si les Tyriens & les Sidoniens avoient eû les mêmes graces qu'eux, ils se seroient convertis. Je suppose que Dieu ait donné aux Bethzaïtes un saint mouvement de trois degrés de force; mais comme ces hommes avoient une concupiscence violente & dont les mouvemens avoient quatre degrés, je le suppose, ils ne se sont point convertis, mais sont demeurez dans leur mauvais amour: au lieu que les Tyriens aiant une concupiscence moins vive, dont les mouvemens n'avoient que deux degrés de force, s'ils avoient eû de saints mouvemens de trois degrés, ces mouvemens se seroient trouvés les plus forts, & par consequent les Tyriens se seroient convertis. Ainsi l'on doit imputer l'endurcissement des Bethzaïtes à leur propre faute, puisque c'est par leurs pechés actuels qu'ils avoient ainsi augmenté leur concupiscence, & mis obstacle à la grace.

ARTICLE III.

La maniere dont l'homme faisoit des actions saintes dans l'état d'innocence, comparée avec celle de cet état-ci.

Après cette discussion, on entre de plein pied dans la question si difficile & si importante touchant la difference des secours accordés à l'homme innocent & à l'homme tombé.

I.

Il n'y avoit point dans l'homme innocent d'amours contraires qui fussent aux prises l'un contre l'autre. Outre qu'un tel combat est opposé à la paix & au bonheur de cet état; c'est qu'il suppose un mauvais amour pour les biens créés; & dans une ame aussi pure l'on n'en peut supposer aucun.

Non seulement l'homme innocent avoit la connoissance & l'amour de Dieu, mais toutes les parties de son ame, toutes les sensations, ses connoissances, ses amours étoient dans cette justice universelle, qui régnoit si paisiblement dans son cœur. Aucun mouvement de révolte, aucune tentation qui s'élevât du fond de son être, aucun attrait pour le mal. Au contraire il n'avoit d'attrait que pour la justice, tout ce qui étoit dans son ame le portoit à Dieu; tout se terminoit à Dieu; tout avoit rapport avec sa connoissance & son amour; & les diverses impressions, les differentes modifications de son intelligence, étoient comme autant de traits qui

Digitized by Google

réunissoient tous pour composer cet image de Dieu si vive & si pure, qui étoit gravée dans cette ame innocente.

II.

L'homme ne pouvoit pas, j'en conviens, penser distinctement tout à la fois à tout ce qu'il avoit en lui: sa réflexion actuelle étoit trop bornée pour s'étendre si loin; il n'apartient qu'aux Bienheureux dans le ciel, de posséder tout à la fois tout leur bonheur. L'homme innocent ne jouissoit donc pas de ce privilege; mais il avoit celui d'être tellement le maître de son attention actuelle, que rien ne la lui enlevoit malgré lui, rien ne la troubloit, que jamais elle ne se refusoit à ses desirs; mais qu'il la tournoit comme il le vouloit, sans difficulté & sans obstacle, sur tout ce qu'il portoit dans son intelligence.

Ce pouvoir même étoit si absolu, qu'il pouvoit, quand il le vouloit, faire cesser ses sensations propres, par l'empire souverain que son ame exerçoit sur les traces de son cerveau.

Je passe legerement sur ces verités qui ont été prouvées ailleurs.

III.

Comme tout ce qui étoit dans cette intelligence si pure, entroit dans sa justice, & se terminoit à Dieu; de quelque côté qu'Adam tournât ses vues, elles ne tomboient que sur quelque partie de cette *justice* Tout ce qu'il trouvoit en lui-même y avoit rapport; tout le conduisoit à Dieu; il pouvoit appercevoir Dieu en toutes choses. Ainsi de quelque côté qu'il tournât ses regards, il pouvoit trouver Dieu, soit Dieu en lui-même, son indépendance, sa sainteté, ses autres perfections; soit Dieu dans les creatures, en tant qu'il en est la fin, le principe, l'archétype.

Je le conçois dans cet heureux état comme un homme placé au milieu d'un très-grand jardin rempli de fleurs. Cet homme ne peut les regarder toutes à la fois, il peut le faire successivement; mais de quelque côté que cet homme tourne les yeux, ils ne tomberont toujours que sur des fleurs. Telle étoit cette ame si universellement juste par rapport à ses réflexions actuelles, ensorte qu'au milieu de cette multitude de délices toutes celestes que lui presentoit sa justice, elle étoit en même tems, & dans une espece de ravissement universel, puis qu'elle trouvoit en tout de saints plaisirs qui l'élevoient à Dieu, & dans un pouvoir parfait d'appliquer son attention actuelle sur telle ou telle partie de sa justice, puis qu'elle dominoit universellement sur elle-même.

IV.

Ce pouvoir superieur qu'avoit l'homme innocent de disposer si absolument de ses réflexions actuelles & bornées, nous conduit encore bien plus loin, si nous en approfondissons toute l'étendue.

Ceci est plus important, & c'est en quoi consiste proprement le nœud de la difficulté.

Dans l'état où nous sommes, nos mouvemens indeliberez portent avec eux-mêmes une pensée & une reflexion: reflexion indeliberée comme eux. En cela les mouvemens indeliberez de la grace sont semblables à ceux de la concupiscence: & il convenoit que le remede fût proportionné au mal. A la verité ces mouvemens ont beau se presenter à nous, nous pouvons toujours consentir, ou ne pas consentir, tant à ceux de la grace qu'à ceux de la concupiscence: nous avons même un certain pouvoir sur les traces de notre cerveau, & par-là nous pouvons, jusqu'à un certain point, faire en sorte que ces mouvemens indeliberez cessent d'être en nous; mais ce n'est pas-là ce dont il s'agit maintenant: le voici:

Ces mouvemens indeliberez, lors même que nous n'y consentons pas, nous portent

Digitized by Google

Sect. V. tent vers leur objet ; ils nous excitent, & nous sollicitent. Ces mouvemens d'amour indeliberés sont donc des attraits.

Posé que ces attraits soient en nous, nous ne pouvons pas ne pas appercevoir, que nous sommes actuellement attirés à ce dont ils sont les attraits. Posé que l'attrait pour la vengeance soit en moi, je puis bien y résister, cela est sûr ; mais j'apperçois nécessairement que je suis attiré à la vengeance. Quand je sens le plaisir de manger une pêche, je puis bien consentir ou ne pas consentir à ce plaisir : mais je ne puis pas faire en sorte que cet attrait pour la pêche, cesse d'être un attrait & un plaisir, qui me porte vers la pêche. Quand je sens de même une sainte délectation qui m'attire vers Dieu, je puis la desavouer ou ne la pas desavouer ; mais je ne puis pas faire en sorte que cet attrait qui me porte à Dieu, ne me porte pas à Dieu, c'est à dire en un mot que, posé que je sente ces attraits indeliberés, je puis bien y résister, mais je ne puis m'empêcher de me sentir actuellement attiré vers l'objet vers lequel ils me portent.

L'homme innocent, maître au point qu'il l'étoit de ses réflexions actuelles, pouvoit non seulement comme nous, lorsqu'il avoit un attrait, s'empêcher d'y consentir, mais s'empêcher même de se sentir actuellement attiré vers cet objet. Ceci paroîtroit incroiable à ne le regarder que par la surface.

V.

L'amour qui résidoit habituellement dans le cœur de l'homme innocent, avoit beaucoup plus d'étendue qu'il n'en pouvoit embrasser distinctement par une réflexion actuelle.

Cet amour s'étendoit à Dieu, aux perfections divines ; il s'étendoit même aux créatures comme à des ouvrages de Dieu, & enfin à l'homme lui-même.

Tout amour fait plaisir par lui-même, & peut être encore revêtu de beaucoup de sentimens de plaisirs.

Tout cet amour faisoit donc plaisir à Adam, & chaque portion en particulier lui faisoit aussi plaisir ; mais borné comme il étoit dans ses réflexions actuelles, il n'en pouvoit goûter à la fois qu'une certaine mesure, parce qu'il ne pouvoit s'appliquer à la fois qu'à une portion de cet amour.

Pour s'appliquer à l'une de ces portions plutôt qu'à l'autre, il falloit qu'il le voulût & qu'il y consentît, chacune de ces portions lui faisant plaisir, aussi bien que toutes en général. C'étoit donc un attrait aussi universel que l'étoit sa justice ; mais un attrait qui le laissoit dans une parfaite égalité de choisir le côté auquel il voudroit appliquer sa réflexion actuelle.

Il n'y avoit point d'autres attraits dans l'état d'innocence, que des attraits pour la vertu, & qui portoient à Dieu. Tout attrait pour le vice, toute tentation intérieure doit être selon les principes de saint Augustin, bannie pour toujours de cet état. Mais en revanche tous les degrez d'être de l'ame d'Adam unis, comme ils l'étoient, & aiant rapport avec sa justice, le portoient tous à Dieu. Toutefois quoique l'homme fût porté vers Dieu par toutes les parties de son être, il ne se sentoit pas actuellement & distinctement porté vers Dieu par tous ces endroits. Car pour se sentir actuellement attiré vers un objet, il faut actuellement l'appercevoir : or l'homme innocent, parce que sa réflexion actuelle étoit bornée, n'appercevoit pas actuellement d'une maniere distincte toutes ces choses ; par conséquent actuellement il ne se sentoit pas attiré distinctement vers Dieu par toutes les parties de son être.

VI.

Non seulement il ne se sentoit pas attiré vers Dieu actuellement par toutes les parties

Digitized by Google

parties de son être ; mais même il pouvoit faire en sorte de ne pas se sentir actuellement attiré vers Dieu par telle portion déterminée & particuliere.

Je prens un exemple, & je prens pour exemple l'amour de lui-même & de son excellence. Adam s'aimoit lui-même, mais il s'aimoit saintement, & il s'aima toujours ainsi, tandis qu'il continua de s'aimer en Dieu & pour Dieu, c'est-à-dire d'aimer la connoissance & l'amour de Dieu qui étoit en lui, l'amour de soi-même tel qu'il étoit réellement en Adam, portoit donc Adam à s'aimer lui-même pour Dieu, & en Dieu.

Mais dans cet amour je découvre deux rapports, le premier est de s'aimer soi-même, le second est de le faire pour Dieu. Adam aiant une réflexion bornée pouvoit séparer par précision ces deux rapports, & considérer l'un sans considérer l'autre. Supposé qu'Adam considérât l'amour de soi-même, sans considérer le rapport de cet amour avec l'amour de Dieu, il ne se sentoit plus actuellement attiré vers Dieu par l'amour de lui même, quoique réellement & véritablement l'amour de soi-même en Adam, portât Adam vers Dieu. Je prouve cette proposition. Afin qu'Adam fût actuellement porté vers Dieu par l'amour de lui-même, il faudroit qu'actuellement il apperçût le rapport de l'amour de lui-même, avec l'amour de Dieu: or Adam pouvoit actuellement cesser d'apercevoir le rapport de l'amour de lui-même avec l'amour de Dieu ; parce qu'il pouvoit disposer absolument de toutes ses réflexions : par conséquent quoique l'amour de soi-même attirât réellement Adam vers Dieu, il pouvoit faire en sorte de ne pas se trouver actuellement attiré vers Dieu par cet amour ; & pour lors Adam n'étoit plus attiré par là qu'à s'aimer lui-même.

VII.

J'en dis autant de l'amour de l'indépendance qui étoit en Adam. Adam aimoit Dieu, l'amour de Dieu renferme toutes les perfections divines, & par conséquent celui de l'indépendance. Il est vrai que c'étoit l'amour de l'indépendance de Dieu ; mais Adam, par précision, pouvoit penser à l'indépendance, sans penser au rapport qu'elle avoit avec Dieu, qui est le seul estre qui puisse estre indépendant, & par-là aimer l'indépendance sans l'aimer en Dieu. Quand j'honore l'officier d'un prince, si je le considere comme l'officier d'un prince, pour lors l'honneur que je lui rends se rapporte au prince ; mais quand je l'honore sans le considérer sous ce rapport, & seulement comme un homme, ce n'est plus le prince que j'honore en sa personne.

Ces rapports peuvent être séparés par la réflexion de l'esprit, & c'est ce que pouvoit Adam d'une maniere bien plus absolue que nous.

VIII.

Si Adam avoit assez d'empire sur lui même pour pouvoir s'empêcher de se sentir actuellement attiré vers Dieu, quoique tout ce qui étoit en lui, le portât à Dieu, il est visible que ses attraits étoient soumis à sa volonté, en sorte qu'il se sentoit attiré vers Dieu, quand il le vouloit, & qu'il ne se sentoit pas attiré vers Dieu quand il ne le vouloit pas. Or nous n'avons pas le même pouvoir, quand nous avons des attraits indélibérés, nous pouvons n'y pas consentir ; nous pouvons même, jusqu'à un certain point, les faire cesser, mais nous ne pouvons faire qu'un attrait indélibéré vers tel objet, cesse d'attirer vers cet objet.

Ces attraits de l'homme innocent, je les appelle une motion morale, par rapport au choix de telle ou telle réflexion actuelle.

Adam avoit donc une motion morale ; il étoit attiré, mais il disposoit des attraits

Sect. V. traits à son gré ; nous sommes aussi attirez, nous pouvons consentir ou ne pas consentir à ces attraits, mais nous ne pouvons pas faire que ces attraits, supposé que nous les aions, ne nous attirent vers un tel objet déterminément.

La motion morale qu'avoit Adam, n'étoit point prédéterminante dans le genre moral. Car cette motion n'étoit point prédéterminante à tel objet, si elle étoit soumise à la volonté d'Adam, de maniere qu'il ne dépendît que de la volonté d'Adam de faire ensorte que tel attrait ne l'attirât pas vers tel objet, mais vers un autre : or c'est ce que nous venons de montrer. J'appellerai donc, pour m'exprimer, cette motion, indifférente. J'use de ce terme, en fixant sa notion, & non pas en y attachant je ne sai quelle idée inintelligible.

IX.

Une telle motion morale laissoit Adam dans l'équilibre. Mais ne nous abusons point sur le principe de cet équilibre : il ne venoit point de ce qu'Adam eut des plaisirs & des attraits égaux, soit pour la vertu, soit pour le vice ; il n'en avoit aucun pour ce dernier : il ne venoit point non plus de ce qu'Adam n'eut aucun attrait & aucun plaisir, ni pour le vice, ni pour la vertu ; il en avoit pour la vertu plus que nous ne pouvons l'exprimer, mais ces attraits pour la vertu le laissoient dans l'équilibre, parceque d'un côté il pouvoit faire en sorte, en tournant ses réflexions d'une certaine maniere, de ne point se sentir actuellement attiré vers Dieu, par ce qui étoit réellement un attrait vers Dieu ; & que d'un autre côté, il avoit un pouvoir d'équilibre de tourner, comme il le vouloit, ses réflexions actuelles sur tout ce qui étoit en lui.

D'ailleurs ou ces attraits le laissoient en équilibre, ou ils l'inclinoient infailliblement : or ils ne l'inclinoient point à tel consentement plutôt qu'à tel autre, si au contraire il ne dépendoit que de la volonté d'Adam, ou de se laisser attirer vers Dieu par ces attraits, en réfléchissant sur eux selon toute leur étendue, ou de ne se point laisser attirer vers Dieu par ces attraits, en les bornant & en cessant de réfléchir actuellement sur tous leurs rapports.

X.

Cela posé il n'est pas difficile de concevoir comment Adam a pu pécher : tout ceci peut s'appliquer aux Anges.

Adam apperçut d'abord d'une vue générale & confuse toutes les parties de sa justice : ensuite pour les considérer distinctement, il s'appliqua à une de ces parties en particulier : il considéra, je le suppose, l'amour de lui même ; il pensa donc à l'amour de son être : mais comme l'amour de son être, tel qu'il étoit dans son cœur, le portoit à s'aimer lui même, & à s'aimer en Dieu & pour Dieu ; pour envisager encore plus précisément l'amour de lui même, il détourna son attention de dessus ce dernier rapport, & il ne pensa plus à cet amour, qu'autant que cet amour le portoit à s'aimer lui même.

Il faut remarquer que tout ce qui étoit en Adam lui faisoit plaisir, mais qu'Adam aiant une attention bornée, ne pouvoit goûter distinctement tous ces plaisirs à la fois. L'amour de soi même, considéré même dans cette abstraction, faisoit toujours plaisir à Adam, & comme il ne goûtoit à la fois qu'une certaine mesure distincte de plaisir, cet amour lui faisoit autant de plaisir qu'il avoit coutume d'en goûter ainsi à la fois ; Adam faisant cette réflexion, & ne faisant point réflexion sur mille autres considérations qui auroient pu le préserver du péché, consentit à ne plus s'aimer que séparément de Dieu, à

s'aimer

s'aimer comme se suffisant à lui même, à se contenter de cet amour de lui même, & ne plus se soucier de l'amour de Dieu.

Or la source de ce péché est, qu'aiant borné vers lui même une impression qui le portoit vers Dieu, aiant détourné sa vue de toute autre considération, il regarda comme égal, & comme chose également capable de le rendre heureux, de s'aimer soi même, sans rapport à Dieu, ou de s'aimer soi même pour Dieu. On peut le comparer à un homme qui présideroit à un grand concert d'instrumens & de voix, & qui ne pouvant pas goûter tout à la fois le plaisir distinct de chacun de ces sons, les feroit taire tous à l'instant pour n'écouter qu'une voix, & qui charmé de sa douceur, négligeroit les autres, & se contenteroit d'entendre celle là. C'est ce qu'a fait Adam par rapport à l'amour de lui même: il n'a pas voulu consentir à cet amour, comme faisant partie de l'harmonie toute spirituelle de son ame. Il a consenti à cet amour seul, & entant que séparé de l'amour de Dieu, qui le tenoit dans son ordre & dans sa proportion. Ainsi Adam a abusé de l'amour de lui même, & du saint attrait qui le portoit à s'aimer en Dieu & pour Dieu, en séparant par abstraction de l'amour de lui même, le rapport qu'il avoit vers Dieu, & consentant à se contenter d'un tel amour.

C'est une maniere dont Adam a pu pécher; on peut en concevoir d'autres encore; j'ai pris celle-là, parce qu'elle convient mieux au prémier Ange, dans lequel il n'y a aucune tentation extérieure; dans Adam il faut ajouter la tentation, & la faire entrer dans son péché.

XI.

De tels attraits en Adam n'étoient donc point prédéterminans dans le genre moral, ni suivis infailliblement de tel ou tel consentement. L'amour de lui même le portoit à Dieu: cependant l'amour de lui même n'étoit point suivi infailliblement d'un saint consentement, ou d'un mauvais; parce qu'Adam, posé même qu'il eût de tels attraits, pouvoit s'empêcher de se sentir attiré vers Dieu, ou vers lui même; à cause du grand empire qu'il avoit sur son attention actuelle: au lieu qu'à present nos attraits sont indeliberez, ils portent avec eux certaines pensées indeliberées, & posé que nous aions un attrait de la concupiscence, nous pouvons y resister, mais nous ne pouvons pas nous empêcher de nous sentir attirés vers tel objet déterminé. Or nous consentons infailliblement, lorsque ces attraits qui sont des mouvemens d'amour, se trouvent actuellement les plus forts, & qu'il n'y a point d'amour assez fort pour les surmonter.

Après cette discussion il est aisé de fixer nos idées sur cette matiere.

PROPOSITION I.

Dans l'état d'innocence il y avoit une motion morale indifferent & une prémotion physique.

Qu'il y eût une motion morale indifferente, c'est ce que nous venons de prouver; & qu'il y eût neanmoins une prémotion physique, c'est ce qu'il s'agit d'expliquer maintenant; & cette explication se presente d'elle-même.

Deux choses entroient dans l'action de l'homme innocent.

Premierement, cette justice originelle, c'est-à-dire, le saint amour que Dieu lui avoit donné en le créant.

Secondement, le consentement actuel à s'appliquer à telle ou telle portion de cet amour, ne pouvant pas à la fois penser distinctement à tout.

Lorsqu'Adam agissoit, il s'appliquoit à quelque portion, pour ainsi dire, de

Digitized by Google

sect. V. cette justice ; il est vrai qu'il pouvoit s'appliquer à sa justice en general, mais comme il ne pouvoit la considerer tout à la fois que d'une maniere generale & confuse, alors même l'on peut dire en un sens, que ce n'étoit qu'une portion de ce qui étoit en lui-même qu'il apercevoit. Cette portion d'amour à laquelle s'apliquoit Adam, entroit dans son action, aussi bien que la volonté actuelle de s'y appliquer.

Mais entre ces deux choses il y a cette difference, que l'amour habituel qui étoit dans le cœur d'Adam, n'étoit pas cause qu'Adam s'appliquoit à telle plutôt qu'à telle portion de cet amour ; mais que c'étoit la volonté actuelle de s'appliquer à telle portion de cet amour qui en faisoit la décision.

Or Dieu par une operation physique prédeterminante operoit ces deux choses.

Premierement, il avoit formé dans le cœur d'Adam cette justice originelle au moment même de sa creation, & il continuoit de la lui conserver dans tous les momens de sa vie.

Secondement, il operoit le consentement actuel & la volonté par laquelle Adam se déterminoit à s'appliquer à telle ou telle portion de ce qui étoit en lui. Car ce consentement & cette volonté actuelle est un être, c'est quelque chose de positif que l'on conçoit, outre ce bon amour, aux differentes portions duquel il étoit égal à Adam de s'appliquer : ç'a été même cette volonté actuelle qui a fait le discernement des creatures innocentes qui ont perseveré de celles qui sont tombées. Or plusieurs des preuves que nous avons apportées, & que nous apporterons encore, prouvent invinciblement, que pour operer une telle volonté, la creature avoit besoin de la prémotion physique.

Proposition I.

Par là nous pouvons découvrir la difference & la conformité des deux états.

La conformité consiste en ce que dans l'un & dans l'autre état la prémotion physique est necessaire pour toutes les actions des hommes : dans l'un & dans l'autre état la creature n'a point cet équilibre exclusif de toute operation de Dieu qui la fasse déterminer.

Proposition II.

Voici quelque difference. Dans l'état d'innocence, l'homme avoit toujours une sorte d'équilibre pour le consentement actuel qu'il donnoit à perseverer dans l'amour de la fin derniere. Cet équilibre est un équilibre exclusif d'un mouvement de l'ame anterieur à la déliberation qui ait la force de la faire pencher, s'il n'est surmonté par un amour plus fort. Dans l'état d'innocence l'homme ne s'inclinoit d'un côté plutôt que d'un autre, que par une volonté ou volition pleinement déliberée ; & avant que l'homme l'eût formée, cette volonté, il n'y avoit aucun mouvement indeliberé qui l'inclinât plutôt vers un côté que vers l'autre. Dans l'état de nature tombée, il y a des mouvemens d'amour qui préviennent notre déliberation presente & actuelle, & qui nous font agir infailliblement d'une certaine maniere, s'ils ne sont surmontez par un amour contraire.

Proposition IV.

Nous ne connoissons pas quel étoit le degré d'amour divin que Dieu avoit formé dans le cœur d'Adam ; mais ce que nous connoissons certainement, c'est que quelque petit qu'eût été ce degré, il ne lui en falloit pas davantage pour agir. Entenez tant qu'il vous plaira l'amour dans une creature innocente, mettez le au plus bas

Digitized by Google

bas étage & au dernier degré, si toutefois il est possible de trouver un terme soit en descendant, soit en remontant, auquel la toute-puissance de Dieu soit bornée. Avec ce degré, si petit qu'on le conçoive, il n'en faudra pas davantage à une creature innocente, pour pratiquer toutes les vertus de son état, & pour perseverer dans la justice. Elle sera pour toutes ces actions dans cet équilibre que nous venons de décrire : car une balance peut être en équilibre, soit qu'on mette le plus petit poids dans l'un & l'autre bassin, soit qu'on y mette le plus grand.

Dans l'état de nature tombée, il n'en est pas de même. Les forces de la grace doivent être relativement superieures à celles de la concupiscence pour être suivis de l'effet. Il s'agit de remporter la victoire sur la cupidité, & pour cela il faut être plus fort qu'elle.

Si dans cet état-ci il n'y avoit point d'amour contraire à l'amour de Dieu, avec le plus petit degré d'amour de Dieu l'on agiroit : mais il y a un amour contraire dans le cœur qui se réveille, lorsqu'il est question d'agir : ainsi afin de convertir un cœur, il faut y répandre un amour plus fort que l'amour dereglé qui y domine; & pour faire une bonne action, il faut inspirer un mouvement d'amour plus fort que le mouvement de cupidité qui se reveille pour cet action.

Lors donc qu'il s'agit de faire une bonne œuvre à laquelle la cupidité s'oppose par quatre degrés, un seul degré du bon amour ne la fera pas accomplir : il donnera un pouvoir veritable, comme nous l'expliquerons en son lieu, mais il ne donnera pas l'action même; & si la cupidité qui s'oppose à cette bonne œuvre, se réveille avec plus de violence, il faudra aussi que le bon amour, pour la surmonter, ait plus de degrés.

C'est pourquoi le méme secours avec lequel une personne en qui il se trouve moins de cupidité, feroit une bonne œuvre & persevereroit, demeurera sans effet dans une autre en qui il se trouve actuellement plus de cupidité à combattre. A plus forte raison le méme secours avec lequel une creature innocente auroit perseveré, ne fera pas perseverer une creature, en qui il se trouve de la concupiscence. CHAP. IV. ART. III.

Si petite que soit une grace dans une creature innocente, comme il n'y a point en elle d'obstacle à vaincre, il ne lui en faudra pas davantage pour agir : au lieu que dans une creature qui a une concupiscence, comme il y a une obstacle à vaincre, il faut pour agir que la grace soit assez forte pour vaincre cet obstacle.

C'est ce que S. Augustin nous enseigne d'une maniere très claire & très-précise, comme nous le verrons dans la suite : & c'est aussi ce qui met une grande difference entre la grace des deux états, en ce qu'il n'étoit point nécessaire que la grace de l'état d'innocence eût un certain degré de force pour être suivie de son effet : au lieu que celle de l'état de nature tombée, pour nous faire operer le bien, doit avoir un degré superieur au mouvement actuel de la cupidité.

PROPOSITION V.

Dans l'état d'innocence ce n'étoit que par un seul titre que nous avions besoin d'un secours prédeterminant, savoir le titre de dépendance qui est dans toute creature par rapport à Dieu : au lieu que dans l'état de nature tombée, c'est par un double titre que nous en avons besoin; un titre de dépendance, & un titre de foiblesse. Non seulement nous n'avons que ce que Dieu nous a donné, mais nous avons même perdu par notre peché ce qu'il avoit donné : non seulement nous ne possedons plus l'heritage de nos peres, mais

Sect. V. nous avons des ennemis qui s'en sont emparez, & qui tournent au tour de nous pour nous devorer : ainsi c'est par un double titre que dans cet état-ci nous avons besoin de secours pour nous rétablir dans la vertu, & nous y faire perseverer.

ARTICLE IV.

La maniere dont l'homme a peché dans l'état d'innocence.

Pour une plus grande explication de cette matiere, il faut ajouter encore quelque chose sur le peché d'Adam, quoique l'article précedent suffise pour nous en donner une idée.

Proposition I.

Adam n'a point peché par des attraits intérieurs qui l'aient excité au mal : on l'a montré ailleurs, que l'homme innocent n'avoit aucune tentation interieure, & qu'au contraire tous ses mouvemens, toutes les parties de son être le portoient à Dieu.

Adam a pu être tenté à l'exterieur par l'instigation du Démon ; mais il n'a pu l'être par des tentations interieures : la difference en est évidente. Si l'homme avoit eu des tentations interieures, c'est-à-dire, quelque partie de son être qui l'eût porté au mal, on auroit sujet d'imputer à Dieu même (ce qui est horrible) de telles tentations ; parce que faisant partie de son être, il seroit naturel de les imputer à celui qui en est l'auteur ; au lieu qu'on ne peut point imputer à Dieu les tentations qui sont venues à Adam de la part du Démon.

Il est vrai que le Démon ne pouvoit pas parler à l'homme sans l'entremise de Dieu, parce que de tous les êtres exterieurs, il n'y a que Dieu seul qui opere immediatement sur les esprits : mais en cela Dieu n'opere que comme une cause universelle & déterminée, qui s'est fait une loi de transmettre à un esprit les pensées qu'un autre esprit voudroit lui communiquer, afin de former par là une societé & un commerce entre les esprits. Or on n'impute point à Dieu ce qu'il fait en qualité de cause generale & déterminée, en un mot ce qu'il ne fait point en son nom. Ainsi quoiqu'Adam ait eu des tentations exterieures, Dieu n'est point tentateur ; au lieu qu'on ne pourroit pas dire la même chose touchant les tentations interieures.

Adam n'aiant donc eu aucun de ces mauvais attraits, on ne peut point dire qu'il ait peché par cet endroit.

Proposition II.

Adam n'a pu pecher que par une distraction. Il est aisé de déduire cette proposition de plusieurs verités déja prouvées.

Tous les attraits d'Adam le portoient par eux-mêmes ou à Dieu en lui-même, ou à Dieu dans les creatures. Si donc Adam avoit consenti à ces attraits de la maniere que ces attraits se trouvoient en lui, il auroit toujours consenti à la justice, & n'auroit jamais peché ; il n'a peché qu'en partageant, pour ainsi dire, ces attraits ; mais comment a-t-il pu le faire, si ce n'est par distraction, c'est-à-dire, en ce que certains attraits aiant plusieurs raports, rapports vers Dieu, rapports vers les creatures, il a cessé de considerer le raport que ces attraits avoient vers Dieu, & n'a voulu faire attention qu'à celui qu'ils avoient vers les creatures. Adam s'est donc distrait volontairement, & ce n'est qu'à la faveur de cette distraction volontaire qu'il a peché.

Pro-

Digitized by Google

PROPOSITION III.

Le peché du premier homme consiste dans un amour.

On a montré dans l'article précedent qu'Adam avoit peché en consentant actuellement à s'aimer soi même, sans s'aimer en Dieu & pour Dieu; mais afin de ne point prendre le change sur une matiere si délicate, il faut remarquer qu'on peut consentir en deux manieres à s'aimer soi même.

1. Si l'on consent actuellement à aimer son être comme un être qui réellement n'est aimable qu'en Dieu; mais que ne pensant pas actuellement à Dieu, on ne consente pas actuellement d'une maniere précise & distincte à s'aimer pour Dieu, quoiqu'on soit disposé à y consentir, si l'on y pensoit.

2. Si l'on consent actuellement à aimer son être comme un être aimable par soi même, comme un être qu'on veut aimer séparément, ensorte qu'on aime l'amour de son être indépendamment de l'amour de Dieu. Or c'est dans cette seconde maniere de s'aimer soi même que consiste le peché d'Adam: & véritablement c'est un grand déreglement de s'aimer ainsi; car s'est s'aimer comme sa propre fin, c'est s'aimer comme un être indépendant de Dieu même, c'est chercher sa perfection & son bonheur ailleurs que dans celui qui en est la véritable cause.

C'est pourtant à ce point qu'Adam est parvenu par un simple défaut. Car Adam aiant fait une abstraction d'esprit, & aiant consideré l'amour qu'il avoit pour lui-même, sans considerer l'union & le rapport de cet amour avec celui de Dieu, il ne laissa pas de trouver du plaisir dans cet amour de lui-même ainsi considéré; car tout amour fait plaisir, & même comme son être étoit fort parfait, on ne peut pas douter que l'amour de lui-même ne lui fit un grand plaisir. D'un autre côté Adam ne pensa point au rapport & à la dépendance que l'amour de Dieu avoit avec l'amour de lui même; il ne fit point attention que tous les êtres créés, si parfaits qu'ils puissent être, ne sont aimables qu'en Dieu; que se regarder séparément de Dieu, & comme faisant un tout à part & indépendant, & s'aimer ainsi, c'étoit se plonger dans l'aveuglement & la misere: au contraire même il écouta la voix du Démon qui lui fit esperer un grand bonheur s'il le cherchoit ailleurs qu'en Dieu. Telle fut la situation d'Adam; ne faisant donc point attention à toutes ces considerations qui l'auroient pu preserver du peché, & voiant d'un autre côté que l'amour de son être, qu'il avoit separé par abstraction de l'amour de Dieu, lui faisoit encore plaisir, quoiqu'il le considérât ainsi séparément, il consentit à s'aimer séparément, à s'aimer seul, il se contenta du plaisir qu'il trouvoit à s'aimer lui-même, & s'étant consideré par abstraction comme separé de Dieu, il voulut estre tel réellement, & s'aima de cette maniere.

Mais, dira-on, comment donna-t'il son consentement à s'aimer séparément de Dieu, puisqu'en s'aimant ainsi il avoit certainement moins de plaisir qu'en s'aimant en Dieu, & en aimant Dieu? Il est vrai que l'amour qu'Adam avoit pour Dieu, que cette justice universelle qui regnoit en lui, étoit un plaisir plus considerable qu'une portion, pour ainsi dire, de ce plaisir.

Mais quoi qu'Adam eût un plaisir très grand & aussi étendu que ses amours & sa justice, néanmoins il ne pouvoit pas goûter tout à la fois distinctement tout ce plaisir. On ne goute distinctement le plaisir d'aimer qu'autant qu'on fait attention que l'on aime, & Adam avoit une attention distincte & actuelle assez bornée.

Je

Sect. V.

Je suppose qu'Adam n'avoit une attention actuelle & distincte que de trois degrez ; je parle ainsi pour éclaircir davantage mes idées. Quoi qu'Adam eût, par exemple, 50. degrez d'amour, qui s'étendoient sur Dieu, sur ses perfections en particulier, sur Dieu en tant qu'auteur des creatures, en tant que principe du propre être d'Adam, Adam ne pouvoit pas à la fois goûter distinctement le plaisir de tous ces amours ; il n'en pouvoit goûter à la fois distinctement que 3. degrez, puisqu'il ne pouvoit faire attention qu'à un objet de 3. degrez.

Adam dans le moment de son peché ne fit attention que sur l'amour qu'il avoit pour lui-même, &, en faisant une abstraction, il cessa de considerer dans l'amour de lui-même, le rapport que cet amour avoit avec Dieu : il trouva du plaisir dans l'amour de lui-même ainsi consideré ; je suppose qu'il y trouva trois degrez de plaisir : cette consideration occuppa ses 3. degrez d'attention distincte & particuliere ; & voici le raisonnement qu'on peut faire en se mettant à la place d'Adam. De quelque côté que je tourne mes reflexions, je ne saurois gouter à la fois distinctement dans un même moment un plaisir plus grand que de 3. degrez, l'amour de moi-même, séparé de l'amour de Dieu, me fait un plaisir de 3. degrez, je n'ai donc qu'à me contenter de m'aimer moi-même, sans m'embarrasser davantage de m'aimer en Dieu, & même d'aimer Dieu.

Ce raisonnement est bien faux, neanmoins il a une couleur de vrai-semblance, parce qu'Adam de quelque côté qu'il se tournât, ne pouvoit goûter distinctement dans chaque moment que 3. degrez de plaisir, à moins que Dieu ne lui voulût augmenter sa reflexion distincte actuelle. Adam fit attention à cela, & ne fit point attention au faux de son raisonnement ; il ne considera point toutes ces graces, ces lumieres, en un mot ces 50. degrez de plaisir que l'amour de Dieu formoit dans son cœur, amour qu'il gouteroit tout à la fois, lors qu'il auroit quitté l'état de voyageur, qu'il gouteroit avec un surcroit & une plenitude inestimable de beatitude : il ne considera point que le plaisir qu'il goûtoit de s'aimer lui-même, se rapportoit à Dieu comme à sa fin ; que dès qu'il voudroit s'aimer comme indépendant de Dieu, il perdroit tout ; qu'il perdroit cette justice universelle, ce saint amour, ces plaisirs celestes qui inondoient son ame ; & que, loin de se suffire à lui-même & d'acquerir un surcroît de bonheur, en s'aimant, pour ainsi dire, hors de Dieu, il meriteroit de tomber dans la derniere misere, & dans la privation de la justice ; puisqu'au lieu de s'attacher à Dieu, qui en est la source, il seroit borné à la creature qui n'est que neant. Adam ne fit point toutes ces reflexions, il se détermina à aimer son être, sans l'aimer pour Dieu.

Je reviens à ma proposition. Ces 3. degrés de reflexion actuelle distincte, & le consentement qui la suit, Adam pouvoit les emploier en deux manieres, même à l'égard de l'amour de soi-même.

1. Il pouvoit les emploier à l'amour de son être, en pensant en general que cet amour étoit une portion & une dépendance de la justice qui étoit en lui, & voulant s'y appliquer ainsi, sans neanmoins penser distinctement à l'amour de Dieu. Car souvenons-nous de ce qui a été dit ailleurs, qu'Adam étoit comme un homme qui a un très-grand tableau devant les yeux, & qui ne peut en voir distinctement en même-temps qu'une partie. Cet homme apperçoit en même-temps deux choses, & le tableau en general d'une maniere confuse, &, par une attention distincte, il en apperçoit une telle portion en

en particulier: dans cette disposition, lors qu'il s'applique à certain personnage de ce tableau, il s'y applique comme à une portion du tableau. Adam pouvoit faire de même; mais en cela il n'auroit point peché, car il est visible qu'il n'auroit point consenti à l'amour de son être que comme à une portion de sa justice, & qu'ainsi il ne seroit aimé réellement que pour Dieu & dans l'ordre.

2. Adam pouvoit emploier ces trois degrés de réflexion, son consentement actuel à l'amour de son être, en pensant qu'il seroit aussi heureux s'il s'aimoit seul & séparé de Dieu, c'est-à-dire, s'il s'aimoit sans s'aimer pour Dieu, que s'il s'aimoit pour Dieu: voilà le peché.

Et ce peché consiste à vouloir s'aimer, sans s'aimer pour Dieu, sachant bien qu'il s'aimoit ainsi.

Par-là on peut montrer que la malice de ce peché consiste dans un simple défaut; car s'il eût voulu l'amour de son être, & de plus l'amour de Dieu, il n'auroit point peché. Il a donc peché parce qu'il a voulu s'aimer, & qu'il a manqué à vouloir s'aimer pour Dieu, connoissant fort bien qu'il s'aimoit ainsi; car l'aiant connu, il est visible qu'il s'est aimé formellement sous cette considération, c'est-à-dire, qu'il s'est aimé comme seul, & sans s'aimer pour Dieu.

Après tout, selon les principes de Saint Augustin, principes si conformes à la raison, la malice du peché n'est point un être positif, c'est un néant, une privation, un défaut.

Proposition IV.

Examinons si Adam a pu légitimement s'excuser de son peché.

L'homme innocent étoit porté au bien par toutes les parties de son être, & n'a peché, que parce qu'il a borné vers lui même un attrait qui le portoit vers Dieu, qu'il s'est empêché de sentir cet attrait dans toute son étendue, en se distraiant volontairement; & dans le temps même qu'il s'est distrait, & qu'il n'a point fait de réflexion distingue sur ce qui l'auroit détourné du peché, il a toujours connu en général & confusément qu'il avoit un pouvoir entier & parfait de réfléchir sur tout ce qui étoit en lui. CHAP. IV. ART. IV.

S'excuser d'un peché, c'est en décharger sa volonté, & en rejetter la faute sur quelqu'autre chose. Voions donc si Adam a eu un juste sujet de le faire.

Je ne parle point de tout ce qui avoit précédé le moment de son peché, tant de graces, tant de communications celestes, des lumieres si vives & si étendues, un amour pour Dieu si doux & si puissant, une paix, une joie, un bonheur, une justice si universelle &c. toutes considérations néanmoins qui font sentir le tort d'Adam; parce que c'est une ingratitude très criminelle d'oublier Dieu un moment, après avoir tant reçu de lui. Je me borne à l'action même de son peché, & je demande sur quoi sa volonté pourra-t-elle, avec quelque couleur, en rejetter la faute. Sur le corps? Mais il étoit pleinement soumis à l'ame; la volonté étoit la maîtresse de consentir ou de ne pas consentir à ces impressions, comme elle l'est encore maintenant; mais de plus elle étoit la maîtresse de les ressentir, ou de ne les pas ressentir; d'ailleurs toutes ces impressions tendoient à Dieu. Sur les objets sensibles? Mais tout ce qu'il en recevoit lui annonçoit la gloire du Seigneur. Sur son entendement? Mais il lui faisoit voir Dieu en toutes choses; jamais il n'avoit de distractions, jamais d'inadvertances que la volonté ne les eut commandées. Sur ses amours habituels? Mais ils avoient tous Dieu pour principe & pour fin sur le Démon? Mais sa volonté portoit en elle même de quoi se garantir de sa séduction; il

il n'avoit qu'à réfléchir un moment pour en voir le faux, & quelle facilité n'avoit-il pas à réfléchir ? Il étoit toujours averti qu'il le pouvoit, & même il étoit si maître de son esprit & de ses sens, que quoique le Démon lui parlât, il pouvoit s'empêcher de l'entendre, s'il eût voulu, & qu'il ne l'a entendu que parce qu'il a voulu l'entendre. La volonté d'Adam ne peut donc rejeter la faute de son peché que sur elle-même ; ainsi il ne lui reste pas même une ombre d'excuse.

PROPOSITION V.

On ne peut point dire que si la prémotion physique étoit donnée pour toutes les actions d'Adam, Dieu seroit auteur de son peché. Il y a deux choses dans l'action, par laquelle Adam a peché : quelque chose de bon & quelque chose de mauvais ; car Adam a peché, comme on vient de le prouver, par un amour défectueux ; il a consenti à s'aimer lui-même sans s'aimer pour Dieu.

Consentir à s'aimer soi-même, c'est une bonne chose, c'est un être réel & bon ; mais sans s'aimer pour Dieu, voilà le mal ; & le mal est une privation de l'amour de Dieu, c'est un néant, comme on vient de le dire.

Or qu'a fait la prémotion physique dans Adam, elle n'a fait que ce qu'il y a de réel, elle n'a point fait le néant. La prémotion physique est une action réelle qui doit avoir un effet réel, & qui par conséquent n'opere point ce qui est privation & néant. La prémotion physique a operé en Adam un consentement à l'amour de soi-même, & ce consentement en tout ce qu'il a de réel est bon ; il n'est mauvais qu'en ce qu'il a de défectueux, c'est-à-dire, dans la privation de l'amour de Dieu : or la prémotion physique n'a point operé ce défaut, puisqu'on ne fait point ce qu'on n'opere point, qu'on ne produit ce qui n'est rien.

De-là je forme ce raisonnement qui est une vraie démonstration. Dieu n'est point l'auteur du peché d'Adam, si de deux choses qu'il faut distinguer dans l'action d'Adam, l'une bonne, & dans laquelle la malice du peché ne consiste point, l'autre mauvaise dans laquelle cette malice consiste, Dieu n'a operé que la bonne, & n'a point operé la mauvaise. Or des deux choses qu'il faut distinguer dans l'action d'Adam, ce qu'il y a de bon & de réel, & ce qu'il y a de défectueux & de néant, Dieu n'a produit par sa prémotion que le premier, il n'a point produit le néant & le défectueux, puisqu'on ne produit pas le rien ; & produire rien ou ne rien produire, c'est la même chose. Donc on ne peut pas dire que la prémotion physique rende Dieu auteur du peché d'Adam.

On dira peut-être qu'au moins Dieu a tenté le premier Ange, ou le premier homme, puisqu'il a mis en lui une operation en conséquence de laquelle il a peché. Mais tenter c'est former dans l'intelligence un attrait qui excite à pecher. Or, comme on l'a dit, Dieu n'a point mis dans Adam aucun attrait qui l'ait excité à pecher : la prémotion ne fait rien de semblable, elle opere l'action même, elle opere tout ce qu'il y a de réel dans l'action du peché ; ce n'est point un attrait préalable à l'action, & qui excite l'ame à la faire. S'il y a donc sur cela une objection vraisemblable à faire, ce n'est pas de dire que la prémotion rend Dieu le tentateur.

Mais au moins, dira-t-on, ne doit on pas faire retomber sur Dieu même, posé cette opinion, la faute du premier homme ? Adam n'a peché que parce que Dieu ne lui a pas donné tout ce qui étoit nécessaire pour faire une action sainte : il n'a formé un acte défectueux que parce que Dieu ne lui a pas donné un acte sans défaut ;

Digitized by Google

faut : & paroît-il que l'homme doive être puni pour avoir formé un acte qui est précisément tel que Dieu le lui a fait operer ?

Il faut avouer que c'est là la véritable objection contre la prémotion physique, & non pas celle de dire que la prémotion physique rend Dieu auteur du peché ou tentateur.

Examinons donc cette objection : elle reviendra encore dans un autre lieu qui sera peut-être plus convenable.

Il est vrai que dans le moment qu'Adam a commis une action de peché, Dieu par sa prémotion ne lui a pas fait operer une action sainte ; cela est évident par la seule proposition des termes. Une action sainte, & une action de peché ; un consentement défectueux, & un consentement sans défaut, sont deux choses répugnantes & incompatibles. Par conséquent il est évident que dans le moment qu'Adam a peché, Dieu n'a pas donné à sa volonté l'acte même opposé au peché. Mais excepté cet acte que Dieu n'a pas donné à Adam dans ce moment là, il lui a donné tout le reste.

Il ne faut pas s'imaginer qu'Adam a peché, parce qu'avant que de pecher, il lui a manqué ou dans l'esprit, ou dans la volonté quelque chose qui soit différent du consentement au peché, & nécessaire pour n'y point consentir. Adam n'est point comme un homme qui soit mort de faim faute de nourriture ; il ne manquoit ni de lumieres dans l'esprit, ni d'amour dans la volonté ; mais il a peché parce qu'il a voulu pecher ; il s'est donné la mort parce qu'il a mal usé de ses biens ; rien ne l'a excité à pecher ; en un mot il n'y a ni cause ni sujet du peché d'Adam, autre que ce pechéméme du consentement mauvais qu'il a donné, que ce consentement méme formé par la volonté.

Pour le concevoir plus nettement, comparons ensemble un Ange prévaricateur avec un Ange fidele, (car il faut raisonner de l'homme innocent comme des Anges.) Lucifer avoit 50. degrés de connoissances directes aussi bien que S. Michel. Je le suppose de la même Hierarchie. L'un & l'autre connoissoit en Dieu tout ce qu'il connoissoit. Lucifer avoit 50. degrés d'amour aussi bien que S. Michel, & l'un & l'autre aimoit en Dieu & pour Dieu tout ce qu'il aimoit. Lucifer avoit une réflexion actuelle de 4. degrés, S. Michel en avoit autant : l'un & l'autre firent une abstraction, & considérerent leur propre être, l'amour qu'ils se portoient à eux-mêmes : l'un & l'autre sentirent toujours qu'ils pouvoient faire attention à tout ce qui étoit dans leur être ; mais Lucifer voulut en demeurer là ; il voulut s'aimer comme se considerant sans Dieu ; il voulut se contenter de l'amour de lui-même, sans s'aimer pour Dieu : S. Michel ne le voulut pas.

CHAP. IV. ART. IV.

Il est clair que tout ce que Dieu leur avoit donné, est égal ; que jusqu'au moment du peché, l'un n'a rien ni de plus, ni de moins que l'autre ; & que l'unique chose qui les distingue, c'est le consentement pour le peché dans Lucifer, & pour la vertu dans S. Michel. Ainsi comme tout ce qui a precedé ce consentement décisif, est égal dans l'un & dans l'autre, il est clair qu'excepté l'acte même du consentement au bien, Dieu a donné à Lucifer tout ce qui étoit préalable pour ne point pecher.

Mais, objectera-t'on encore, on avoue donc que Dieu n'a point donné à Adam & à Lucifer dans ce moment décisif un consentement au bien, un consentement sans défaut ; car s'il le leur avoit donné, ils n'auroient point formé un consentement mauvais & défectueux Or, si cela est ainsi, c'est Dieu, dira-t'on, qui est la cause de leur peché ; au moins

Digitized by Google

Sect. V.

la cauſe déficiente, comme parlent les philoſophes; c'eſt à dire, une cauſe à qui l'on doit imputer le défaut: on dira toujours qu'Adam & que Lucifer ont donné un conſentement mauvais & défectueux, parce que Dieu ne leur en a pas donné un bon & ſans défaut.

Ce n'eſt pas raiſonner juſte, un éxemple va le montrer; quoique cet éxemple ſoit différent du ſujet, il ne laiſſe pas d'y apporter un certain jour. Si l'on demande pourquoi un autre monde n'éxiſte pas, doit-on répondre que Dieu en eſt la cauſe? Non ſans doute; une telle réponſe n'eſt pas juſte: il n'éxiſte point cet autre monde, parce qu'il n'éxiſte point, parce que ce n'eſt point ſa nature d'éxiſter. Le néant n'a point d'autre raiſon ni d'autre cauſe que le néant même: au contraire l'être créé a une cauſe; il y a par conſéquent une raiſon, pourquoi il éxiſte. Ainſi l'on doit dire, la creation eſt la cauſe des êtres qui éxiſtent, c'eſt la raiſon pourquoi ils éxiſtent: mais on ne doit point dire, la non creation eſt la cauſe que les autres êtres n'éxiſtent point, que c'eſt par conſéquent la raiſon de leur non-éxiſtance.

Venons maintenant aux êtres, à qui il manque quelque choſe; on ne peut point dire que Dieu eſt la cauſe même déficiente de ce défaut. Lorſque A n'eſt point du tout, Dieu n'eſt point la cauſe de ſa non éxiſtance; & de même auſſi, lorſque A n'eſt point B, Dieu n'eſt point la cauſe de c. défaut. Appliquons ceci à la volonté d'Adam: ſi l'ame d'Adam n'éxiſtoit point, on ne devroit pas dire que Dieu eſt la cauſe de cette non-éxiſtance: par conſéquent lorſque l'ame d'Adam, lorſque ſa volonté éxiſte, mais que l'acte de cette volonté n'eſt point ce qu'il devroit être, l'on ne doit pas dire non plus que Dieu eſt la cauſe de ce défaut.

A ce compte, dira-t'on, on ne devroit pas dire non plus, que la volonté eſt une cauſe déficiente, puiſque la volonté ne fait ni plus ni moins que Dieu, & que Dieu n'eſt point cauſe déficiente. Cette objection retombe également ſur ceux qui n'admettent que le concours concomitant; car, poſé ce ſyſtême, lorſqu'Adam a peché, ſa volonté n'a fait ni plus ni moins que Dieu, puiſque Dieu & la volonté ſont deux cauſes qui influent également dans l'acte, néanmoins l'action de la volonté eſt mauvaiſe, & celle de Dieu ne l'eſt pas. Mais eſſaions de montrer la différence ſur ce point entre Dieu & la volonté.

La volonté eſt cauſe déficiente, parce que la volonté eſt cauſe de ſon acte, & que c'eſt dans cet acte même qu'eſt le défaut; c'eſt à l'acte même de la volonté, & par conſéquent à la volonté que le défaut appartient; c'eſt elle qui n'a point une telle perfection qu'elle devroit avoir, qui ne l'a point & qui librement ne veut point l'avoir; ainſi elle eſt cauſe déficiente. Mais Dieu ne l'eſt point; tout ce qu'il donne à la volonté eſt bon; il eſt vrai qu'il ne lui donne pas tout, mais cette non-donation (pour parler ainſi) n'eſt pas la cauſe de ce que la volonté n'a pas ce qu'elle devroit avoir; la volonté ne l'a pas parce qu'elle ne l'a pas; elle ne l'a pas parce qu'elle n'a pas voulu l'avoir; & elle ne l'a pas voulu parce qu'elle ne l'a pas voulu. Car il faut remarquer, & c'eſt ce que j'eſpere traiter avec plus d'étendue dans la derniere ſection, il faut remarquer, dis-je, que quoique Dieu faſſe operer l'homme, il n'eſt pas moins vrai qu'il opere lui-même, & qu'il opere librement: ce que l'on a reçu, on l'a tout auſſi réellement que ſi on l'avoit ſans l'avoir reçu. Par conſéquent lorſque Dieu fait operer l'homme, il n'eſt pas moins vrai que l'homme opere réellement, que

ſi

si l'homme operoit sans que Dieu le fit operer. Or il est bien certain que si l'homme formoit seul ses actions, on n'auroit point de peine à le regarder comme la cause déficiente du défaut qui s'y rencontreroit. Donc puisque l'homme produit ses actions posé la prémotion, il s'ensuit que, posé même la prémotion, on doit attribuer à la volonté, comme à une cause déficiente, le défaut qui se rencontre dans son action.

Il y a plus : examinez ce que Dieu donne à la volonté d'Adam, & vous trouverez que ce qu'il lui donne est bon en soi-même, & qu'il ne devient mauvais que parce qu'il est reçu dans cette volonté, qui par conséquent altere & corrompt les dons de Dieu. Il lui donne un amour d'elle-même, c'est un amour qui est juste & raisonnable en soi: il lui donne un consentement actuel à cet amour, ce consentement est encore en soi-même une bonne chose : il lui donne la connoissance de ce qui est en elle actuellement, tout cela est bon. Mais joignez le dans la volonté d'Adam, & n'y ajoutez rien autre chose, vous trouverez un acte défectueux. Adam consentira à s'aimer, & à s'aimer seul ; & y consentira en voiant bien qu'il s'aime seul, & qu'il s'aime sans rapport pour Dieu ; voilà le défaut qui vient de la privation de l'amour de Dieu.

Mais, direz-vous, que Dieu ne corrigeoit-il ce défaut ? Il n'avoit qu'à ajouter à ce consentement actuel d'amour pour lui-même, un consentement actuel à l'amour de Dieu. Adam auroit consenti à s'aimer lui-même, mais à s'aimer par rapport à Dieu. Oui ; mais si outre ce consentement & cette réflexion actuelle, Dieu avoit donné de plus à Adam un autre consentement actuel, il lui auroit donné un acte qui auroit eu plus de degrés d'étendue qu'Adam naturellement n'en avoit ; si Adam ne devoit avoir, selon le cours de la nature, qu'un acte d'attention distincte & actuelle qui n'eût que trois degrés d'étendue, lui en donner un quatriéme ç'auroit été surpasser le cours ordinaire de la nature. Donc Dieu n'a point dû lui ajouter ce quatriéme degré qui l'eût préservé du peché. Donc le défaut ne doit point retomber sur Dieu, mais uniquement sur la créature, qui est bornée & susceptible de défaut. CHAP. IV. ART. IV.

Ce n'est pas-là, dira-t-on encore ; épuiser la difficulté. Car pourquoi Dieu lui a-t-il donné cet acte, qui n'aiant que cette étendue étoit défectueux, parce qu'il ne renfermoit point un rapport avec l'amour de Dieu, & ne lui en a-t-il pas donné un autre qui dans la même étendue ne l'auroit pas été, parce qu'il auroit renfermé ce rapport ?

J'avoue que c'est-là une grande difficulté ; mais je prétens qu'elle n'est point particuliere à la prémotion physique. Les défenseurs du Congruisme l'ont à essuier aussi-bien que les Thomistes. Dans leur systeme Dieu a vu une infinité de circonstances dans lesquelles Adam n'auroit point peché, & il les a negligées toutes pour placer Adam justement dans celle dans laquelle il avoit bien vu qu'infailliblement il pécheroit.

Mais sans parler d'opinions particulieres, n'est-il pas clair que Dieu voioit bien qu'Adam n'eût point commis ce peché funeste qui a souillé tout le genre humain, s'il n'eût point été tenté par Eve, qu'Eve de son côté n'eût point peché, si le Serpent ne l'eût séduite ; que le Démon ne l'eût point séduite de cette maniere, si Dieu n'avoit point créé l'arbre de science de bien & de mal dans le paradis terrestre, & s'il n'eût point fait une défense de manger de ce fruit, défense portée sur une matiere, comme le dit Saint Augustin, si absolument indifférente en elle-même ? Neanmoins si Dieu a placé

Digitized by Google

Sect. V.

dam dans cet amas de circonstances dont il a pris occasion de tomber. Pourquoi l'a-t-il fait ainsi ? Cette difficulté commune à tous les systemes ne doit point servir de préjugé contre la prémotion physique, & si l'on suit exactement les loix de la dispute, l'on ne doit point la faire entrer en ligne de compte, lorsqu'on examine les raisons qui doivent nous faire prendre parti pour un sentiment plutôt que pour un autre. Ce qui me paroît sur cette matiere, c'est que le premier homme n'a pu être créé en peché, mais qu'il n'est point necessaire qu'il ait toujours été conservé sans peché. Le premier homme n'a pu être créé en peché, parce que Dieu qui l'a créé est un être souverainement parfait ; mais il n'est pas necessaire qu'il ait toujours été conservé sans peché, parce que l'homme est un être borné qui n'est point immuable. Ce que je dis de l'homme, je le dis des Anges. Dieu leur avoit donné, en les créant, deux sortes de biens ; les uns habituels, & les autres actuels, & il s'étoit fait une loi de conserver, ou de ne point conserver, d'augmenter, ou de ne point augmenter leurs connoissances habituelles & leurs amours habituels, selon les actes qu'ils formeroient.

Ces actes n'avoient qu'une certaine mesure d'étendue actuelle ; Dieu leur a toujours donné des actes de cette étendue ; lors même que l'homme ou les Anges ont peché, Dieu leur a toujours donné des actes de la même étendue : ces actes étoient bons en ce qu'ils avoient d'estre : ils n'ont été mauvais qu'en ce qu'ils avoient de défectueux, & qu'ils ne renfermoient point dans leur étendue ce qu'ils devoient renfermer pour estre sans défaut, c'est-à-dire un rapport vers Dieu. Dieu n'est point la cause de ce défaut, il n'en est point la cause réelle & efficace, ni la cause négative & déficiente, comme on l'a montré. Or est-il raisonnable de dire, que parce que certains actes, bons entant qu'ils sortent des mains de Dieu, se trouvent défectueux lorsqu'ils sont dans la créature, Dieu n'ait pas pû les former ? Le néant de la créature peut-il empêcher Dieu de produire tout ce qu'il y a de bon ? Et si Dieu a pu les former, ces actes qui se sont trouvés défectueux dans la créature, aussi bien que les autres qui n'auroient point eu de défaut, ce n'est point à nous à demander pourquoi il en a formé de certains plutôt que d'autres. Qui est-ce qui connoît ses desseins, ou qui est entré en conseil avec lui ? Nous voions seulement que laissant entrer ces défauts & ces péchés dans le monde, il en a pris occasion de faire ces grandes & éclatantes œuvres ; qu'il a signalé sa miséricorde ; qu'il a montré qu'il savoit tirer le bien du mal ; & qu'il a fait connoître sensiblement que toute créature est néant par elle-même, & que lui seul est parfait & saint par essence.

Au reste je m'apperçois que je me suis trop étendu ici sur cette matiere, parce que ce n'est pas le lieu de la discuter : quoique d'un autre côté je ne me sois pas assez étendu, parce qu'il y a beaucoup d'autres choses qu'il faut réserver pour la derniere section, & qu'ainsi ces réponses ne paroissent point ici dans leur jour. Concluons seulement 1. que l'homme ne doit point s'excuser de son peché en le rejettant sur Dieu même, puisque nous avons montré, que Dieu n'est la cause ni positive & efficiente, ni déficiente & négative, du peché de l'homme ; il doit donc s'en prendre à sa volonté toute seule & s'en imputer tout le tort ; 2. que comme parmi les difficultés que nous venons de toucher en un mot, les principales & les plus embarrassantes ne sont point particulieres à la prémotion physique ; l'on ne doit point se servir de ce prétexte, pour combattre un sentiment établi par des preuves si évidentes.

AR-

Digitized by Google

ARTICLE V.

Où l'on examine le sentiment de S. Augustin sur la grace des deux états.

Le respect qui est dû à S. Augustin, ne permet pas d'examiner cette matiere, sans toucher au moins en passant ce qu'il nous en a appris.

I.

L. de corrept. & grat. Ce saint Docteur distingue deux sortes de secours, qu'il attribue aux deux états de la nature humaine; l'un qu'il appelle *Auxilium quo*, qui est le secours de la nature tombée; & l'autre qu'il appelle *Auxilium sine quo*, qui est le secours de l'état d'innocence.

A ne considerer les choses que d'une premiere vue, il semble que l'*Auxilium sine quo* est cette motion morale qui est donnée, comme nous l'avons expliqué, dans l'état d'innocence. Car 1. l'*Auxilium sine quo* est un secours, sans lequel on ne fait rien: *sine quo nihil fit*; sans la motion morale l'homme n'agissoit point, même dans l'état d'innocence. 2. l'*Auxilium sine quo* est un secours qui ne fait point qu'on agisse infailliblement d'une certaine maniere, *non quo fit*, la motion morale n'inclinoit point la volonté à faire une chose plutôt qu'une autre. Cette motion morale porte donc les deux caracteres de l'*Auxilium sine quo*, & dès là il semble que l'on est en droit de soutenir que c'est elle que S. Augustin a eu en vue.

Ceux qui n'admettent dans l'état d'innocence qu'une grace actuelle versatile, auroient tort de s'opposer à cette explication. Ils croient que le secours que saint Augustin a admis, est un secours actuel, un secours qui fortifie la puissance pour la faire agir, un secours qui aide la puissance même; c'est pourquoi ils distinguent l'*Auxilium sine quo*, d'avec le concours concomitant. Car, disent-ils, le concours concomitat influe dans l'acte, & non pas dans la puissance; au lieu que l'*Auxilium sine quo*, selon eux, influe dans la puissance même. Ces deux manieres de secourir l'homme sont fort differentes, & il n'importe de les bien comprendre: il faut les expliquer.

Par exemple, un cheval accablé de travail, ne peut plus trainer un fardeau: on peut en deux manieres faire en sorte qu'il le traîne, ou en attelant un autre cheval avec lui, ou en le faisant repaître, & en augmentant par là ses forces & sa vigueur. Selon la premiere maniere, l'on n'augmente point les forces du cheval fatigué, mais on les ménage, & l'on diminue la peine de l'action, en lui donnant un second qui y contribue; voilà le concours. Selon la seconde, l'on augmente ses forces; & c'est selon cette seconde maniere qu'expliquent l'*Auxilium sine quo* les défenseurs de ce sentiment. Or je dis que ceux qui expliquent de cette maniere la doctrine de S. Augustin, doivent entendre par l'*Auxilium sine quo*, une motion morale, telle que nous l'avons expliquée, à moins qu'ils ne veuillent dire des choses inintelligibles.

II.

Car je demande ce que c'est que ce secours interieur & actuel qui fortifie la puissance & qui l'aide pour agir, sans pourtant lui donner l'action même: est-ce une qualité occulte; est-ce un je ne sai quoi, qui n'étant ni connoissance ni amour, est donné à l'ame pour lui servir à former des connoissances & des amours? Non, dit-on, ce sont des illustrations de l'entendement & des mouvemens enflammés de la volonté. Mais, qu'on y prenne garde, admettre ces mouvemens prévenants, c'est détruire l'équilibre de cet état.

Sect. V.

état. Car n'aiant point de mouvement prévenant pour le mal, & en aiant pour le bien, il eſt clair que l'homme étoit penché vers le bien, & qu'il étoit continuellement penché de ce côté-là, puiſque les mouvemens de l'entendement & de la volonté ont dû être continuels; ſans cela cet *Auxilium ſine quo* auroit manqué à Adam; & s'il lui avoit manqué, il n'auroit pas été coupable en pechant, comme le dit S. Auguſtin. Or ſi ces illuſtrations de l'entendement & ces ardeurs de la volonté ont toujours été actuelles en Adam, comment a-t-il peché? Comment a-t-il fait pour ſe diſtraire avec de telles illuſtrations? Et comment a-t-il fait pour aimer le mal avec les mouvemens enflammés qui le penchoient vers le bien, ſur tout n'aiant point de mouvement intérieur qui pût contrebalancer ce poids?

Si donc on veut expliquer S. Auguſtin d'une maniere qui rende ſa penſée intelligible & raiſonnable, il faut bannir toutes les qualités occultes & incomprehenſibles; & dire ſimplement que l'homme dans l'état d'innocence avoit beſoin pour agir d'une motion morale, telle que nous l'avons expliquée; & que cette motion morale de l'état d'innocence n'étoit jamais prédéterminante moralement.

Voilà, ce me ſemble, où en doivent revenir ceux qui n'admettent qu'une grace verſatile dans l'état d'innocence; c'eſt là le ſeul parti qu'ils aient à prendre. Le ſecours qu'ils peuvent admettre dans cet état, eſt ou un ſecours phyſique, ou un ſecours moral; il n'y a point de milieu. Un ſecours phyſique eſt ou prédéterminant, ou non prédéterminant. Admettre un ſecours phyſique prédéterminaut, ce ſeroit renverſer leur ſyſteme, & aller, comme ils le croient, contre S. Auguſtin; nous examinerons dans la ſuite s'ils ont raiſon. Admettre un ſecours phyſique non prédéterminant, ce ſeroit admettre un etre inexplicable, inintelligible, ou plutôt un amas de contradictions & d'obſcuritez. Il faut donc, ſelon eux, admettre un ſecours moral, & ce ſecours moral doit être encore ou prédéterminant moralement, ou non prédéterminant: un ſecours moral prédéterminant détruiroit encore leur ſyſteme. Il eſt donc neceſſaire enfin qu'ils en reviennent à cette motion morale, telle que nous l'avons expliquée, & qu'ils entendent par l'*Auxilium ſine quo* de S. Auguſtin, cette eſpece de motion.

Nous pourrions donc, ſans crainte d'être contredits, nous en tenir là & nous borner à dire que nous admettons dans l'état d'innocence tout ce qu'on peut prétendre que S. Auguſtin a admis. Ce Pere dit que l'homme avoit pour agir, un ſecours indifferent & non efficace; nous le diſons auſſi, puiſque la motion morale qu'il avoit, étoit telle dans cet état. Mais outre cette motion morale, nous diſons de plus que l'homme avoit beſoin d'une prémotion phyſique. Il eſt vrai que ſaint Auguſtin ne l'a point exprimée en cet endroit; mais auſſi il ne l'a point exclue, & tous les principes nous y conduiſent. J'avoue qu'on trouve dans S. Auguſtin certaines expreſſions qui ſemblent exclure toute prémotion; mais nous les examinerons en particulier dans l'article ſuivant. C'eſt ainſi qu'en deux mots il ſemble qu'on pourroit répondre aux difficultez que l'on forme ordinairement ſur ſaint Auguſtin: mais ce paſſage demande une diſcuſſion plus ample afin de l'expliquer ſelon les penſées de ce Pere, & non pas le ramener aux notres.

III.

Rien n'eſt plus éloigné de la penſée de ce S. Docteur, que le ſentiment qu'on a coutume de lui attribuer; jamais par l'*Auxilium ſine quo* S. Auguſt. n'entendit une

une grace versatile ; l'idée d'une telle grace n'avoit point encore été fabriquée, & je ne me souviens point d'en avoir trouvé aucun vestige dans les écrits de ce Pere : entrons en preuve. Une grace versatile, telle que je l'ai décrite dans l'exemple apporté ci-dessus, un secours indifférent qui fortifie la volonté pour agir, un tel secours a les caracteres que je vais exprimer. Il est donné afin que la volonté puisse vouloir, il aide la volonté à vouloir, il précede l'acte même de vouloir, il aide la volonté avant même que la volonté ait voulu. Or il paroît que l'*Auxilium sine quo* de S. Augustin n'est pas ainsi ; qu'il n'est point donné afin que la volonté puisse vouloir, mais afin qu'elle puisse persévérer dans la justice, si elle le veut : que ce secours aide la volonté à faire ce qu'elle veut, & non pas à vouloir : que par conséquent il aide la volonté après qu'elle l'a voulu. Examinons le passage de S. Augustin.

1. Il apporte une comparaison, & toute comparaison est pour expliquer plus sensiblement notre pensée. Les alimens, dit ce Pere, sont un secours pour entretenir la vie, & le secours des alimens est un *adjutorium sine quo*, parce que *sine alimentis non possumus vivere, nec tamen cùm adfuerint alimenta, eis fit ut vivat quisquis voluerit.* Pour vivre donc il faut deux choses, avoir des alimens, & vouloir en user. L'aliment n'est point un secours pour former le vouloir, mais pour entretenir la vie, si on le veut : l'aliment ne nous secourt & ne nous soulage qu'après qu'on l'a pris, & par conséquent qu'après qu'on a voulu le prendre. Il en est donc ainsi du secours d'Adam ; il n'étoit donné pour aider à vouloir persévérer, mais pour pouvoir persévérer, si on le vouloit, & le vouloir marchoit devant le pouvoir.

2. C'est ce qui paroît assez clairement par ces paroles ; c. 11. p. 767. *Dederat adjutorium, sine quo in eâ non posset permanere si vellet ; ut autem vellet, in ejus libero reliquid arbitrio ; posset ergo permanere si vellet.* Saint Augustin distingue deux choses, comme nous allons le dire plus amplement, pouvoir persévérer, & vouloir persévérer : l'*Auxilium sine quo* donne le pouvoir, mais le pouvoir fait le vouloir *si vellet* ; c'est ce qu'il faut remarquer avec soin ; car il y a beaucoup de de difference entre ces expressions. *Donner àun homme le pouvoir de persévérer s'il le veut*, & *lui donner le pouvoir de vouloir persévérer.* La premiere marque un secours qui aide l'homme à persévérer, mais non pas à vouloir persévérer ; & la seconde marque un secours qui aide l'homme à vouloir persévérer. Or S. Aug. ne dit point, *Dederat adjutorium, sine quo non posset velle*, mais *dederat adjutorium, sine quo in eâ non posset permanere, si vellet :* c'est-à-dire que le pouvoir de persévérer venoit de l'*Auxilium sine quo*, mais pour le vouloir, *ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio.*

3. Aussi S. Augustin dit-il par tout que le premier homme avoit le pouvoir de persévérer, *s'il le vouloit*, que sans l'*auxilium sine quo* il n'auroit pas pu persévérer, quand même il l'eût voulu : mais il ne dit nullement que l'*auxilium sine quo* donnoit le pouvoir de vouloir persévérer, & que sans ce secours l'homme n'auroit pas pû le vouloir. c. 11. p. 767. *Prima (gratia) est, quâ fit ut habeat homo justitiam si velit, secunda ergo plus potest, quâ etiam fit ut velit*, p. 768. *Sine quo permanere non possumus etiam si velimus, acceperat posse si vellet, sed non habuit velle quod posset.* c. 12. p. 771. *Sine quo non possint perseverare, si velint.*

Ces paroles sont remarquables : *Etiamsi velimus, si velit*, elle nous montre un vouloir qui precede ce secours, & qui l'attire.

Sect. V. Dans le livre *de natura & gratia cap.* 48. il exprime de même la qualité de ce secours : *Nam & tunc*, dans l'état d'innocence, *effet adjutorium Dei ; & tanquam lumen sanis oculis, quo adjuti videant, se præberet volentibus* : la lumiere ne nous éclaire qu'après que nous avons voulu ouvrir les yeux pour la recevoir.

IV.

4. Les demi-Pélagiens entendoient de cette maniere l'*Auxilium sine quo* de Saint Augustin : on le voit dans la lettre qu'Hilaire écrit sur ce point à S. Augustin, n. 6. Cet illustre défenseur de la foi rapportant ce que S. Augustin avoit dit dans le fameux passage du livre *De correptione & gratiâ*, assure que les demi-Pélagiens trouvoient mauvais qu'il reconnût dans la nature tombée une grace differente de celle de l'état d'innocence, & il ajoute : *Undè in hoc solo volunt (Semi-Pelagiani) à primo homine omnium distare naturam, ut illum integris viribus voluntatis juvaret gratia volentem, sine quâ perseverare non poterat : hos autem amissis & perditis viribus credentes tantùm non solùm erigat prostratos, verùm etiam suffulciat ambulantes.* Ces paroles d'Hilaire répandent un grand jour & sur le sentiment de S. Augustin touchant la grace de l'état d'innocence, & sur celui des Demi-Pélagiens touchant la grace de la nature tombée. Car il est évident par ce passage que les Demi-Pélagiens, dont Hilaire expose les erreurs, admettoient pour la nature tombée une grace toute semblable à celle que S. Aug. avoit dit dans le livre *de carreptione & gratiâ*, convenir à l'état d'innocence. Voions donc quel est le caractere de cette grace que les Demi-Pélagiens admettoient dans l'état de nature tombée, aussi bien que de celle qu'ils croioient avec Hilaire que S. Augustin avoit admise pour l'état d'innocence. Peut-être cette comparaison de l'une avec l'autre servira-t-elle à nous donner une juste idée de toutes les deux.

A l'égard de la grace de l'état d'innocence que S. Augustin avoit expliquée, voici ce qu'il en dit, *Juvaret gratia volentem* ; ce n'étoit point une grace qui aidoit l'homme à vouloir, mais qui l'aidoit lorsqu'il le vouloit, qui suivoit par conséquent le vouloir, sans contribuer à le former. Il ajoute, *Sine quâ perseverare non poterat* : ce que formoit cette grace, c'étoit le pouvoir de perséverer, mais non pas le vouloir. Telle étoit la grace que les Demi-Pélagiens reconnoissoient que S. Augustin avoit admise pour l'état d'innocence.

Voici maintenant celle qu'ils admettoient pour notre état : *Hos credentes tantùm* ; cette grace, selon eux, n'opéroit point la foi, mais la supposoit toute formée dans l'homme ; & lors qu'un homme avoit formé un acte de foi, au moins un acte de foi commencé, la grace venoit ensuite au secours, le relevoit de sa chute, & le soutenoit dans ses démarches : *Hos credentes tantùm erigat prostratos, suffulciat ambulantes.*

Ces deux graces, celle de l'état d'innocence, selon S. Augustin, & celle de la nature tombée, selon les Demi-Pélagiens, sont donc toutes semblables dans leur maniere d'agir ; l'une & l'autre opere quelque chose, & l'une & l'autre suppose quelque chose. La grace de S. Augustin opere le pouvoir de perséverer ; & la grace des Demi-Pélagiens opere le rétablissement de l'homme après sa chute, & soutient sa foiblesse dans la voie du salut. La grace de S. Augustin suppose le vouloir, elle ne secourt l'homme que lorsqu'il le veut ; & la grace des Demi-Pélagiens suppose la foi commencée, elle ne secourt l'homme que lorsqu'il croît, & n'opere point la foi, ou plutôt le commen-

Digitized by Google

mencement de la foi : c'est le libre arbitre, selon eux, à qui il est encore resté quelque force de son premier état, qui l'opere. Les Demi-Pélagiens puisent le premier mouvement de la foi *ex fonte volendi*, & ils ne font secourir l'homme par la grace, que lorsqu'il a voulu croire. *Sed cupidos recti juvet, illustretque volentes*, dit S. Prosper chap. 10. de son Poëme. Et Hilaire dans sa lettre à saint Augustin : *Quod enim dicitur*, Crede & salvus eris, *unum horum exigi asserunt, aliud offerri, ut propter id quod exigitur, si redditum fuerit, id quod offertur, deinceps tribuatur : unde consequens putant exhibendam ab eo fidem, cujus naturæ id voluntate conditoris concessum est ; & nullam ita depravatam vel extinctam putant, ut non debeat vel possit se velle sanari, propter quod vel sanetur quis à sua, vel si noluerit, cum sua ægritudine puniatur : nec negari gratiam, si præcedere dicatur talis voluntas, quæ tantum Medicum quærat ; non autem quidquam ipsa jam valeat : nam illa testimonia, ut est illud*, Sicut unicuique partitus est mensuram fidei, *& similia, ad id voluntem valere, ut juvetur qui cœperit velle ; non ut etiam donetur ut velit.*

A la faveur de cette explication on éclaircit deux points très embarrassans : le premier est de savoir si les Demi-Pélagiens, dont parle Hilaire dans sa lettre, admettoient la necessité d'une grace versatile interieure pour operer le commencement de la foi. Ce qui sembleroit le faire croire, c'est qu'Hilaire dit qu'ils admettoient une grace toute semblable à celle d'Adam. Mais après cette explication on ne voit plus de difficulté.

La grace qu'ils admettoient, n'étoit point une grace qui aidât l'homme à croire, mais qui l'aidoit lorsqu'il avoit commencé à croire, & qui l'aidoit efficacement ; c'étoit une grace vraiment efficace que Dieu donnoit à l'homme, lorsque l'homme avoit fait ce premier acte. Les Demi-Pélagiens ne reconnoissoient donc point la necessité d'une grace versatile pour le commencement de la foi. Par là on concilie toutes choses, & l'on voit la verité & la justesse des preuves de S. Augustin dans le livre *de prædestinatione sanctorum*. Il me semble que les pesant avec attention, on trouve qu'elles combattent des personnes qui n'admettoient point la necessité d'une grace interieure pour le commencement de la foi.

Voici donc en abregé le sentiment des Demi-Pélagiens sur la grace. 1. Ils disoient que Dieu par sa misericorde nous appeloit au salut, & qu'il nous offroit une occasion de nous convertir. Ce mot d'occasion étoit leur terme favori. Cette occasion de nous convertir étoit tantôt une prédication, tantôt un miracle, quelquefois même une inspiration interieure ; comme le dit Cassien, *Occasionem salutis diversis modis Deum agnoscimus operari* ; c'est pourquoi, disoient-ils, le commencement du salut vient de la misericorde de Dieu : *Initium ergo salutis nostræ Deo miserante habemus*, disoit Gennade, *lib. de Eccles. Dog. cap.* 21. S. Augustin lui-même avoit dit la même chose dans le tems qu'il a voue avoir eu de mauvais sentimens sur la grace : *lib.* 83. *q.* 68. *Nec velle quisquam potest, nisi admonitus & vocatus, sive intrinsecus, ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem.*

2. Et c'étoit-là l'erreur des Demi-Pélagiens. Ils croioient qu'il dépendoit de l'homme tout seul d'acquiescer à cette vocation, quand même elle n'auroit été qu'exterieure : *Ut autem acquiescamus*, continue Gennade, *salutiferæ inspirationi, nostræ potestatis est*. Et Cassien dans le passage cité ; *Nostrum est occasionibus à Divinitate concessis vel enixius, vel remissius*

Sect. V. *missius famulari ; nam sicut fuit Dei vocantis oblatio*, Exi de terra tua ; *ita Abrahæ fuit exeuntis obedientia.*

Enfin ils croioient que Dieu venoit secourir l'homme & former en lui ce qu'il desiroit, sitôt que l'homme avoit fait ce premier pas, comme le dit Gennade tout de suite: *Ut adipiscamur quod acquiescendo admonitioni cupimus, divini est muneris.*

C'est trop s'étendre sur ce point : mais cet éclaircissement sur le sentiment des Demi-Pélagiens nous sert beaucoup pour le second point, & celui que nous avons en vue, qui est le sentiment de S. Augustin touchant la grace de l'état d'innocence. Tâchons donc de penetrer la pensée de ce Pere, & de nous la rendre sensible, autant que nous le pourrons.

V.

La question que S. Augustin a proposée, ne regarde que le secours accordé pour perseverer dans la grace & dans la justice originelle. Dans la perseverance S. Augustin distingue deux choses, pouvoir perseverer, & vouloir perseverer : *Perseverandi possibilitas & voluntas.* Ces deux choses sont fort differentes, selon ce Pere. On peut avoir le pouvoir de perseverer sans en avoir le vouloir, & c'est l'état des Anges prévaricateurs & du premier homme au moment de leur peché. Il en est du pouvoir de perseverer & du vouloir, comme du pouvoir de vivre & de vouloir vivre.

L. de corrept. & gratia. chap. 12. n. 38. p. 771.

Mais qu'est-ce donc que ce pouvoir, & comment le peut on définir, selon S. Augustin ? Je croi que ce pouvoir de perseverer dans l'état d'innocence, étoit d'avoir tout ce qu'il faut pour se maintenir dans la justice, supposé qu'on le voulût : ainsi ce pouvoir renfermoit tout ce qui est nécessaire pour perseverer, excepté le vouloir. Or il y a une grande différence entre vouloir une chose & l'avoir. Adam avoit la perseverance dans la justice sitôt qu'il desiroit l'avoir ; Dieu lui donnoit tout ce qu'il falloit pour cela, supposé qu'il le desirât : voilà l'*Auxilium sine quo.*

Au reste cette explication n'est point extraordinaire ; je sai qu'une des personnes les plus distinguées par son mérite & par son érudition donne à ce passage une explication ou semblable ou presque semblable.

Je reduis donc à trois choses ce que saint Augustin nous enseigne dans ce passage ; & ces trois choses se trouvent renfermées dans un des endroits déja rapporté, & qu'il est bon de repeter encore une fois. *Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem ; in illa quippe eum fecerat qui fecerat rectum : dederat adjutorium sine quo in ea non posset permanere si vellet ; ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio : posset ergo permanere si vellet, quia non deerat adjutorium per quod posset, & sine quo non posset perseveranter bonum tenere quod vellet.* Ch. 11. n. 31. p. 767.

Je distingue trois choses dans ce passage : 1. La justice, qui est cette bonne volonté qui rendoit l'homme droit & juste : 2. La volonté actuelle, &, pour parler plus scholastiquement, la volition actuelle, ou le desir de perseverer dans la justice : 3. Le pouvoir de perseverer dans cette justice. S. Augustin marque d'où chacune de ces choses tire son origine. 1. La justice, ou cette premiere bonne volonté qui rendoit l'homme juste & droit, avoit été donnée à l'homme par celui qui lui avoit donné l'être : *In illa quippe eum fecerat, qui fecerat rectum.* 2. La volonté actuelle, ou le desir de perseverer dans cette justice ; & cette bonne volonté née avec l'homme ; ce desir, dis-je, n'est point marqué venir de l'*Auxilium sine quo* ; il est dit simplement que ce desir étoit dans le pouvoir du libre arbitre : *Ut autem vellet, in ejus libero reliquit*

Digitized by Google

quit arbitrio, sans ajouter rien davantage. 3. Le pouvoir de perseverer est attribué à cet *Adjutorium sine quo* par ces paroles, *Posset ergo permanere si vellet, quia non deerat adjutorium per quod posset.*

Ainsi selon ce passage, Dieu donna d'abord à Adam une bonne volonté, mais une volonté pleine, une volonté habituelle, la charité, la justice, en un mot une volonté que S. Augustin distingue fort du consentement & du desir actuel de perseverer (*Si vellet permanere*) dans ce bon amour & dans cette sainte volonté. Ensuite Adam, selon le pouvoir qu'il en avoit dans son libre arbitre, forma le desir de perseverer dans cette premiere bonne volonté, dans laquelle il venoit d'être créé, c'est à dire, qu'il aima à perseverer dans ce saint amour; & sitôt qu'il eut formé ce desir, il perseva en effet dans ce moment, parce que cet *Auxilium sine quo* lui en donnoit le pouvoir, & que Dieu continua à conserver dans son cœur la justice & la charité, & lui donna pleinement tout ce dont il avoit besoin dans ce moment pour perseverer. Il auroit toujours dans la suite perseveré de la sorte, s'il avoit continué à le vouloir & à y consentir: *Sed quia noluit perseverare*, comme ajoute S. Augustin, Dieu se retira de lui, & cessa de former en lui la grace habituelle & la justice.

VI.

Ce passage ainsi developé semble éclaircir toute la doctrine de S. Augustin sur l'*Auxilium sine quo*; & il fournit de plus une remarque fort necessaire sur le sentiment des Demi-Pélagiens qui vient d'être expliqué ci-dessus. Car quoique les Demi-Pélagiens admissent pour l'homme tombé une grace semblable à l'*Auxilium sine quo* dans la maniere d'agir, il y a néanmoins une différence considerable qu'il est necessaire de remarquer.

Je ne parle point de cette différence qui se fait sentir d'abord, que la grace des Demi-Pélagiens assiste l'homme tombé après qu'il avoit commencé à croire; au lieu que l'*Auxilium sine quo* de S. Augustin assistoit l'homme innocent, après qu'il avoit commencé à vouloir perseverer. En voici une autre plus importante, & qui est la source de celle-ci. CHAP. IV. ART. V.

Dieu avoit donné à l'homme dans le premier instant de son être, la justice, la charité habituelle, la premiere bonne volonté, ensorte que la volonté actuelle de perseverer n'étoit qu'un consentement à demeurer dans cette premiere bonne volonté, qu'un amour actuel de ce bon amour; ainsi ce saint consentement suivoit cette premiere grace que Dieu avoit donnée à l'homme: au lieu qu'avant que de commencer à croire, l'homme, selon les Demi-Pélagiens, n'avoit aucune grace interieure qui operât en lui la volonté de croire; seulement il avoit quelquefois des inspirations qui l'excitoient à vouloir croire, mais qui n'operoient pas le vouloir. Ainsi selon les Demi-Pélagiens, l'homme puisoit cette volonté dans le libre arbitre tout pur: *Ex fonte volendi*: cette volonté de croire ne suivoit point une autre bonne volonté qui fût l'effet de la grace. Et par là on voit l'énormité de l'erreur des Demi-Pélagiens, & combien leur sentiment est plus dur pour l'état de la nature tombée, que celui de S. Augustin pour l'état de l'innocence; quand même on croiroit que ce Pere n'auroit point reconnu la necessité de la prémotion pour former cette volonté actuelle de perseverer; je dis, quand même on le croiroit, car c'est une question qu'il faut agiter maintenant, & c'est celle aussi qui nous intéresse le plus.

VII.

Ce qui est évident par tout ce qu'on vient de dire, c'est que le sens de S. Augustin

Sect. V.

guſtin dans ce paſſage eſt fort différent de celui qu'on a coutume de lui attribuer : & que ni ce Pere, ni les Demi-Pélagiens n'ont jamais entendu par l'*Auxilium ſine quo* une grace flexible, indifférente & verſatile, qui eſt une invention des ſiecles poſtérieurs.

Car, comme on vient de l'expliquer, S. Auguſtin diſtingue trois choſes dans l'état d'innocence, 1. la bonne volonté, qui rendoit l'homme juſte, 2. la volition actuelle, ou le deſir de perſeverer dans la juſtice, 3. le pouvoir d'y perſeverer ; c'eſt à dire, tout ce dont l'homme avoit beſoin pour y perſeverer, ſuppoſé qu'il le voulût. Or il eſt viſible 1. que, ſelon S. Auguſtin, Dieu avoit formé cette premiere volonté dans l'homme par une opération efficace, puiſqu'il l'avoit formée en produiſant la nature ; 2. que Dieu formoit auſſi dans l'homme tout ce dont il avoit beſoin pour perſeverer, ſuppoſé que l'homme le voulût ; & que Dieu le formoit par une opération auſſi efficace que l'eſt celle des alimens ſur notre corps, pour entretenir notre vie, ſuppoſé que nous veuillons en uſer : car l'*Auxilium ſine quo*, ſelon S. Auguſtin, opere le pouvoir de perſeverer, ſuppoſé qu'on veuille perſeverer : comme le ſecours des alimens opere le pouvoir de conſerver la vie, ſuppoſé qu'on veuille uſer des alimens. 3. Il ne reſte donc plus que la volition actuelle, ou le deſir de perſeverer ; l'*Auxilium ſine quo* ne contribuoit point à former ce vouloir, il le ſuivoit au contraire, & le ſuppoſoit, comme on l'a montré : ainſi l'*Auxilium ſine quo* étoit bien différent de la grace verſatile, telle qu'elle eſt expliquée par les auteurs récens : cet *Auxilium ſine quo* eſt veritablement efficace en tout ce qu'il opere, mais il n'opere pas toutes choſes. Toute la difficulté qui peut reſter ſur cette matiere, eſt de ſavoir s'il n'y avoit point, ſelon S. Auguſtin, un autre ſecours qui opérât ce deſir de perſeverer, que l'*Auxilium ſine quo* : ou bien ſi ce deſir de perſeverer, qui precedoit l'*Auxilium ſine quo*, n'étoit operé que par le libre arbitre.

VIII.

A ne conſiderer que le Livre *De corrept. & gratia*, on ſeroit porté à croire que S. Auguſtin n'a point reconnu de prémotion pour former ce deſir : mais ſi l'on compare cet endroit de S. Auguſtin avec les principes qui ſont dans ſes autres ouvrages, ſi l'on y joint certains endroits, où la queſtion de la grace d'Adam ſe trouve encore traitée, ſi l'on cherche à éclaircir un paſſage par un autre paſſage, comme les regles de la critique le demandent, & que l'on veuille compoſer un corps de doctrine des verités qui ſe trouvent répandues en différens endroits, il me ſemble qu'on trouve plus de difficulté à prononcer ſur ce point, & qu'on ne voit plus ſi évidemment que ce Pere ait combattu la neceſſité d'une prémotion phyſique, pour former les deſirs de la perſeverance.

Un des paſſages les plus conſiderables ſur ce point eſt le chap. 9. du livre 12. *de civit. Dei*, où S. Auguſtin dit en termes exprès : *Voluntatem, quamlibet bonam inopem fuiſſe in ſolo deſiderio remanſuram, niſi ille qui bonam naturam ex nihilo ſui capacem fecerat, ex ſe ipſo faceret implendo meliorem, priùs faciens excitando avidiorem.* S. Auguſtin dans ce paſſage auſſi bien que dans le livre *de correptione & gratia*, marque deux choſes dans les Anges, auſſi bien que dans le premier homme ; la bonne volonté, c'eſt à dire, comme il l'explique, quelques lignes plus bas, * le ſaint amour, par lequel Dieu habite dans l'homme, & il marque de plus le deſir de ce ſaint amour. Or ce ſaint Docteur n'attribue pas ſeulement à l'operation de Dieu

* cum bona voluntate, id eſt, cum amore caſto.

Dieu le saint amour & la charité, par laquelle on possede Dieu en l'aimant, mais il lui attribue aussi le desir de ce saint amour : *Faceret implendo meliorem, prius faciens excitando avidiorem:* paroles, qui expriment une operation aussi physique & aussi efficace pour former le desir de ce saint amour, que pour former cet amour même; & c'est sur le desir du saint amour que roule maintenant toute notre question; puisque vouloir perseverer dans la charité & dans la justice, c'est desirer de demeurer dans la justice, c'est aimer le saint amour.

IX.

Pour comprendre encore mieux la force de ce passage, il est necessaire de le rapporter tout entier avec ce qui le précede & ce qui le suit; car tout contribue à y donner une nouvelle force.

S. Augustin dans le chapitre 5. de ce livre soutient que Dieu ne doit point être blâmé, lorsqu'on envisage les défauts qui sont dans les creatures; mais qu'il doit être loué, lorsque l'on considere le bien qui s'y rencontre. Dans le ch. 6. il dit que le défaut des mauvais Anges est la mauvaise volonté, & que rien n'est la cause efficiente de cette mauvaise volonté : *Malæ voluntatis causa efficiens si quæratur, nihil invenitur.* Par là S. Augustin justifie tacitement la sainteté de Dieu, & montre combien est injuste le blasphéme de ceux qui voudroient faire retomber sur Dieu même les pechez des Anges & des hommes : & c'est par là aussi que nous venons de le montrer dans le précedent article. C'est déja un point de conformité entre S. Augustin & le systeme des Thomistes.

S. Augustin s'étend beaucoup pour prouver que la mauvaise volonté n'a point de cause efficiente, & que, si l'on demande pourquoi la mauvaise volonté est dans un Ange ou dans un homme; *Invenies voluntatem malam non ex eo esse incipere quod natura est, sed ex eo quod de nihilo natura facta est.* Il ajoute dans le 7. ch. *Nemo igitur quærat efficientem causam malæ voluntatis, non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio est, sed defectio.* Il explique ensuite ce que c'est que tomber dans le défaut. Il avoit dit dans le ch. précedent que c'étoit être moins, *Minus esse*; que c'étoit perdre & diminuer dans le bien qu'on avoit auparavant : *Bonum amittendo vel minuendo*; ici il dit : *Deficere namque ab eo quod summe est, ad id quod minùs est; hoc est, incipere habere voluntatem malam; causas porro defectionum istarum, cùm efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire, tale est ac si quisquam velit videre tenebras, vel audire silentium, quod tamen utrumque nobis notum est; neque illud nisi per oculos; neque hoc nisi per aures; non sanè in specie, sed in speciei privatione:* cap. 8. *Hoc scio naturam Dei nunquàm, nusquam, nullâ ex parte posse deficere, & ea posse deficere quæ ex nihilo facta sunt.* CHAP. IV. ART. 1.

Tout ce discours de S. Augustin montre que Dieu n'est nullement la cause efficiente, ni déficiente du premier péché : qu'il n'est point la cause efficiente, parce que la malice du peché est un défaut & une privation qui n'a point de cause efficiente; qu'il n'est point la cause déficiente, parce qu'il est l'être par essence, & qu'il n'y a que ce qui participe du néant qui puisse faillir; qu'ainsi la volonté seule est cause déficiente, lorsqu'elle peche, & parce qu'en pechant elle veut ce défaut librement, elle merite d'être punie: *Itemque scio, in quo fit mala voluntas, id in eo fieri, quod si nollet, non fieret, & ideo non necessarios, sed voluntarios defectus justa pœna consequitur.* Je rapporte tout ce discours de S. Augustin, parce que tout ce que j'ai dit sur le peché du premier hom-

Sect. V. homme, s'y trouve entierement conforme.

X

Après avoir ainsi traité de la volonté pechereſſe, S. Auguſtin paſſe à la bonne volonté des ſaints Anges : chap. 9. *Cùm ergo mala voluntatis efficiens naturalis vel, ſi dici poteſt, eſſentialis nulla ſit cauſa, ab ipſa quippe incipit ſpirituum mutabilium malum, quo minuitur atque depravatur natura bonum, nec talem voluntatem facit niſi defectio quâ deſeritur Deus, cujus defectionis etiam cauſa utique deficit : ſi dixerimus nullam eſſe efficientem cauſam, etiam voluntatis bonæ, cavendum eſt ne voluntas bona bonorum Angelorum non facta, ſed Deo coæterna eſſe credatur.* Après donc avoir prouvé que Dieu n'eſt point l'auteur du peché, il va montrer qu'il eſt l'auteur du bon amour, des actions ſaintes de la volonté ; car ici par le mot de volonté il eſt évident qu'il entend l'amour, comme il le va dire en propres termes.

Il ajoute tout de ſuite : *Cùm ergo ipſi facti ſunt, quomodo illa non eſſe facta dicetur ?* Premiere preuve que la bonne volonté eſt l'effet de la grace : *Sed ſi cum ipſis non dubium quod ab illo facta ſit, à quo & ipſi ; ſimulque ut facti ſunt, ei à quo facti ſunt, amore cum quo facti ſunt, adhæſerunt. Eoque ſunt iſti ab illorum,* (les Anges prévaricateurs) *ſocietate diſcreti, quod hi in eâdem voluntate bonâ manſerunt, illi ab eâ deficiendo mutati ſunt, malâ ſcilicet voluntate, hoc ipſo quod à bonâ defecerunt, à qua non defeciſſent ſi utique noluiſſent.*

Enſuite il ajoute une ſeconde preuve de la verité en queſtion : *Si autem boni Angeli fuerunt priùs ſine bonâ voluntate, eamque in ſe ipſis Deo non operante fecerunt, ergo meliores à ſe ipſis quàm ab illo facti ſunt : abſit. Quid enim erant ſine bonâ volantate, niſi mali ? Aut ſi propterea non mali, quia nec mala voluntas eis inerat (neque enim ab eâ quam nondùm caperant habere, defecerant) certè nondùm tales, nondùm tam boni quam eſſe cum voluntate bonâ caperunt.* Cette preuve eſt bien forte en faveur de la prémotion. Si Dieu ne donnoit à l'homme que le pouvoir de perſévérer, & que le vouloir ne vint point de Dieu, l'homme ſe rendroit meilleur que Dieu ne l'a fait ; car perſévérer en effet c'eſt quelque choſe de meilleur que de le pouvoir ſimplement : Dieu ne lui auroit donné que le pouvoir, & l'homme en y ajoutant le vouloir qu'il tireroit de ſon fond, perſévereroit veritablement.

Or c'eſt un principe de S. Auguſtin, que l'homme ne peut tout ſeul ſe rendre meilleur que Dieu ne l'a fait. Pour donner plus de force à ce raiſonnement, il faut rappeller plus diſtinctement l'état de la queſtion. Nous venons de montrer que S. Auguſtin diſtingue le pouvoir de perſévérer d'avec le vouloir. Vouloir perſévérer, c'eſt aimer à demeurer dans la juſtice, & c'eſt aimer actuellement le ſaint amour qui fait notre juſtice ; & pouvoir perſévérer c'eſt avoir tout ce qu'il faut, afin que cet amour continue d'être en nous, lorſque nous le voulons actuellement. Or il me paroît que le deſir actuel du ſaint amour eſt quelque choſe de plus que le ſaint amour ſans ce deſir actuel ſans cela il auroit été indifferent & entierement égal à l'homme de former ce deſir actuel, ou de ne le pas former, & par conſéquent il n'auroit pas moins merité en ne le formant point qu'en le formant : ce qui eſt abſurde. Que ſi ce deſir eſt quelque choſe de plus que l'amour ſéparé de ce deſir, par conſéquent l'homme auroit enchéri ſur l'œuvre de Dieu, s'il ſe fût donné ce deſir, & que Dieu ne lui eût donné que l'amour habituel, & par-là il eſt clair qu'il ſe ſeroit rendu meilleur.

Enfin

Enfin dans le premier instant, dans lequel Adam a été créé, il a été créé non-seulement avec un amour habituel, mais avec le desir actuel d'y persévérer; par conséquent dans le premier instant Dieu a formé dans Adam ce desir actuel, & il l'a formé par une operation physique & prédéterminante.

Or s'il a formé l'un & l'autre dans le premier instant, il n'en a pas moins fait dans le second; car s'il avoit moins fait dans le second, il n'auroit pas formé dans ce second instant l'homme aussi parfait, qu'il auroit formé dans le premier : & si l'homme formé de Dieu dans ce second instant moins parfait que dans le premier, se fût neanmoins trouvé réellement aussi parfait que dans le premier, il s'ensuit que l'homme se seroit rendu meilleur dans ce second instant que Dieu ne l'auroit formé dans ce second instant, & qu'il auroit fait en lui quelque chose de mieux que ce que Dieu y auroit fait. Ce même raisonnement de S. Augustin, de quelque maniere qu'on le tourne, & qu'on l'applique à tous les systemes sur la grace de l'état d'innocence, les détruit tous, & ne laisse subsister que celui de la prémotion.

XI.

Aut si non potuerunt se ipsos facere meliores, continue S. Augustin : *quàm eos ille fecerat, quo nemo melius quidquam facit, profectò & bonam voluntatem quâ meliores essent, nisi operante adjutorio creatore habere non possent : & cum id agit eorum voluntas bona, ut non ad se ipsos qui minus erant, sed ad eum qui summè est, converterentur, eique adhærentes magis essent* (autre preuve démonstrative que nous avons si souvent employée, si l'esprit est plus en faisant un bon acte, s'il est être, plus être, c'est toujours par l'operation de celui qui est souverainement être) *ejusque participatione sapienter beataque viverent, quid aliud ostenditur nisi voluntatem quamlibet bonam inopem fuisse in solo desiderio remansuram, nisi ille qui bonam naturam ex nihilo sui capacem fecerat, ex se ipso faceret implendo meliorem, prius faciens excitando avidiorem.* S. Augustin parle du desir de cette bonne volonté qui fait la justice des Anges, & qui les rend meilleurs que s'ils ne l'avoient point eue, comme il vient de le dire; & il assure que Dieu opere & cette bonne volonté & ce desir. Lorsqu'un Ange persévere, il faut qu'il continue à avoir cette bonne volonté & ce desir : & pourquoi voudroit-on que Dieu ne continuât pas à lui donner l'un & l'autre?

Notre saint Docteur poursuit, & il ajoute : *Nam & hoc discutiendum est, si boni Angeli ipsi in se fecerunt voluntatem bonam, utrum aliquâ eam, an nullâ voluntate fecerunt. Si utique nec fecerunt : si aliquâ, utrum malâ an bonâ. Si malâ, quomodo esse potuit mala voluntas bonæ voluntatis effectrix? Si bonâ, jam ergo habebant. Et istam quis fecerat, nisi ille qui eos cum bonâ voluntate, id est, cum amore casto, quo illi adærerent, creavit, simul eis, & condens naturam & largiens gratiam?* Ce raisonnement que fait Saint Augustin touchant la premiere bonne volonté, peut encore convenir au desir & à la volonté actuelle de la persévérance. Je suppose Adam dans le second moment de sa vie qui ait ce desir & ce vouloir actuel de persévérer; & je demande s'il a formé ce vouloir actuel par un autre vouloir actuel, ou non : s'il ne l'a pas formé par un vouloir actuel, il ne l'a donc point formé tout seul & de lui-même. S'il l'a formé par un vouloir actuel, étoit-ce avec ce vouloir actuel que Dieu lui avoit donné dans le premier instant de sa vie, ou avec un autre? Si l'on dit que c'est avec un autre,

PART. V. tre, on demandera encore, avec quoi cet autre aura été formé; & cela jusqu'à l'infini. Si c'est ce premier vouloir actuel, avec lequel Adam avoit été créé, qu'il a formé dans le second instant, un second vouloir actuel, ce premier vouloir donné de Dieu, perseveroit donc dans le second instant; car s'il n'est plus, il n'opere plus, & s'il est dans le second instant, pourquoi étoit-il necessaire d'en former un second? L'homme dans ce second instant auroit donc eu deux desirs actuels de la perseverance; un que Dieu lui avoit donné en le créant, & un autre qu'il auroit ajouté. Il n'y a que la prémotion qui, sans blesser la liberté, leve toutes ces difficultés.

XII.

Revenons à S. Augustin, & reprenons le fil de son discours. *Undè sine bonâ voluntate, hoc est, Dei amore numquam sanctos Angelos fuisse credendum est. Isti autem qui cùm boni creati essent, tamen mali sunt mala propriâ voluntate, quam bona natura non fecit, nisi cùm à bono sponte defecit, ut mali causa non sit bonum, sed defectus à bono: aut minorem acceperunt amoris divini gratiam quàm illi qui in eadem perstiterunt: aut si utrique boni æqualiter creati sunt, istis mala voluntate cadentibus illi ampliùs adjuti, ad eam beatitudinis plenitudinem, undè se nunquàm casuros certissimi fierent, pervenerunt: sicut jam etiam in libro quem sequitur iste, tractavimus.* Ces paroles, *ampliùs adjuti*, si elles étoient entendues d'un secours accordé aux SS. Anges dans l'état de voiageurs, suffiroient pour decider du sentiment de S. Augustin en faveur de la prémotion; car toute grace versatile & soumise au libre arbitre est égal dans l'Ange qui tombe & dans celui qui persevere: mais voici un autre sens qu'on leur donne. On les explique d'un secours accordé aux saints Anges, non dans le tems qu'ils étoient voiageurs, mais dans celui qu'ils entrerent en possession de la gloire; en sorte que ce secours, dit-on, n'est pas un secours pour perseverer; mais un secours qui pour récompense de la perseverance éleve l'ame à la vision & à l'amour beatifique, le secours de la beatitude, comme parle S. Augustin dans le liv. *De corrept. & gratiâ*, secours que nous appellons la lumiere de gloire. Lib. de corrept. & gratiâ, cap. 11.

La raison que l'on rapporte pour donner ce sens à ces paroles de S. Augustin, est que ce Pere nous renvoie au livre précedent pour mieux entendre sa pensée: *Sicut jam etiam in libro quem sequitur iste, tractavimus.* Or dans le 11. liv. *de civitate Dei*, cap. 13. voici ce que dit saint Augustin qui a rapport à ce qu'il dit ici: il agite la question, si les saints Anges sont assurés maintenant, s'ils ne tomberont jamais dans le peché, mais qu'ils demeureront toujours heureux, & il répond qu'effectivement ils le sont: il demande ensuite s'ils ont été dès le premier instant de leur creation, & si les mauvais en ont eu une connoissance: & il répond par cet alternative, qui est, que si les saints Anges ont eu cette assurance dès l'instant même de leur creation, & que les autres ne l'aient point eu, les saints Anges ont été créés plus parfaits que les autres: ou que si les uns & les autres ont été créés également parfaits, & qu'ils n'aient point eu une telle assurance pendant qu'ils étoient voiageurs, ceux qui se sont maintenus dans la sainteté, ont reçu cette assurance après la chute des prévaricateurs: *Restat ut aut impares fuerint, aut si pares fuerint, post istorum ruinam illis certa scientia suæ sempiternæ felicitatis accesserit.* Que l'on compare, dit-on, ces deux passages, l'un dit la même chose que l'autre: *Ampliùs adjuti, ad eam beatitudinis* &c. dans l'un, signifie la même chose que *Certa scientia sempiternæ felici-*

tatis

tatis acceſſerit, dans l'autre: *Illis cadentibus* du premier paſſage, répond à ces paroles de l'autre, *Poſt illorum ruinam*: ainſi, dit-on, lorſque S. Auguſtin enſeigne que les SS. Anges ont été plus ſecourus, on doit l'entendre non du ſecours de la perſeverance, mais de ce ſurcroit de charité qu'ils reçurent, lorſqu'ils entrerent dans le ciel après la chute des Anges prévaricateurs, & qu'ils reçurent l'aſſurance de leur bonheur éternel. Il faut l'avouer, cette explication a ſa vraiſemblance, cependant la raiſon ſur laquelle elle eſt appuiée, n'eſt pas abſolument déciſive: c'eſt, dit-on, qu'il renvoie au liv. précedent: mais ſurquoi renvoie-t-il au livre précedent? Car il dit deux choſes dans ce paſſage: 1. il dit que les SS. Anges ont reçu l'aſſurance de leur bonheur: 2. il dit qu'ils ont été plus aidés que les autres. Il eſt fort poſſible qu'il renvoie au livre précedent pour l'un, ſans y renvoier pour l'autre; & que par le ſecours plus grand accordé aux ſaints Anges, il ait entendu le ſecours de la perſeverance accordé en cette vie, de maniere que ces Anges aiant eu une prémotion au bien, que les autres n'ont point eue, ils ont perſeveré, & que pour récompenſe de cette perſeverance, *Ad eam beatitudinis plenitudinem, unde ſe nunquam caſuros certiſſimi fierent, pervenerunt.* Le mot de *cadentibus*, ſi l'on vouloit prendre les termes à la lettre, ne ſignifie-t-il pas le tems preſent, & non le paſſé, & ne marque-t-il pas que ce fut au moment même que les mauvais Anges tomberent? Par conſequent dans le temps que tous étoient encore voiageurs, que les bons Anges eurent un ſecours que les autres n'eurent pas.

De plus par cette explication on attribue à S. Auguſtin une vue qu'il eſt très-naturel qu'il ait eue, ſavoir d'expliquer pourquoi les uns ont perſeveré, tandis que les autres ſont tombés: & comme il apporte pour cauſe de la chute des uns le néant & le defaut volontaire, *Ut mali cauſa non ſit bonum; ſed defectus à bono*; ne pourroit-on pas croire auſſi qu'il a eu deſſein d'apporter ici pour raiſon de la perſeverance des autres, le ſecours de Dieu plus abondant dans les uns que dans les autres?

L'interprete des ſentimens de S. Auguſtin le plus fidele & le plus éclairé, je veux dire, S. Fulgence, attribue à une grace victorieuſe le diſcernement des ſaints Anges d'avec les mauvais. Ces paroles ſont importantes, & il eſt bon de les confronter avec celles de S. Auguſtin: nous les rapporterons dans la ſuite. Quoiqu'il en ſoit des dernieres lignes de ce long paſſage, l'on ne peut douter que tout le reſte ne fourniſſe des principes très-favorables à la néceſſité de la prémotion, pour former tous les mouvemens de la volonté & les deſirs mêmes de la perſeverance. Comme le livre, d'où ce paſſage eſt tiré, a été écrit, par S. Auguſtin dans un âge très-avancé, & peut-être huit ou neuf années avant celui *De corrept. & gratiâ*, l'on ne peut pas dire que ce Pere ait retracté dans l'un ce qu'il avoit avancé dans l'autre.

ARTICLE VI.

Où l'on continue d'examiner le ſentiment de S. Auguſtin, ſur la difference des deux états.

I.

Autant que le livre 12. de la Cité de Dieu paroît favoriſer le ſyſteme de la prémotion, autant celui de la Correction & de la Grace, auſſi bien que pluſieurs autres endroits qui ſe trouvent répandus dans les ouvrages de ce Pere, paroiſſent le combattre. Ne diſſimulons point ces difficultés, & rapportons les tout de ſuite, pour les mettre dans un plus grand jour.

1. Si S. Auguſtin avoit cru que non ſeulement le pouvoir de perſeverer vient

Digitized by Google

Sect. V. de la grace, mais encore le vouloir, il n'auroit pas dit simplement que cette grace donnoit à l'homme le pouvoir de persévérer, s'il le vouloit.

2. Il n'auroit pas dit si expressément que le secours accordé à Adam n'operoit pas le vouloir : *Non tamen tali quo in illo Deus operaretur ut vellet.*

3. Il n'auroit pas ajouté que c'est ce qui fait que la grace du Redempteur est plus puissante que celle du Createur, parce que l'une donnoit le pouvoir de faire ce qu'on vouloit, & que l'autre donne de plus le vouloir: *Prima est gratia qua data est primo Adam, sed hac potentior est in secundo Adam. Prima est enim quâ fit ut habeat homo justitiam si velit: secunda ergo plus potest, quâ etiam fit ut velit, & tantùm velit, tantoque ardore diligat, ut carnis voluntatem contraria concupiscentem voluntate spiritûs vincat.* Et plus bas : *Tanto amplius (adjutorium) datur per Jesum Christum Dominum nostrum, quibus id dare Deo placuit, ut non solùm adsit sine quo permanere non possumus, etiam si velimus, verum etiam tantum ac tale sit, ut velimus. Fit quippe in nobis per hanc Dei gratiam in bono recipiendo & perseverantur tenendo, non solùm posse quod volumus, verum etiam velle quod possumus. Quod non fuit in homine primo: unum enim horum in illo fuit, alterum non fuit.* Cette comparaison des deux états, par rapport au desir de persévérer, exclud nettement de l'un ce qu'elle affirme de l'autre.

S. Aug. de corr. & gr. cap. XI. n. 31. p. 767.

Num 32. p. 768.

4. Si Dieu dans l'état d'innocence n'operoit le desir actuel de persévérer, en donnant une prémotion outre l'*auxilium sine quo*, il n'y auroit plus de difference entre le secours de l'état d'innocence & celui de nature corrompue. Maintenant Dieu opere le pouvoir de persévérer, & il opere le vouloir : dans l'état d'innocence il feroit l'un & l'autre ; ainsi il faudroit admettre & l'*Auxilium sine quo* dans l'état d'innocence, aussi-bien que dans celui-ci, pour operer le vouloir, & admettre l'*Auxilium sine quo* dans cet état-ci pour operer le pouvoir.

5. S. Augustin assure que la volonté de persévérer venoit du libre arbitre, comme le pouvoir venoit de la grace. Or s'il y avoit une prémotion pour vouloir, le vouloir viendroit de la grace aussi-bien que le pouvoir : *Dederat adjutorium sine quo in eâ non posset permanere si vellet, ut autem vellet in ejus libero reliquit arbitrio.* Num 32. p. 767.

Il ajoute que de persévérer ou de ne pas persévérer, cela étoit abandonné au libre arbitre : *Ut ergo non acciperet hoc donum Dei, id est, in bono perseverantiam primus homo, sed perseverare vel non perseverare in ejus libero relinqueretur arbitrio, tales vires habebat ejus voluntas, quæ sine ullo fuerat instituta peccato, & nihil illi ex se ipso concupiscentialiter resistebat, ut digne tantæ bonitati & tantæ bene vivendi facilitati, perseverandi committeretur arbitrium.* Cap. XII. n. 17. p. 770.

6. C'est pourquoi ce saint Docteur attribue au libre arbitre la persévérance, aussi bien que la chute des Anges : *Cadentibus aliis per liberum arbitrium, per idem liberum arbitrium steterunt ipsi.* Cap. XII. n. 12. p. 768.

7. Il découvre même le dessein de Dieu dans cette difference de secours, qui est de montrer dans l'un de ces deux états ce que pouvoit le libre arbitre, & dans l'autre ce que pourroit le bienfait de sa grace & le jugement de sa justice : *Sic ordinasse angelorum & hominum vitam, ut in eâ prius ostenderet, quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suæ gratiæ beneficium justitiaque judicium.* Or si la prémotion donne le vouloir dans l'état d'innocence, l'on ne verra pas plus ce que peut le libre arbitre Cap. I. n. 27. p. 765.

dans

dans cet état-là que dans le nôtre.

8. Il faut envisager le dessein de saint Augustin dans cet endroit, qui est de montrer qu'on peut justement réprimander les hommes qui ne persévérent pas dans la justice & qui tombent dans le peché. Car si les pecheurs maintenant prétendent s'excuser sur ce qu'ils n'ont point reçu le don de perséverance, l'on est en droit de leur répondre qu'ils ne l'ont pas reçu, parce que Dieu ne les a point tirés de la masse de perdition; mais par rapport à l'homme innocent une telle réponse n'a point lieu. C'est donc pour répondre à cette objection que S. Augustin distingue le secours de l'état d'innocence d'avec le nôtre, & qu'il dit que ce secours étoit abandonné au libre arbitre qui persévéroit ou ne persévéroit pas, s'il le vouloit: mais si ce vouloir venoit en premier lieu de la prémotion, la difficulté subsiste dans son entier, & S. Augustin ne répond point par-là à l'objection qu'il s'est formée: *Quid ipse non perseverando peccavit, qui perseverantiam non accepit?* Cap. 1. n. 26.

9. S. Augustin enseigne que, si le secours de Dieu avoit manqué à l'homme, il n'auroit point été criminel en pechant, or la prémotion pour le bien n'a point été donné à l'homme qui a fait le mal: *Si autem hoc adjutorium vel Angelo, vel homini, cum primum facti sunt, defecisset, quoniam non talis natura facta erat ut sine divino adjutorio posset manere si vellet, non utique suâ culpâ cecidissent adjutorium quippe defecisset, sine quo manere non possent.* Cap. xi. n. 32. p. 768.

10. S. Augustin appelle les merites de l'état d'innocence des merites humains; or si ces merites viennent de la prémotion aussi bien que les nôtres, on ne pourroit pas mettre cette distinction entre les merites de l'un & de l'autre état.

11. Notre S. Docteur témoigne assez que l'homme dans l'état d'innocence pouvoit le glorifier de ses merites, & qu'à présent il ne le peut: *Placuit enim Deo, quo maxime humanæ superbiam præsumptionis exstingueret*, ut non glorietur omnis caro coram ipso; *id est omnis homo. Unde autem non glorietur caro coram ipso, nisi de meritis suis? Quæ quidem potuit habere, sed perdidit, & per quod habere potuit, per hoc perdidit, hoc est, per liberum arbitrium: propter quod non restat liberandis nisi gratia liberantis. Ita ergo non gloriatur omnis caro coram ipso: non enim gloriantur injusti qui non habent unde, nec justi, quia ex ipso habent unde, nec habent gloriam suam nisi ipsum, cui dicunt*, Gloria mea & exaltans caput meum... *Hinc est quod in hoc loco miseriarum, ubi tentatio est vita humana super terram*, virtus in infirmitate perficitur: *quæ virtus nisi ut qui gloriatur, in Domino glorietur? Ac per hoc nec de ipsa perseverantia boni voluit Deus Sanctos suos in viribus suis, sed in ipso gloriari, qui eis non solum dat adjutorium, quale primo homini dedit, sine quo non possint perseverare si velint, sed in eis etiam operatur & vellé.* CHAP. VI. ART. IV. Cap. xii. n. 37. p. 771. 1. Cor. 1. 29. Psal. 3. 4. 2. Cor. 12. 9. Num. 38.

12. S. Augustin semble aussi exclure la necessité de la priere: c'est dans le Livre 6. de l'Ouvrage imparfait contre Julien, n. 15. où il dit que si maintenant nous avions le même pouvoir qu'avoit Adam, de ne point faire le mal, il faudroit agir, & non pas prier.

13. En conséquence de ces principes, S. Augustin ajoute que la gloire éternelle étoit la récompense des merites par rapports aux créatures innocentes, & qu'elle est une grace par rapport à nous: *Quæ futura erat & homini: sicut facta est Angelis sanctis merces meriti: nunc autem per peccatum perdito bono merito, in his qui liberantur factum est donum gratiæ, quæ merces meriti futura erat.* Cap. xii. n. 32. p. 768.

14. S. Augustin en plusieurs endroits

pole pour principe, que nous avons perdu la possibilité naturelle, qui étoit en Adam. C'est ce qu'on peut voir dans le livre *de nat. & gratia*, ch. 4. & dans les chapitres suivans, aussi bien qu'en plusieurs autres endroits des ouvrages de ce Pere. Or il paroît que cette possibilité naturelle étoit une grace soumise à la volonté du libre arbitre.

15. Le saint Docteur établit aussi comme un principe qui se trouve répandu dans tous ses ouvrages, qu'il seroit injuste que Dieu fît des vases de perdition & des vases d'honneur, si la masse entiere n'étoit corrompue. Or si l'on admet la prémotion dans l'état d'innocence, il faut reconnoître que c'est Dieu qui discerne les creatures, & qu'il en prédestine certaines, & réprouve les autres, selon son bon plaisir : *Merito videretur injustum*, ce sont ses paroles dans sa lettre 190. ad Optatum, *quod fiunt vasa iræ ad perditionem, si non esset ipsa universa ex Adam massa damnata. Quod ergo fiunt inde nascendo vasa iræ pertinet ad debitam pœnam. Quod autem fiunt renascendo vasa misericordiæ, pertinet ad indebitam gratiam.*

Aug. ep. 3. n. 9. p. 902.

16. Il enseigne encore comme un principe incontestable, & qu'il répete en mille endroits, que Dieu ne nous aide point pour pecher : *lib. 2. de pecc. merit. & remiss. cap. 5.* que le libre arbitre se suffit à lui-même pour le faire : *lib. de nat. & gratia, cap. 23.*

II.

Il faudroit être ou fort prévenu, ou peu sincere, pour ne pas sentir & ne pas avouer la force de ces difficultés. Plus on les examine, moins il semble qu'on puisse concilier S. Augustin avec les Thomistes.

Et toutesfois voici une chose étonnante, c'est que le plus illustre des Disciples de S. Augustin, qui est si rempli de son esprit, qui a imité si fidelement jusqu'à ses expressions, c'est, dis-je, que S. Fulgence a parlé sur la difference des deux états comme S. Augustin, & que neanmoins ce S. Docteur parle en certains endroits de maniere à faire croire qu'il a reconnu la necessité d'une grace, & d'une grace efficace pour operer même le desir de perseverer dans l'état d'innocence, & discerner les saints Anges d'avec les Anges prévaricateurs.

Premierement qu'on trouve dans S. Fulgence les mêmes expressions, les mêmes pensées, les mêmes difficultés que dans S. Augustin sur la grace de l'état d'innocence, c'est ce qu'il est aisé de justifier par un grand nombre de passages de ce Pere.

En voici quelques-uns : *Gratiam igitur quam primus homo habebat ante peccatum, & gratiam quâ nunc redimuntur homines à massa damnatâ peccati, quidam discernens sic ait :* Prima est enim ut habeat homo justitiam si velit, secunda ergò plus potest, quâ etiam fit ut velit, *&c. Nec illa quidem parva erat, quâ demonstrata est etiam potentia liberi arbitrii &c.*

S. Fulg. lib. de Trin. cap. 11. S. Aug.

Dans le même ouvrage au chapitre 8. après avoir dit que les mauvais Anges n'ont point perseveré parce qu'ils ont tourné vers eux-mêmes leur amour par une volonté libre, il ajoute touchant les saints Anges, *Illi autem servaverunt id quod facti sunt per idem liberum arbitrium.*

Dans le 3. liv. *De veritate prædest. & grat.* chap. 15. il dit, *Liberum vero humanæ mentis arbitrium in primo homine rectum creatum est, non tamen sine adjutorio gratiæ, talis utique gratiæ quâ posset si vellet in eadem rectitudine permanere, & à quâ posset, si vellet, aversa voluntate discedere. Nunc autem in unoquoque homine gratia præveniens operatur ut libertas arbitrii corriga-*

rigatur. ch. 17. *Libertas ergo primi hominis majorem habuit pacem, sed nunc libertas fidelium per gratiam majorem accipit caritatem..... Ita Christus Deus mirabiliter ostendit quid humana virtus valeat, quid divina: ut homo qui per propriam voluntatem victus est sanus, accepta majore gratia non vincatur infirmus. Virtus itaque hominis quæ minorem habuit gratiam sponte victa excidit: & infirmitas hominis majore adjutorio gratiæ, victoriam accipit quam amisit.* Dans le Livre, *de incarnatione & gratia*, écrit par saint Fulgence, tant en son nom qu'en celui des 15. Evêques Confesseurs de la foi de Jesus-Christ c. 22. *Si posse credere in conditione primi hominis datum non esset, nunquam peccatum de infidelitate contraheret.* Plus bas, *Gratiæ dono virtutem credendi natura recipiat quam amisit.*

Premierement donc on trouve dans saint Fulgence les mêmes principes que dans S. Augustin, & l'on peut faire sur ces principes les mêmes difficultés que nous venons de former.

Secondement on trouve dans S. Fulgence des passages si forts pour la prémotion dans l'état même d'innocence, qu'on ne voit pas comment raisonnablement on pourroit leur donner un autre sens.

Dans le Livre de la Trinité, dont nous avons tiré les principaux passages, on lit neanmoins les paroles suivantes dans le chapitre 9. *Homo rectus..... habebat liberum arbitrium ut posset bonus esse si vellet, non quidem sine gratia Dei, quâ ipsa regebatur voluntas ut vellet, & tamen in potestate ejus erat ipsam gratiam deserere cùm voluisset.* Je remarque deux choses dans ce passage: la 1. que S. Fulgence attribue à la grace, non seulement le pouvoir, mais encore le vouloir: la seconde que la grace qui agissoit sur le vouloir, n'étoit point une grace flexible au gré du libre arbitre, mais une grace qui disposoit du libre arbitre même, & qui le gouvernoit, *qua ipsa regebatur voluntas ut vellet.* Il est vrai qu'il dit que la volonté avoit le pouvoir d'abandonner cette grace; les Thomistes ne doutent pas de ce pouvoir; mais ce pouvoir de resister n'est jamais réduit en acte, lorsque la grace dispose de notre volonté pour la faire consentir. Puis donc que la grace d'Adam agissoit même sur le vouloir, puisqu'elle le dirigoit, qu'elle le gouvernoit, qu'elle déterminoit, il falloit bien que ce fût une prémotion physique; jamais une motion flexible & versatile ne gouverna une volonté; c'est le pilote, & non le rameur qui gouverne.

Qu'on voie dans le Livre, *de gestis Pelagii*, comment S. Augustin parle de la grace qui gouverne les volontés, & s'il ne reconnoit pas que c'est un des principaux titres qui caractérise la grace efficace de Jesus Christ.

Cette autorité de S. Fulgence reçoit un nouveau poids du Livre de l'exposition de la foi, qui est intitulé, *de fide ad Petrum*, dans le chap. 3. en parlant des creatures, il met ce principe à la tête de ce qu'il va dire. *Ideo quippe naturæ à Deo factæ proficere possunt, quia esse cœperunt; ideo deficere, quia ex nihilo factæ sunt. Ad defectum eas conditio ducit originis; ad profectum vero provehit operatio Creatoris.* Voilà le grand principe du système de la prémotion: la creature n'a d'être & de perfection que par l'operation de Dieu: par elle-même elle tombe dans le défaut & le neant, & ce défaut ne doit point être imputé à Dieu; au lieu que ce n'est que par l'operation de Dieu, qu'elle a tout ce qu'il y a d'être & de bon dans ses actes.

Ce Pere ne demeure pas au principe. L'application qu'il en fait ne nous est pas moins avantageuse. *Deus naturaliter incom-*

Digitized by Google

Sect. V.

commutabilis . . . . . in eisdem spiritibus quos rationales & intellectuales fecit diversitatem suæ operationis ostendit. In quibusdam enim, id est, qui terrenis ac mortalibus sunt incerti corporibus, & si nullus est eis localis motus, quia . . . sicut in totis corporibus toti, sic in eorumdem corporum partibus toti sint : tamen cogitationum varietas diversitatem in eis cujusdam temporalis motionis ac mutationis ostendit ; dum modo aliquid nesciunt, modo sciunt ; modo volunt, modo nolunt ; modo sapiunt, modo desipiunt ; modo iniqui ex justis, modo justi sunt ex iniquis ; modo pietatis illustrantur lumine, modo depravantur tenebroso impietatis errore. Cette diversité montre, comme le dit S. Fulgence, que ces creatures sont l'ouvrage de la Sainte Trinité, *Cujus per singulas res, quas utique, sicut voluit, fecit, apparet mirabilis & sapientia in dispositione, & virtus in opere.*

La grace versatile, la sainte delectation indeliberée, *l'auxilium sine quo*, ne sont que pour les bonnes œuvres. Or S. Fulgence admet une operation de Dieu generalement pour toutes les actions. D'ailleurs cette operation n'est pas seulement concomitante, mais prédeterminante ; c'est Dieu qui a la disposition de tout ; son operation, si elle n'étoit prédeterminante, ne montreroit pas sa sagesse dans cette varieté ; & si elle n'étoit efficace, elle ne montreroit pas sa puissance dans l'execution.

Ce saint Docteur ajoute ensuite qu'il faut bien que le commencement de la bonne volonté & la bonne pensée vienne de Dieu, puisque jamais aucun des Demons n'a pu réussir à se redonner une bonne volonté. *Bona quoque voluntatis & cogitationis initium, non homini ex se ipso nasci, sed divinitùs & præparari & tribui, in eo Deus evidenter ostendit, quod neque Diabolus, neque aliquis Angelorum ejus, ex quo, ruina illius meritò, in hanc sunt inferiorem detrusi caliginem, bonam potuit aut poterit resumere voluntatem.*

Quelques considérables que soient ces deux passages, en voici un troisiéme qui l'est encore bien davantage : il est tiré du livre second adressé à Trasimunde Roi des Vandales en Afrique.

S. Fulgence veut montrer la necessité de l'incarnation pour rétablir la nature humaine après sa chute ; & il dit : *In qui rendus ergo fuit unus, cujus esset reformanda munere, informanda lumine, conformanda virtute, ut æqualitas * æterna justificaret impiam, instruere insciam veritas, virtus firmaret invalidam. Sed hoc nuncquid posset homo per solum hominem ? . . . . . Nullo modo.* L. 2. ad Trasim. c. 2. & 3. * facit, confirmat.

Voici le raisonnement de S. Fulgence : Pour rétablir l'homme, ou il falloit que ce fût un Dieu, ou une creature ; & parmi les creatures que fût un homme ou un ange. L'homme ne le pouvoit pas, ni l'ange non plus : l'homme ne le pouvoit pas, il en apporte plusieurs raisons, & entr'autres celle-ci, *Quomodo beneficentiæ largior universalis existeret, quem alienæ opis indigum natura monstraret ?* L'ange ne le pouvoit pas non plus par la même raison.

Ne angelico poterat hoc reparationis munus adipisci subsidio. Angelica quippe natura, tunc homini reparando aliquatenus esset idonea, si cadendi mobilitate numquam naturaliter fuisset obstricta ? Cùm verò se juvaminis egenam consubstantialis ruinæ documento testetur, profectò cognoscitur multo minus ad humanæ posse redintegrationis efficaciam arduudare, quæ propriæ nequeat ad stabilitati sufficere. Sui autem ad custodiam sibi sat esse viribus non incongruè crederetur, si nulla pars ejus in deterius laberetur . . . Cùm verò quædam pars ejus de cælesti

beatæ

beatitudinis culmine inimam perpetuamque cernitur devoluta miseriam . . . . . profecto cognoscitur uniformi cunctos opprimi potuisse ruina consortio, nisi quos vellet à casu pravitatis virtus illa defenderet, quæ sola naturaliter mutari, depravarive non posset. Ipsa igitur homini reparando fuit necessaria; quia non alia stantem Angelum à ruinâ potuit custodire, nisi illa quæ lapsum hominem post ruinam potuit reparare. Una est in utroque gratia operata: in hoc ut surgeret, in illo ne caderet: in illo ne vulneraretur, in isto ut sanaretur. Ab hoc infirmitatem repulit, illum infirmari non sinit. Illius esca, istius medicina. Hunc autem quisquis sanum sapit, Filium Dei esse non ambigit, Qui est virtus & sapientia Patris: *sapientia quæ cuncta disponit, virtus quæ omnia creavit; sapientia qua illuminat, virtus quæ adjutorium præstat; sapientia quia immutabilis, virtus quia insuperabilis.*

Suivons le raisonnement de S. Fulgence. Les Anges ne pouvoient pas rétablir l'homme, puisqu'ils ont eu besoin eux mêmes d'un secours de Dieu pour se soutenir; & la preuve qu'ils ont eu besoin d'un secours de Dieu pour se soutenir, est qu'il y en a eu plusieurs qui sont tombés, & que tous le seroient si la grace necessaire pour les préserver de la chute, n'avoit conservé ceux qu'il a plu à Dieu de conserver.

Ce passage parle hautement contre la grace versatile en faveur de la prémotion. Je ne voi pas ce qu'on pourroit y répondre. Peut-être pourroit-on dire qu'il s'agit en cet endroit, non du secours que Dieu a donné aux Anges pendant qu'ils ont été voiageurs, mais de la beatitude même, que S. Augustin appelle un secours: en sorte que la pensée de S. Fulgence seroit que Dieu a fixé les saints Anges, en se hâtant de leur donner la lumiere de gloire, de crainte qu'ils ne tombassent comme les autres. CHAP. IV. ART. VI.

Mais il est aisé de détruire cette réponse par plusieurs raisons.

1. Ce Pere parle d'une grace nécessaire aux Anges pour les préserver de tomber, d'une grace sans laquelle ils seroient tous tombés: *Profecto cognoscitur, uniformi cunctos opprimi potuisse ruina consortio, nisi quos vellet virtus illa defenderet* &c.

Ipsa igitur ETIAM *homini reparando fuit necessaria.* Cette particule ETIAM, signifie que cette grace étoit aussi necessaire à l'Ange: il ajoute encore: *Non alia stantem Angelum à ruinâ potuit custodire.*

Or on ne peut pas dire qu'il n'y ait que le secours de l'autre vie qui soit capable de soutenir les Anges; on ne peut pas dire que ce secours soit necessaire pour les empêcher de tomber: car le secours de l'état de voiageur est capable de les soutenir & de les préserver de pecher; autrement il n'auroit pas été possible que les Anges eussent été voiageurs sans pecher.

2. Ce Pere dit de l'Ange ce qu'il avoit dit de l'homme: il avoit dit de l'homme qu'il étoit, *Alienæ opis indigum*; & il dit de l'Ange, *juvaminis egenam.* Or comme ce qu'il dit de l'homme, il le dit de l'homme voiageur, on doit conclurre aussi qu'il le dit de l'Ange dans la même situation.

3. Il est évident qu'il compare la grace des deux états, *Una est in utroque gratia operata, in hoc ut surgeret, in illo ne caderet*; & cette comparaison seroit absurde, s'il parloit de la grace accordée à l'homme tombé, lorsqu'il est voiageur, & de celle qui est accordée à l'Ange après qu'il a cessé de l'être.

4. Ce S. Docteur parle d'une grace interieure, *Illius esca, istius medicina.* Et l'on peut croire qu'il fait allusion au secours des alimens, dont avoit parlé S. Au-

Sect. V.

gustin au sujet de la grace dans l'état d'innocence.

5. Il parle d'une grace accordée aux Anges avant ce moment décisif dans lequel les uns se déterminerent au peché, & les autres à la vertu, & d'une grace qui en préserva quelques-uns de la ruine des autres, & qui préserva ceux que Dieu voulut.

6. Il parle d'une grace qui a fait le discernement entre ceux qui ont peché, & ceux qui n'ont point peché. Ces paroles sont remarquables, *Nisi quos vellet*. Supposons que tous les Anges aient eu une grace versatile, qu'avec cette grace versatile, il y en ait eu un nombre qui ait commencé à tomber, que Dieu, de crainte que les autres ne les suivissent, leur ait donné au plutôt le secours de la béatitude; l'on ne peut pas dire pour cela que Dieu ait preservé de la chute ceux qu'il a voulu; peut-être étoit-ce ceux qu'on suppose tombés que Dieu auroit voulu préserver.

Je m'étens sur ce point parce qu'il fait la décision de l'autre. Si le secours dont parle S. Fulgence, est un secours donné à des voiageurs, on ne peut douter que ce ne soit la prémotion.

Car 1. C'est un secours qui fait le discernement entre ceux qui tombent & ceux qui ne tombent pas, *Quos vellet*. Or une grace qui fait le discernement, n'est pas versatile, mais déterminante, comme on le montrera ailleurs, & comme ceux qu'on a ici en vue, l'avoueront sans difficulté.

2. Le secours dont il est ici question n'est pas donné à tous; Dieu qui discerne, fait plus pour les uns que pour les autres, Dieu ne préserve que ceux qu'il veut.

Or la grace versatile est également donnée à tous.

3. Le raisonnement de S. Fulgence est fort remarquable: Les Anges n'ont pu rétablir l'homme tombé, puis qu'eux mêmes ont eu besoin de secours, & l'on voit qu'ils ont eu besoin d'être secourus pour se soutenir, puisqu'il y en a eu qui sont tombés: *Se juvaminis egenam consubstantialis ruinæ documento testatur.*

Il est visible par ce raisonnement que les Anges qui sont tombés n'avoient pas tout le secours dont ils avoient besoin pour se soutenir; car s'ils avoient eu tout le secours qui étoit nécessaire, & qu'ils pouvoient avoir selon le cours ordinaire pour se soutenir, on auroit tort de conclurre de leur chute, que les Anges pour se soutenir, ont eu besoin d'être encore secourus.

Ainsi ou le raisonnement de S. Fulgence est un raisonnement faux, absurde, ridicule; ou ce Pere a supposé que les Anges qui sont tombés n'ont point eu un secours qui a été donné à ceux qui ont perseveré, & que ceux qui ont perseveré ont été *amplius adjuti*, comme le dit S. Augustin. Or la grace versatile l'*Auxilium sine quo*, s'il est seul, est égal pour tous.

4. S. Fulgence admet un secours infailliblement joint avec son effet. Car il dit qu'on voit bien que les Anges ont eu besoin de secours, puisqu'ils sont tombez; c'est à dire, que s'ils avoient été secourus par ce genre de secours, ils ne seroient pas tombés; aussi ajoute-t'il que ce secours a preservé tous ceux qu'il a plu à Dieu de preserver. Or une grace versatile n'est pas jointe infailliblement à son effet.

5. Il dit que c'est une même grace qui secoure l'homme tombé & l'Ange; par conséquent il l'a cru efficace pour l'un comme pour l'autre.

6. Il appelle le Verbe qui nous secoure, une vertu, *quia insuperabilis*, c'est à dire qu'il n'arrive jamais que le libre arbitre change ce secours, qu'il le déprave, qu'il le

le surmonte, lorsque Dieu le donne efficace.

Que peut-on desirer de plus formel & de plus précis que ce que nous voions dans ce passage.

Ainsi d'un côté S. Fulgence parle comme S. Augustin sur la différence de la grace des deux états; d'un autre côté néanmoins on ne peut se dispenser de croire qu'il a admis un secours prédeterminant pour operer le bon vouloir même dans l'état d'innocence.

Or ce parallele entre S. Augustin & S. Fulgence paroît au dessus de tout ce qu'on pourroit alleguer sur cette matiere: car voici le raisonnement qui se presente naturellement à l'esprit.

C'est une grande regle de critique, que pour connoître la pensée d'un auteur, un des meilleurs moiens est celui d'avoir recours à son disciple, & sur tout à un disciple très respectable & très éclairé, un disciple qui a vêcu dans la même region, & vers le même tems; un disciple parfaitement rempli de l'esprit de l'auteur, & qui sur le point dont il est question a suivi ses pensées, ses expressions, sa maniere; enfin pour dire encore davantage, un disciple tel que S. Fulgence.

Or S. Fulgence a tenu un secours prédeterminant pour l'état d'innocence quoi qu'on trouve dans ses ouvrages les mêmes difficultés sur la grace d'Adam, que dans ceux de S. Augustin. Par consequent, quelque fortes que soient ces difficultés que nous avons rapportées de S. Augustin on n'a pas lieu d'en conclure que ce Pere ait rejetté tout secours prédeterminant pour operer la volonté actuelle de perseverer dans l'état d'innocence.

Ce que nous venons de dire sur saint Fulgence, on peut le dire aussi sur saint Thomas, & par là augmenter encore le poids de notre raisonnement. Ce saint Docteur dans sa 2. 2. q. 137. a. 4. distingue après saint Augustin, l'*Auxilium sine quo*, & l'*Auxilium quo*, & attribue l'un à l'état d'innocence, & l'autre à l'état de nature tombée; néanmoins qui peut douter que saint Thomas n'ait admis une prémotion pour l'état d'innocence, comme pour le notre? CHAP. IV. ART. VI.

III.

J'avoue que je me trouve bien différemment disposé selon les différentes vues qui se presentent à mon esprit touchant ces difficultez. Lorsque je les considere en elles-mêmes, elles me paroissent invincibles: mais lorsque je les compare avec les passages de saint Fulgence, il me semble qu'elles perdent toute leur force.

Cette derniere vue me porte donc à les envisager encore de plus près, & à essayer, si non à les résoudre avec une pleine évidence, au moins à chercher si l'on ne pourroit point y donner quelque éclaircissement.

Une des premieres regles de critique pour entrer dans l'esprit d'un auteur, est d'examiner quel caractere il soutient dans l'ouvrage dont il est question.

Un auteur peut traiter un point en deux manieres différentes: il peut le traiter en Controversiste, il peut le traiter en Théologien. Le genre polémique est fort différent du genre didactique. Dans l'un il s'agit de convaincre, & dans l'autre d'instruire; dans l'un on combat l'erreur, dans l'autre on développe les verités; dans l'un on guérit une ame séduite & prévenue, dans l'autre on perfectionne un esprit bien disposé, & on le fait avancer de lumieres en lumieres.

Quand on ne traite une matiere qu'en qualité de Controversiste, l'on doit se retrancher autant qu'il est possible, suivre pas à pas les difficultés de son adversaire, profiter de ce qu'il avoue, & ne point ajouter de nouvelles difficultés à celles qu'il propose, de crainte d'augmenter les

Sect. V. préventions, & d'exposer la vérité.

Au contraire un Théologien doit traiter toutes les matieres, examiner toutes leurs difficultés. Il est vrai qu'il ne doit jamais oublier sa mesure, ni s'imaginer pouvoir tout sonder & tout approfondir; mais au moins n'est-il pas borné, comme le Controversiste, à la difficulté que forme son adversaire.

La difference de ces deux genres entraîne après elle, comme il est visible, un grand nombre de consequences.

On ne peut douter que saint Augustin, dans ses livres sur la grace, n'ait agi en qualité de Controversiste; &, pour peu qu'on examine la maniere de traiter de ce saint Docteur, on avouera qu'il n'en est point qui ait mieux soutenu ce caractere.

Pour entrer dans l'esprit d'un Controversiste, il faut connoître la nature de la controverse. Les Pelagiens attaquoient le dogme du peché originel, & en détruisant ce principe fondamental, ils en renversoient encore deux autres qui en sont les suites: l'un que la nature humaine est blessée, & que la concupiscence & l'ignorance sont les plaies du peché; l'autre qu'elle a besoin d'une grace particuliere du Rédempteur pour faire le bien: grace capable de surmonter les mouvemens de la concupiscence. C'est touchant cette grace, si fortement établie par S. Augustin, qu'un des Religieux du monastere d'Adrumet prétendoit, que s'il falloit l'admettre, la correction faite aux pecheurs ne seroit ni juste, ni utile; & c'est pour répondre à cette objection, & guérir un esprit qui en étoit blessé, que saint Augustin fit le Livre de la correction & de la grace, & qu'il montra la difference qu'il y avoit entre l'état d'innocence & l'état de nature tombée.

Cette difference, comme nous l'avons expliqué, est très-considerable. La grace de cet état ci ne suppose pas un équilibre dans la volonté pour toutes sortes d'actions. La concupiscence nous porte vers les creatures; pour faire le bien il faut surmonter son poids: la grace de l'état d'innocence suppose cet équilibre.

S. Augustin nous enseigne expressément l'un & l'autre dans son dernier Ouvrage contre Julien. Premierement par rapport à notre état il rejette cet équilibre que Julien admettoit lib. 5. *Op. imperf.* n. 48. p. 1268. *Tam bonum certe quàm malum ex propria homo, sicut dicis,* (il parle à Julien) *voluntate facit: & utriusque in illo possibilitas æquâ lance libratur, & ad benè faciendum Deus adjutorium subministrat. Cur ergo ad peccandum proclivior est natura mortalium, si nihil egit originale peccatum?* La même chose se trouve encore ailleurs. Secondement, il admet cet équilibre pour l'état d'innocence lib. 3. *Op. imp.* n. 110. p. 1095. Julien disoit: *Tam possibile sit verum testimonium perhibere quàm falsum; tam liberum Deo obedire imperanti, quàm Diabolo persuadenti.* A quoi saint Augustin répond: *Verum dicis: hoc est liberum arbitrium, tale omnino accepit Adam: sed quod datum est à Conditore, & à Deceptore vitiatum, utique à Salvatore sanandum est. Hoc vos non vultis cum Ecclesia confiteri: hinc estis hæretici.*

Mais saint Augustin en admettant l'équilibre pour l'état d'innocence, admet-il un équilibre absolument tel que Julien l'admettoit pour cet état-ci, un équilibre exclusif de toute grace & de tout secours actuel qui nous fasse déterminer à vouloir? C'est ce qu'il seroit bien dur d'assurer.

Cet équilibre paroit n'être exclusif que d'une certaine maniere de secourir, telle que Dieu nous la donne dans cet état-ci, où il y a des mouvemens indéliberés de grace,

grace, comme il y en a de la concupiscence; mouvemens qui ont la force de nous faire pencher, s'ils ne sont surmontés par un amour plus fort. Or cette espece d'équilibre ne laisse pas de mettre une très grande difference entre l'état d'innocence & le nôtre.

Dans l'un & dans l'autre état il est hors de doute que la liberté d'indifference subsiste toujours; mais dans l'état d'innocence il y avoit de plus un perpetuel équilibre.

Dans l'état d'innocence, en remontant de degrez en degrez & en suivant le fil de nos actions, jamais on ne trouvoit un mouvement indéliberé, qui eût incliné d'un côté plutôt que d'un autre, en sorte qu'il falloit toujours apporter l'action deliberée & la volonté, comme l'unique raison & la décision. Avant que d'avoir deliberé, il étoit égal de faire une action ou une autre, comme il est égal de choisir l'un de deux moiens égaux, ensorte qu'il n'y a point d'autre raison de ce choix que l'action même déliberées par laquelle on choisit. Maintenant en remontant dans nos actions, il faut aussi en revenir toujours au libre arbitre; qui est le maître de resister ou de ne pas resister au mouvement indéliberé. Mais cependant avec ces mouvemens indéliberés, il est vrai qu'avant même d'avoir deliberé, il n'est point égal d'aimer Dieu ou la creature.

Dans l'un & dans l'autre état la volonté actuelle de perséverer est au pouvoir du libre arbitre: mais cela n'empêche pas que S. Augustin n'ait pu dire, que cette volonté étoit abandonnée au libre arbitre dans l'état d'innocence d'une maniere differente de ce qui se passe en nous; en ce que dans l'état d'innocence jamais il ne s'élevoit dans le libre arbitre de bons mouvemens d'amours & de bons desirs, qui previnssent la deliberation, mais que tous les actes de la volonté par lesquels Adam vouloit perséverer dans le bien, étoient des actes déliberés. CHAP. IV. ART. VI.

Au lieu qu'à present il y a de ces bons mouvemens qui precedent la déliberation & qui toutes fois ne necessitent point le libre arbitre, parce qu'il peut toujours les désavouer ou ne pas les désavouer.

On ne peut douter que ce S. Docteur n'ait vu ces differences que la concupiscence met entre les deux états, & que ce ne soit une grace proportionnée à ses mouvemens qu'il ait eut dessein d'exclure de l'état d'innocence; il s'en explique nettement dans le ch. 10. *Ille (Adam) non opus habebat eo adjutorio quod imploranti isti, cum dicunt, Video aliam legem in membris meis &c.* De savoir ensuite en excluant de l'état d'innocence cette maniere de secourir, il admet ou rejette toute operation physique de la part de Dieu pour nous faire operer le vouloir, c'est ce qu'il est plus difficile de déterminer. L. de corrept. & gratia. chap. 10. Rom. 7. 23.

Il se peut faire qu'étant uniquement attentifs à combattre les Pélagiens, il n'ait fait attention qu'à ce qui faisoit le fond de leur erreur; qu'il n'ait consideré le besoin de la grace que du côté de la plaie de l'homme tombé & de sa rédemption, sans faire attention à la dépendance qui est commune à tous les états; que ce Pere, en qualité de Controversiste, se soit retranché dans le point qui étoit en question: sans vouloir en décider un autre plus éloigné; ce qui lui est si ordinaire; que neanmoins il ait posé tous les principes de la prémotion physique, sans en tirer lui-même la consequence qui ne lui étoit point necessaire pour la dispute qu'il avoit à soutenir; enfin que Dieu qui l'a conduit par degrez dans la manifestation des verités sur la grace, ne luiait point fait démêler précisement cette question, mais lui ait découvert des principes dont ses Disciples l'ont tirée.

Peut-être se pourroit-il faire aussi qu'aiant

SECT. V.

aiant assez compris ce qu'il falloit en penser, par une sage œconomie il n'ait point voulu le marquer à cet endroit, de crainte premierement d'ajouter une nouvelle difficulté à celle qui lui étoit proposée, & d'aigrir les esprits au lieu de les guérir; secondement de crainte que les Hérétiques qui contestoient le peché originel & ses suites, ne sentissent point assez la necessité de la réparation de la nature par la grace du Sauveur, si l'on paroissoit confondre les deux états, & qu'on n'appuiât pas sur leur différence.

On peut remarquer que les difficultés contre la prémotion pour l'état d'innocence se trouvent particulierement dans les liv. où S. Augustin parle en Controversiste, & que les endroits qui la favorisent se trouvent particulierement dans d'autres livres, comme dans ceux de la Cité de Dieu. J'excepte cependant le dernier ouvrage contre Julien, où ce Pere se trouve engagé à en parler encore à cause de la profondeur des objections de Julien, & de la sublimité des principes qu'il est obligé d'y opposer. Cette remarque est plus visible dans S. Fulgence que dans S. Augustin. Dans ses liv. polémiques sur la grace, il parle principalement de la différence des deux états: on ne doit point en être surpris, il s'agissoit de la grace du Rédempteur, accordée pour guérir la plaie originelle. C'est dans ses autres ouvrages, particulierement dans celui de la Trinité, dans les livres au Roi des Vandales, où il s'agissoit encore de la même matiere, dans son Exposition de la foi sur plusieurs articles, c'est, dis-je, dans ces ouvrages que découvrant la dépendance de ces êtres créés, par raport à l'être des êtres, il en déduit la necessité d'un secours prédeterminant pour tout état. S. Thomas qui traite toutes ces matieres en Théologien, explique par tout cette doctrine.

IV.

Comme dans la dispute des Pélagiens avec S. Augustin, la grace dont il étoit principalement question, est la grace accordée à l'homme tombé par le peché originel, il n'est pas étonnant qu'une objection aiant été formée sur cette grace, S. Augustin y ait répondu, sans se jetter dans une question toute différente & plus éloignée. Si nous avons besoin, pour consentir au bien & y perseverer, d'une grace qui ne suppose point l'équilibre en ce qui regarde l'amour de la fin, pourquoi nous corrige-t'on, disoit un Moine d'Adrumet, pourquoi nous reprend-on, lorsque nous faisons le mal, & que nous n'avons pas reçu cette grace? S. Augustin répond, que cette correction est juste; qu'étant nez d'une masse corrompue par le peché d'Adam, nous n'avons pas droit de nous plaindre: qu'au reste Adam n'avoit pas sujet de faire cette plainte, puisque cette grace qui ne suppose point l'équilibre, ne lui étoit point nécessaire pour perseverer.

Mais, dira-t'on, si S. Augustin a cru que, pour perseverer, l'homme n'avoit point besoin, à la verité, d'une grace telle qu'il la faut maintenant à cause de la plaie du peché, mais qu'il avoit besoin d'une prémotion pour operer le vouloir, à cause de la dépendance de la créature en tout état, ce Pere ne répond point à la difficulté proposée: elle subsiste également, cette difficulté, soit que l'homme reçoive la perseverance par une grace qui suppose l'équilibre, soit qu'il la reçoive par une grace qui ne le suppose pas. Une telle réponse même seroit ridicule & indigne d'un aussi grand auteur. Il y auroit une équivoque insupportable, car avouant que les créatures innocentes ne devoient point recevoir de Dieu le don de perseve-

ra ce,

tance, il auroit entendu seulement qu'elles ne devoient pas le recevoir par une operation semblable à celle de cet état-ci; quoiqu'il fût bien qu'elles devoient l'attendre d'une operation prédeterminante.

Avant que de répondre à cette difficulté, prenons bien garde à quoi je m'engage. Je ne prétens pas que S. Augustin ait eu distinctement dans l'esprit le système de la prémotion, comme l'a eu S. Thomas, & après lui les Thomistes; ce Pere traite un grand nombre de questions, sans préjudice de beaucoup d'autres questions plus profondes & plus éloignées, qu'il n'avoit pas eu occasion d'examiner. Ce que je prétens, c'est premierement que S. Augustin qui a enseigné si clairement la grace efficace par elle-même pour cet état-ci, a aussi posé tous les principes de la prémotion pour tout état: secondement que les principes de ce Pere ne combatent point la prémotion; cela me suffit pour mettre la question de la prémotion, entant qu'on peut la separer de celle de la grace efficace, pour la mettre, dis-je, au nombre des verités dont les principes ont été établis de tout tems, mais qui n'ont été examinées & developpées que dans la suite.

Cela posé, venons à notre objection: Ce Pere, dit-on, ne répond point à la difficulté proposée, posé le système de la prémotion.

Mais c'est une regle du bon sens qu'on ne doit point perdre de vue dans la lecture des auteurs, qu'il ne faut point éxiger d'eux, qu'en répondant aux difficultés, ils en rendent si pleinement raison, qu'il ne reste plus rien à éclaircir sur la matiere, mais qu'il suffit que la raison qu'ils nous apportent soit véritable & solide.

Si cette regle convient à toutes sortes d'auteurs, il faut avouer qu'elle convient particulierement aux Controversistes, par la raison que nous en avons apportée.

Je ne sai s'il y a quelque auteur dans la lecture duquel il faille plus faire attention à cette regle, que dans celle de S. Augustin. Ce Pere qui joignoit au plus sublime esprit la plus humble retenue, décide un grand nombre de questions, sans préjudice d'autres questions plus difficiles. CHAP. IV. ART. VI.

C'est ainsi que dans un ouvrage contre Porphyre, où on lui avoit fait cette question: Pourquoi Jesus-Christ n'étoit pas venu plutôt? ce Pere avoit répondu: *Tunc voluisse hominibus apparere Christum, & apud eos prædicari doctrinam suam, quando sciebat, & ubi sciebat esse, qui in eum fuerant credituri.* Dans le Livre *de præd. sanctorum c. 9.* il assure qu'en cela il n'avoit rien dit que de vrai, qu'il auroit pu ajouter que ces personnes devoient alors croire en Jesus-Christ, parce que c'étoit en ce tems que Dieu avoit résolu de leur en donner la grace; mais que par prudence il n'avoit point voulu susciter de nouvelles difficultez, & qu'il s'étoit contenté de marquer que ce qu'il disoit, il le disoit sans préjudice d'autres raisons qu'on pouvoit apporter sur la même matiere. *Sed quoniam, si ita diceretur* (c'est à dire, s'il avoit ajouté que ces personnes devoient croire, parce que Dieu devoit alors leur en donner la grace) *lectorem faceret intentum ad ea requirenda quæ nunc ex admonitione Pelagiani erroris necesse est copiosius & laboriosius disputari, visum mihi est, quod tunc satis erat, breviter esse dicendum, excepta, ut dixi, altitudine sapientiæ & scientiæ Dei, & sine præjudicio aliarum causarum, de quibus non tunc, sed alias, oportunius disputandum putavi.*

Ep. 102. Quæst. 2. n. 14. p. 278. Num. 18. p. 803.

C'est ainsi que dans le Chapitre 9. & 10. du liv. 1. des Rétractations ce saint Docteur répond à ce qu'il avoit avancé dans ses Disputes avec les Manichéens,

qui

Sect. V. qui paroissoit aux Pélagiens être contraire à la grace, & qui en effet ne l'étoit pas. Par exemple, ce Pere avoit dit que la lumiere divine nourrit les cœurs de ceux qui croient en Dieu & qui l'aiment, *ce que tous les hommes peuvent, s'ils le veulent :* cela est vrai, ajoute ce Pere dans le Livre des Rétractations ; mais afin qu'ils le veuillent, leur volonté est préparée par le Seigneur : *Quod hic ideo dictum non est, quoniam præsenti necessarium non erat quæstioni.*

Dans ses premiers ouvrages contre les Pélagiens on en voit encore un exemple qui nous touche de plus près, & qui nous montre avec quels ménagemens & par combien de degrés S. Augustin a procédé dans les matieres de la grace. Dans le Livre 2. *De pec. mer. & remiss.* c. 17. Num. P. 54. il forme cette question, pourquoi les hommes ne vivent pas sans peché, puisqu'ils le peuvent avec la grace ; & premierement il répond, que c'est qu'ils *ne le veulent pas*, QUIA NOLUNT, il ajoute en second lieu, *Sed si ex me quæritur, quare nolunt, imus in longum : veruntamen etiam hoc, sine præjudicio diligentioris inquisitionis, breviter dicam. Nolunt homines facere quod justum est, sive quia latet an justum sit, sive quia non delectat :* & ensuite il apporte pour cause de ce que le bien est caché aux hommes, & de ce qu'il ne leur plaît pas, les deux plaies du peché, l'ignorance & la concupiscence, pour lesquelles nous avons besoin d'une grace de lumiere & de délectation. Mais pourquoi cette grace cesse-t-elle de nous aider ? Il répond en troisiéme lieu : *Quâ (gratia) ut non adjuventur, in ipsis itidem causa est, non in Deo.* Mais quatriémement quelle est cette cause pourquoi la grace ne nous est pas donnée ? Il répond que c'est l'orgueil de l'homme, orgueil pour lequel les réprouvés doivent être condamnés & contre lequel les enfans de miséricorde doivent être instruits. Et comment instruits ? Le voici : *Ideò quisque nostrum bonum opus suscipere, agere, implere nunc scit, nunc nescit, nunc delectatur, nunc non delectatur, ut noverit non suæ facultatis, sed divini muneris esse, vel quod scit, vel quod delectatur ; ac sic ablationis vanitate sanetur.* La réponse que donne S. Aug. dans ce liv. est solide ; il est ne cessaire d'en être instruit ; elle est même très importante pour la conduite de l'homme. Mais cependant elle n'explique point toutes les difficultés ; elle laisse sans explication la plus considerable. Car si c'est afin de convaincre & de montrer notre orgueil que Dieu ne nous donne point une grace qui nous empêcheroit absolument de tomber dans le peché ; pourquoi ne nous donne-t-il point une grace qui corrige aussi notre orgueil dès le premier moment de notre conversion, & pourquoi ne guérit-il pas tout d'un coup tous nos maux ? C'est ce que Pélage objecta contre cette réponse, & S. Augustin dans le liv. *de nat. & grat.* c. 31. en parle ainsi : *Et hæc quidem ita dixerim, ut altius* Num. 31. p. 141. *Dei consilium me fatear ignorare, curetiam ipsam superbiam, quæ & in rectè factis animo insidiatur humano ; non cito Deus sanet.* Et dans le ch. 27. il répond à l'objection de Pélage, que Dieu à la verité peut guérir toutes nos plaies, & qu'il le fait aussi : *Sed agit judicio suo, nec ordinem sanandi accipit ab ægroto ;* Num. 31. p. 140. c'est-à-dire, qu'il faut enfin en venir à une profondeur de jugemens qui est impénétrable.

Non seulement S. Augustin suit souvent cette méthode : mais même il marque expressément qu'on peut la suivre, & qu'il a été permis aux Philosophes au sujet des effets de la nature, *Quorum nihil fit nisi voluntate Dei, etiam causis aliis ea tribuere vel veris, sed proximis, cùm omnino videre non possent superiorem ceteris*

Digitized by Google

ris omnibus causis, id est, voluntatem divinam. Il n'est donc point surprenant que dans l'occasion dont il s'agit, Saint Augustin ait tenu une semblable conduite. La grace accordée à l'homme tombée pour combattre, la concupiscence, est une grace qui ne suppose point un équilibre par rapport à l'amour de la fin.

C'est à l'occasion de cette grace qu'on formoit cette objection sur l'état d'innocence : Comment Adam est-il blâmable en ne persévérant point & en péchant, s'il n'a pas reçu la persévérance ?

Et c'est en suivant aussi cette idée, que S. Augustin répond, que le premier homme n'avoit point besoin de recevoir la persévérance ; c'est-à-dire, de recevoir une grace telle que Dieu nous la donne dans cet état-ci pour persévérer ; une grace qui, pour avoir son effet, soit superieure au mouvement actuel de la concupiscence ; une grace dont il y ait des mouvemens qui soient indéliberés. Par-là S. Augustin renverse la grande difficulté ; car si Adam avoit eu besoin d'une telle grace, l'on trouveroit que lorsqu'il a peché il y a eu un poids qui l'a entrainé vers le mal, & qu'il n'a point eu une grace assez forte pour surmonter ce poids.

On pourroit dire encore, que si Adam avoit eu de bons mouvemens indéliberés qui eussent été assez forts, il eût persévéré ; & par-là vouloir trouver en Adam non seulement un défaut de volonté déliberée, mais encore du mouvement indéliberé. S. Augustin prévient ces difficultés, en disant que l'homme innocent n'a point eu besoin de la même grace que nous pour persévérer.

Il est vrai qu'il reste encore une difficulté, posé la prémotion, qui est, que malgré l'équilibre où étoit l'homme, & quoi qu'il n'eût point de mouvemens de volonté indéliberés, il falloit toujours pour persévérer, qu'il eût une volonté de demeurer dans la justice, & qu'il n'avoit d'actions déliberées que celles qu'il plaisoit à Dieu de lui faire operer. CHAP. IV. ART. VI.

Mais premierement, on ne peut pas dire, que la réponse de S. Augustin soit absurde & ridicule, puisque de deux difficultés qui pouvoient naître sur une même matiere, elle détruit certainement la principale.

On peut encore moins le dire, si l'on fait reflexion que c'étoit la difficulté que l'on faisoit à ce Saint, & par conséquent qu'il a resolue. S. Augustin traitant cette matiere en Controversiste n'a pas suscité l'autre difficulté ; il a parlé selon ce qu'il voioit être dans l'esprit de celui qu'il refute, lequel prenoit occasion de la grace établie pour cet état-ci, de former une difficulté sur l'état d'innocence. Par conséquent il s'en faut beaucoup que sa réponse soit équivoque.

On pourroit peut-être encore remarquer une difference entre les mouvemens indéliberés & les actes déliberés ? Dans cet état-ci, il y a des mouvemens indéberés, qui ne nécessitent point neanmoins notre volonté, puisque nous pouvons toujours les désavouer ou ne les pas désavouer. Pour operer ces mouvemens indéliberés, il faut que Dieu agisse en nous : il faut qu'il y agisse aussi pour que nous operions des actes deliberés. Il faut convenir neanmoins que ces mouvemens indéliberés, en les considerant dans ce point de vue où on les regarde comme anterieurs à la déliberation présente sur ces mêmes mouvemens, que ces mouvemens, dis-je, se presentent à notre esprit d'une maniere particuliere sous l'idée de don ; & qu'ainsi, comme dans cet état-ci Dieu nous donne de ces sortes de mouvemens dans le cours de notre vie : en ce point la persévérance dans notre état se presente à notre esprit, sous la qualité de don

Sect. V. don d'une maniere particuliere, quoiqu'il soit très-vrai que dans tout état Dieu nous donne un secours physique & prédéterminant pour faire le bien & perseverer.

Secondement par rapport à l'autre difficulté née de la prémotion même, saint Augustin nous fournit le veritable jour pour l'expliquer, autant au moins que nous pouvons le faire selon la foiblesse de nos lumieres. C'est dans le passage que nous avons rapporté du 12. Livre de la Cité de Dieu, où ce Pere montre que le formel du peché est une privation pour laquelle Dieu ne peut être blâmé; puisqu'il n'en est ni la cause efficiente, ni la cause deficiente, mais seulement la creature qui veut, & qui veut librement.

Il me paroît certain que S. Augustin n'a pas prétendu répondre dans le Livre de la correction & de la grace, à toutes les difficultés qu'on pourroit faire au sujet de la perseverance dans l'état d'innocence, & qu'il a bien senti qu'en ce point même il falloit avoir recours aux desseins impénétrables de la misericorde de Dieu & de sa justice. Car ne peut-on pas, sur l'état d'innocence, faire le même raisonnement qu'il fait sur l'état de nature tombée dans le même l. c. 8. *Respondeant si possunt, cur illos Deus, cùm fideliter & pie viverent, non tunc de vitæ hujus periculis rapuit, ne malitia mutaret intellectum eorum, & ne fictio deciperet animas eorum.* Pourquoi Dieu n'a-t-il pas enlevé Adam quelques momens avant qu'il tombât? Pourquoi l'a-t-il laissé si long-temps dans l'état de voiageur? qui empêche qu'on ne dise la même chose sur les Anges? *Utrùm hoc in potestate non habuit, aut eorum mala futura nescivit? Nempe nihil horum, nisi perversissime atque insanissime dicitur. Cur ergo non fecit? Respondeant qui nos irrident, quando in his talibus exclamamus,* Quàm inscrutabilia sunt judicia ejus, investigabiles viæ ejus?

De Corr. & Grat. n. 19. p. 760.

Rom. 11. 33.

Bien plus il fait lui-même le raisonnement suivant sur l'état d'innocence, en parlant d'une operation intérieure de Dieu sur les cœurs. Livre 11. *De Gen. ad lit.* c. 10. *Sed posset etiam ipsorum* (des creatures innocentes) *voluntatem in bonum convertere, quoniam omnipotens est. Posset plane. Cur ergo non fecit? Quia noluit. Cur noluerit, penes ipsum prius est; debemus enim non plus sapere, quam oportet sapere.*

V.

Entrons maintenant dans le détail des difficultés proposées.

1. S. Augustin dit que la grace de l'état d'innocence donnoit à l'homme le pouvoir de perseverer s'il le vouloit. Mais cette objection est legere; on trouve dans S. Augustin les mêmes expressions touchant l'état de la nature tombée, & sans aller chercher bien loin, dans le c. 7. du livre même *De corrept. & gr.* en refutant l'excuse de ceux qui disent. Je n'ai point perseveré parce que je n'ai point reçu la perseverance, ce Pere répond, *Homo in eo quod audieras & tenueras, in eo perseverares si velles.* Et de même en parlant de la foi dans le Livre *De nat. & gratiâ*, c. 64. p. 140. *Ad ipsum arbitrium pertinet vocantem audire & credere, & ab eo in quem credit, non peccandi adjutorium postulare.* Veut-il dire que le libre arbitre tout seul opere la foi & la perseverance, & exclure la necessité d'une grace prévenante? Non sans doute: il s'en explique ailleurs en termes précis. Livre. *De prædestin. Sanct.* c. 6. p. 798. *Non quia credere vel non credere non est in arbitrio voluntatis humanæ, sed præparatur voluntas à Domino*, &c.

Au contraire même de cette objection j'en tire une preuve. Lorsque ce Saint dit en plusieurs endroits, que la grace de Dieu nous fait operer le bien, quand nous le

Digitized by Google

le voulons, il distingue deux choses : vouloir faire une action, & le faire effectivement, & il dit positivement de l'une, qu'elle vient de la grace, & d'une grace efficace, mais il ne le nie pas de l'autre ; c'est à-dire, il ne nie pas que le vouloir même ne vienne d'une grace semblable. Pourquoi n'en diroit-on pas de même de l'expression qui nous est objecté ? Lorsque S. Augustin dit que la grace de l'état d'innocence donnoit à l'homme la justice, s'il le vouloit, *Prima est enim quâ fit ut habeat homo justitiam, si velit*, ce Pere parle d'une grace qui operoit effectivement la justice, supposé que l'homme le voulût. Ces paroles sont remarquables *quâ fit*, l'*Adjutorium quo* qui est efficace, est, selon S. Augustin, *adjutorium quo fit* : comme la grace qui opere en nous *le vouloir* & *le faire* est efficace pour operer *le faire*, supposé que l'homme le veuille. Mais lorsque S. Augustin dit que cette grace conservoit la justice à l'homme, supposé qu'il le voulût, il ne nie pas pour cela qu'il n'y eût une secours qui operât le vouloir, comme il ne le nie pas pour notre état, sur lequel on trouve dans ce Pere les mêmes expressions.

2. Mais ce saint Docteur dit expressément, objectera-t-on que la grace n'operoit point le vouloir dans l'état d'innocence ?

Il est constant que ces paroles, si elles étoient prises en rigueur, excluroient non seulement la prémotion, mais encore toute sorte de concours, & qu'il faudroit admettre que saint Augustin a cru qu'il y avoit un vouloir dans l'homme innocent, savoir le vouloir de la perseverance, que l'homme faisoit tellement de lui même ; que, pour le former, il n'avoit besoin d'aucun secours de Dieu, ni concomitant, ni prédéterminant : opinion neanmoins qui ne trouvera jamais un grand nombre de sectateurs.

Que si le vouloir de la perseverance devoit être operé par un concours concomitant, il n'est plus vrai en rigueur que Dieu n'operoit pas ce vouloir. Que si l'on croit que Dieu operoit ce vouloir par un concours concomitant, quoique S. Augustin dise que par ce secours Dieu ne l'operoit pas, qui pourroit empêcher de penser de même que Dieu l'operoit, ce vouloir, par un concours prédéterminant ?

Pourquoi donc ne pourroit-on point prétendre que S. Augustin n'a exclus de l'état d'innocence que le secours qui est donné dans cet état-ci à cause de la foiblesse de l'homme pour operer le vouloir, & pour s'opposer au mouvement de la concupiscence. *Ille non opus habebat*, dit S. Augustin, *adjutorio quod implorant isti cùm dicunt*, Video aliam legem &c.

Et S. Fulgence dans un des passages que nous avons cités, où il marque la difference de la grace des deux états, exclud de l'état d'innocence la grace prévenante, lui qui ailleurs admet une prémotion pour cet effet, *Talis utique gratia quâ posset, si vellet, in eâdem rectitudine permanere, & à quâ posset, si vellet, aversâ voluntate discedere. Nunc autem in unoquoque homine gratia praveniet operatur, ut libertas arbitrii corrigatur.*

Ce Pere aporte encore *cette grace prévenante* pour distinguer l'état d'Adam d'avec le nôtre, dans le livre *De incarnatione & gratiâ*. c. 12. Par-là n'est-il pas aisé de le concilier lui-même avec lui-même, lorsque d'un côté il distingue la grace d'Adam de la nôtre, en ce que la nôtre opere le vouloir, & que de l'autre il assure que celle d'Adam *gouvernoit sa volonté pour qu'il voulût*, en disant qu'il a rejetté de l'état d'innocence une grace qui opere le vouloir en Adam de la même maniere qu'elle l'opere en nous ; mais qu'il a admis

mis neanmoins un secours qui operoit le vouloir en Adam, quoique d'une autre maniere.

Or ce que nous sommes obligez de dire sur S. Fulgence, est-il absurde de le dire sur S. Augustin.

3. La troisiéme difficulté est, que la grace de notre état est plus puissante que celle de l'état d'innocence, parce qu'elle opere le vouloir. Dans les articles precedens nous avons suffisamment expliqué comment dans cet état-ci, aiant la concupiscence à vaincre pour faire le bien, il faut pour y réussir, que la grace soit superieure en force au mauvais mouvement qui se réveille. Au lieu que dans l'état d'innocence avec la plus petite grace il n'en faloit pas davantage pour perseverer. Ainsi la même grace avec laquelle une creature innocente auroit fait le bien, ne le fera pas faire à une autre creature, en qui il y a de la concupiscence à vaincre. Par conséquent dans l'état present nous avons besoin d'une grace plus puissante que n'en auroit besoin une creature innocente pour perseverer.

Or il faut remarquer dans notre état, que sitôt que la grace est plus forte que la concupiscence, nous voulons le bien & nous le faisons.

On peut dire encore par un autre endroit, que la grace de notre état est plus puissante, parce que dans l'état d'innocence il n'y avoit rien d'anterieur à la déliberation, qui eût la force de nous faire pencher d'un côté plutôt que d'un autre: au lieu que dans notre état il y a des mouvemens de grace, comme il y en a de la concupiscence, qui préviennent la deliberation, & qui ont assez de force pour être suivis infailliblement de leur effet, si en déliberant il ne s'éleve une volonté contraire qui soit assez forte pour y resister.

Il se peut bien faire que lorsque saint Augustin paroît exclure de l'état d'innocence une grace qui opere le vouloir, il n'ait eû en vue qu'une grace telle qu'elle nous est accordée maintenant pour surmonter la concupiscence. Car 1. c'est le besoin d'une telle grace qui se fait sentir dans l'état où nous sommes, où pressez par les sollicitations de la concupiscence nous implorons, comme dit saint Augustin, un secours assez fort pour vaincre ses mouvemens, en criant avec S. Paul: *Video aliam legem* &c. 2. C'est le besoin de cette grace qui nous découvre notre plaie, & le besoin que nous avons d'un réparateur. 3. Cette verité a des rapports très-importans avec la conduite de l'homme, qui dans l'état de foiblesse où il est, doit veiller sans cesse sur lui-même, & craindre qu'il ne s'éleve en lui de ces mouvemens qui le portent au mal.

Il n'est donc pas suprenant que S. Augustin aiant envisagé ces deux états par cet endroit, & aiant vu que dans l'un il n'y a point de concupiscence, & qu'il y en a dans l'autre, il ait exclus de l'état d'innocence cette grace qui combat les mouvemens de la concupiscence, & qui est telle que dès-là qu'elle leur est superieure, il s'ensuit infailliblement que l'homme veut le bien: & il est fort possible, que ce Saint n'ait point examiné par un autre endroit, il n'étoit point necessaire que même dans l'état d'innocence Dieu donnât un secours prédéterminant pour faire operer le vouloir.

4. Pour répondre à ce qu'on objecte qu'il faudroit admettre l'*Auxilium quo* dans l'état d'innocence, & l'*Auxilium sine quo* dans cet état-ci.

Premierement, on ne peut douter que l'*auxilium quo* ne renferme aussi l'*Auxilium sine quo*: S. Augustin le marque expressement, ainsi il n'y a point sur cela de difficulté.

Secondement, je conviens, que la prémotion

Digitized by Google

motion physique qui opere le vouloir, est réellement un *Auxilium quo*, necessaire à la créature à cause de sa dépendance : mais on peut concevoir deux sortes d'*Auxilium quo*, dont l'un soit exclusif de tout équilibre, & l'autre s'allie avec une sorte d'équilibre dans la volonté : & l'on peut croire peut-être que S. Augustin, ne considerant l'homme que du côté de sa plaie, & comparant l'état d'innocence avec le notre, n'a eu en vue que d'exclurre ce secours qui seul avoit donné occasion à toutes ces difficultez, & qui ne suppose point cet équilibre que l'on conçoit dans un état où il n'y a point de concupiscence.

5. On nous oppose encore que S. Augustin dit, que la volonté de perseverer venoit du libre arbitre ; que de perseverer ou ne pas perseverer, cela étoit laissé au libre arbitre. Mais il faut remarquer que dans l'état même où nous sommes la volonté de perseverer est aussi laissée à notre libre arbitre. Il faut donc prendre cette expression dans un autre sens, & en voici un qui paroît assez naturel. Dans notre état, il y a des mouvemens indéliberez, au lieu que dans l'état d'innocence, où il n'y en avoit point, c'étoit la volonté deliberée qui inclinoit seule à l'exclusion des mouvemens indeliberez. D'ailleurs dans l'état d'innocence le libre arbitre avoit non seulement l'indifférence que nous avons, mais il avoit de plus un équilibre que nous n'avons pas.

6. C'est une suite toute naturelle de ceci, que S. Augustin dise que les saints Anges ont perseveré par le libre arbitre ; & que les autres sont tombez par le libre arbitre : parce qu'il n'y avoit rien dans leur volonté qui précedât la déliberation ; au lieu qu'à present il y a des mouvemens indeliberez, soit de grace, soit de concupiscence : cependant il nous est libre encore d'y résister & de n'y pas résister. C'est pourquoi il est vrai encore maintenant que les hommes perseverent par le libre arbitre. S. Augustin même nous l'enseigne en plus d'un endroit : & dans le L. 1. de ses Rétractations c. 9. il montre que ces expressions n'excluent point l'operation de Dieu pour operer le vouloir, & ne favorisent point les Pélagiens. Que si ces expressions n'excluent point cette operation prédeterminante pour cet état-ci, pourquoi l'exclurroient-elles pour l'état d'innocence ?

7. Par la même voie l'on peut expliquer ce qu'on objecte ; que Dieu a voulu montrer dans ces deux états ce que pouvoit le secours de la grace, & ce que pouvoit le libre arbitre. Dieu a voulu montrer ce que pouvoit le libre arbitre, lorsqu'il étoit dans toute sa vigueur, & qu'il jouissoit de l'équilibre : & ce que pouvoit sa grace même pour rétablir une volonté en qui la concupiscence a donné atteinte à cet équilibre, en la portant vers les faux biens de la terre.

C'est une verité qu'il est important de remarquer & en elle-même, & pour expliquer tout ce passage de S. Augustin, que la prémotion physique ne suppose aucun être de moins dans l'ame, aucune réalité de moins, aucun degré de bonté & de perfection de moins qu'il fût dans un homme qui possederoit toute la perfection de son état. Il n'en est pas de même de la grace médecinale ; elle suppose que l'ame est affoiblie, que son pouvoir est diminué, qu'elle est attenuée, blessée, inclinée, comme disent les saints Peres, les Conciles, & S. Augustin. Ainsi la grace médecinale en rétablissant l'homme, montre son propre pouvoir & son efficace ; au lieu que la prémotion dans l'état d'innocence n'empêche nullement qu'on ne voie le pouvoir de l'hõme.

Par là on comprend qu'il n'est point étonnant que S. Augustin ait mis une si

Digitized by Google

SECT. V.

grande difference entre les deux états, & se soit tellement appliqué à montrer par ce parallele la grandeur de la plaie du peché, qui étoit le point en question, & celui au fond qui nous touche de plus près & qui caractérise notre état. Au reste il ne faut point s'imaginer que S. Augustin ait voulu dire que Dieu a montré dans l'état d'innocence le pouvoir de l'homme à l'exclusion de la prémotion.

Qu'on voie ce que dit ce Pere sur les Anges mêmes, & combien Dieu a fait éclater la puissance de sa grace, même dans leur état. Car expliquant ces paroles du Pseaume 70. *Donec annuntiem... potentiam tuam & justitiam tuam, &c.* il montre quelles sont les forces de l'homme & quelle est la puissance de Dieu : *dicam omni homini nascituro : Nihil es per tè... dicam omni generationi superventuræ, nullas vires meas, nullam justitiam meam, sed potentiam tuam & justitiam tuam.* Non seulement ces sentimens conviennent à l'homme tombé, mais même aux créatures les plus relevées, *Usque al altissima quæ fecisti magnalia. In altis cœli sunt, in altis Angeli sunt, Sedes, Dominationes, Principatus, potestates; tibi debent quod sunt, tibi debent quod vivunt. Potentiam tuam justitiam tuam usquequo? Usque in altissima quæ fecisti magnalia. Ne putes hominem solum pertinere ad gratiam Dei. Quid erat Angelus antequam fieret? Quid est Angelus, si deserat qui creavit? Ergo potentiam tuam & justitiam tuam usque in altissima quæ fecisti magnalia. Et homo se extollit : & ut pertineat ad primam captivitatem, audit serpentem suggerentem, &c.*

In Ps. 70. Concione. 2.

Pour ce qui est de la 8. difficulté, nous en avons parlé dans les nombres précedens.

VI.

9. Quand S. Augustin dit que si le secours avoit manqué à Adam, il n'auroit point peché, ce Pere parle de l'*Auxilium sine quo*, c'est à dire, du secours qui continue à conserver la justice.

Or afin qu'Adam perseverât il falloit deux choses, comme nous l'avons expliqué. La premiere, qu'il vît cette justice suffisante, ce bon amour qui habitoit dans son cœur, étant en équilibre pour vouloir y perseverer ou non. La seconde, qu'il voulût y perseverer. Si Dieu avoit cessé de conserver la justice dans le cœur d'Adam, sans qu'Adam l'eût merité par un peché antérieur, la vue & la connoissance de ce bon amour eût aussi cessé d'être dans l'esprit d'Adam. Or comme pour vouloir perseverer dans ce bon amour, il falloit auparavant le connoitre, Adam n'aiant plus cette connoissance, auroit manqué d'une perfection & d'une modalité distinguée de la volonté actuelle de perseverer dans la justice, & qui lui auroit été necessaire pour la former : & comme il en auroit été privé sans l'avoir voulu, ni l'avoir merité par un peché, le défaut de volonté actuelle pour la perseverance n'auroit point été criminel en lui.

Au lieu qu'en nous, de ce que nous n'avons pas le bon amour, de ce que par conséquent nous ne le trouvons pas en nous, c'est une peine du peché.

10. On objecte encore que les mérites de l'état d'innocence étoient des mérites humains, comme le dit S. Augustin *L. de prædest. sanct. c. 15. Humana hic merita conticescant; & regnet, qua regnat Dei gratia per Jesum Christum Dominum nostrum, &c.*

Mais premierement la prémotion n'empêche point qu'une action ne soit humaine; & comment empêcheroit-elle qu'une action ne fût une action humaine, puis qu'elle n'empêche pas qu'une action ne soit mauvaise & criminelle? Est-on tenté de

Digitized by Google

de croire qu'une action de peché ne soit pas une action humaine ? Néanmoins la prémotion est donnée pour ces sortes d'actions.

Secondement, si l'on prenoit l'expression de S. Augustin sans aucune restriction, il est constant qu'elle excluroit tout secours de Dieu de l'état d'innocence ; ce qui est fort éloigné de la pensée de ce Pere : il faut donc l'adoucir. Or on conçoit que nos mérites sont moins humains & dépendent plus de la grace que ceux de l'état d'innocence ; quand ce ne seroit que par une raison qu'apporte S. Augustin dans le livre *de corrept. & grat. c. 11. namque ut reciperet bonum, gratiâ non egebat, quia nondum perdiderat. Ut autem in eo permaneret, egebat adjutorio gratiæ, sine quo id omnino non posset.* D'ailleurs ces bonnes actions qui étoient en Adam, étoient la suite de ce qu'il avoit reçu de Dieu dans son état ; au lieu qu'elles ne sont point la suite de l'état de la nature tombée. Lors qu'un homme innocent & rempli de la justice originelle fait des actions justes, il agit selon ce qu'il est : mais lorsqu'un homme tombé par son état couvert de plaies, & accablé de maladies, fait quelques actions de force & de santé, il agit outre ce qu'il est par l'état de peché dans lequel il est né.

11. On objecte encore que, selon saint Augustin, l'homme pourroit se glorifier dans l'état d'innocence ; mais c'est une raison qui trahit sa propre cause, & qui se tourne en preuve pour l'explication que nous donnons à S. Augustin.

En premier lieu l'on ne peut pas douter que si S. Augustin n'eût admis qu'une grace versatile pour l'état d'innocence, ou qu'il eût pensé que Dieu n'operoit point le vouloir de perseverer, il ne suivît évidemment de son système, que le premier homme auroit pu se glorifier dans ses mérites. Car, comme nous l'avons montré ailleurs, on peut se glorifier en soi même de tout avantage qui nous est propre, & que nous ajoutons à ce que nous avons reçu de Dieu. Si l'homme ne recevoit de Dieu que la justice, & qu'il y ajoutât le desir d'y perseverer, comme ce desir actuel de la justice est quelque chose outre cette justice même, comme c'est un bien qui discerne entre deux créatures, qui ont toutes deux la même justice, mais donc l'une veut perseverer, & l'autre ne le veut pas ; il s'ensuit que celle qui auroit perseveré, auroit pu se glorifier en elle même d'avoir formé ce desir actuel de la perseverance.

Cette verité est trop claire pour que S. Augustin ne l'ait point apperçue, s'il y a fait attention ; & l'on ne peut douter qu'il n'y ait fait attention, puisqu'il en parle en plus d'un endroit.

En second lieu, néanmoins S. Augustin ôte à l'homme innocent, & aux Anges mêmes les plus relevez, tout sujet de se glorifier en eux-mêmes ; le passage que nous venons de citer du second discours sur le Ps. 70. en est une preuve très forte, puisque ce Pere ne prêche que la puissance de Dieu, & qu'il veut que ce soit à elle que toutes les créatures se croient redevables de tout le bien qui est en elles-mêmes.

Bien loin que ce saint Docteur autorise l'homme à se glorifier en lui-même, & à compter sur ce qu'il a dans l'état d'innocence ; c'est en quoi il fait consister la premiere démarche de sa prévarication ; *L. XI. de gen. ad litt. c. 4. nec arbitrandum est quod esset hominem dejecturus iste tentator, nisi præcessisset in anima hominis quædam elatio comprimenda, ut per humiliationem peccati, quàm de se falsò præsumpserit, disceret. Verissimè quippe dictum est, Ante ruinam exaltatur cor, & ante gloriam humi-*

Sect. V. *humiliatur. Et hujus fortè hominis vox est in Psalmo :* Ego dixi in abundantia mea, non movebor in æternum. *Deinde jam expertus quid mali habeat superba præsumptio propriæ potestatis, & quid boni adjutorium gratiæ Dei*, Domine, *inquit*, in voluntate tua præstitisti decori meo virtutem ; avertisti faciem tuam à me, & factus sum conturbatus.

S'il n'y a qu'une grace versatile dans l'état d'innocence, quel mal y avoit-il à l'homme de dire au milieu des biens dont il étoit comblé, j'ai assez de forces pour me soutenir ? Où est la fausseté de cette présomption ? N'est-ce pas au contraire une action très louable de dire, *Non movebor in æternum ?*

Non, dans quelque état que soit la créature, elle ne peut se glorifier en elle-même, elle n'a de biens que ce qu'elle en a reçu ; & toute gloire appartient si essentiellement à Dieu, qu'il n'y a qu'en lui seul qu'elle puisse se glorifier. C'est une regle écrite dans le fond de notre nature, & une verité éternelle & immuable.

En troisiéme lieu, dans le passage objecté S. Augustin ne dit pas que l'homme innocent auroit pu se glorifier ; il dit seulement que l'homme tombé n'a pas droit de se glorifier de ses mérites & de sa perseverance, puisqu'il les reçoit d'un secours qui lui donne & le vouloir & le faire.

Il est vrai que de cette maniere de parler on a lieu d'en tirer la conséquence que si l'homme innocent n'a pas eu besoin, outre l'*Auxilium sine quo*, d'une operation qui lui fit operer le vouloir, il avoit droit de se glorifier ; mais puisque S. Augustin n'avance pas cette conséquence, & qu'au contraire, selon ses principes mêmes, l'homme ne pouvoit pas se glorifier dans cet état, n'a-t'on pas lieu d'en tirer une preuve toute opposée, qui est que, selon les principes de ce Pere, il ne faut point exclure de l'état d'innocence toute operation de Dieu qui produise le vouloir, mais seulement une grace semblable à celle de cet état-ci, qui n'est donnée qu'à cause de la concupiscence, & dont par conséquent on n'avoit point besoin dans cet heureux état.

12. C'est ce qu'on peut répondre aussi à l'objection que l'on tire de S. Augustin contre la necessité de la priere dans l'état d'innocence. Il suffit de raporter le passage pour montrer que ce Pere n'exclud point absolument la necessité de prier, mais la necessité de prier contre les tentations de la concupiscence. Sur cet article la priere n'étoit point necessaire, puis qu'il n'y avoit point de concupiscence dans cet état, & que l'homme n'étoit point comme celui qui crie, *Non quod volo, facio bonum, &c.* L. 6. op. imp. n. 15.

Après avoir rapporté ce passage de S. Paul, S. Augustin ajoute que la delivrance que nous devons attendre du Fils de Dieu, n'est pas seulement la rémission des pechez passez, mais le secours de la grace, pour *ne point pecher dans la suite, c'est à dire, pour que l'iniquité ne nous domine pas* ; c'est ce que prouve, dit ce Pere, *l'Oraison dominicale. Ubi non solùm dicimus*, Dimitte nobis debita, *propter mala quæ fecimus, verùm etiam*, Ne nos inferas in tentationem, *propter hoc utique ne mala faciamus : unde & Apostolus dicit :* Oramus autem ad Dominum, ne quid faciatis mali ; *quod si ita esset in potestate, quomodo fuit ante peccatum ; priùs quàm esset natura humana vitiata, non utique poscoretur orando, sed agendo potiùs teneretur.*

Ces paroles, *quod non poscoretur orando*, tombent sur *& ne nos inferas in tentationem* ; car c'est là ce que nous demandons lorsque nous prions. D'ailleurs ce *quod* est relatif à la derniere proposition principale

pale qui est celle-ci : *Dicimus, Ne nos inferas in tentationem.* Celles que S. Augustin ajoute ensuite, ne sont que des propositions incidentes.

Or il est bien certain que dans l'état d'innocence on n'auroit point dit à Dieu en priant, *Ne nos inferas in tentationem*, puisque la concupiscence ne nous tentoit point alors. Il est vrai qu'on auroit pu demander d'être préservé même des tentations exterieures : il n'y a personne qui puisse le contester ; ce qui marque neanmoins que tous les passages de S. Augustin ne se doivent entendre qu'avec restriction.

On trouve quelque chose de semblable au passage que nous venons de rapporter dans le Livre *De dono perf.* cap. 7. *Hæc dominica Oratio nobis ad causam gratiæ quam defendimus, sola sufficeret, quia nihil nobis reliquit in quo tanquam in nostro gloriemur, siquidem & ut non discedamus à Deo, non ostendit dandum esse nisi à Deo, cùm poscendum ostendit à Deo ; quis enim non infertur in tentationem, non discedit à Deo. Non est hoc omnino in viribus liberi arbitrii, quales nunc sunt : fuerat in homine antequàm caderet, qua tamen libertas voluntatis in illius prima conditionis præstantia quantùm valuerit, apparuit in Angelis, qui, Diabolo cum suis cadente, in veritate steterunt, & ad securitatem perpetuam non cadendi, in quâ nunc eos esse certissimi sumus, pervenire meruerunt. Post casum autem hominis, non nisi ad gratiam suam Deus voluit pertinere, ut homo accendat ad Deum, neque nisi ad gratiam suam voluit pertinere, ut homo non recedat.*

Il est certain que dans l'état d'innocence, où les forces de l'homme étoient entieres, il n'y avoit dans son ame aucune partie malade qui le fît tomber par ses tentations ; au lieu que maintenant il y a des tentations interieures dont il n'est pas en notre pouvoir de nous exemter entierement. Ces tentations font effort pour nous éloigner de Dieu ; &, afin que nous ne nous éloignions pas de lui, il faut une grace médicinale pour y réussir. Au reste quand S. Augustin exalte le libre arbitre dans l'état d'innocence, il ne nuit point à la prémotion ; car la prémotion ne suppose dans l'homme aucune privation d'être & de perfection, qu'il doive avoir pour être parfait selon son état. Ce que l'homme a de perfection & d'être, il ne l'a pas moins, pour le recevoir de la prémotion. On ne peut pas dire la même chose du peché ; le peché originel diminue l'homme ; il fait qu'il a moins d'être & de biens, & que son ame est attenuée, qu'elle est blessée, qu'elle est affoiblie.

CHAP. IV. ART. VI.

Au reste qui pourroit croire que saint Augustin eût exclus la necessité de la priere pour la perseverance, après ce que nous dit un grand Pape qui vivoit presque du temps de S. Augustin, & qui en a si hautement approuvé la doctrine : c'est le Pape Gelase dans une de ses lettres, où, pour réfuter les Pelagiens, il apporte cette preuve : *Ecce sine divino suffragio quod in illâ beatitudine positus (Adam) nunquam legitur expetisse, non solùm homini naturale bonum prodesse non potuit, non solùm non effecit beatum ; sed cùm hoc solo confidit, atque ad ejus non evertitur largitorem, & beatitudinem potiùs amisit & malorum omnium sumpsit rexordium.* C'est ce qu'il répete dans un autre ouvrage : *si in ipsis primis hominibus, dum suâ nimium felicitate confidunt, & tantam Dei gratiam in vacuum recipientes non orando, quod utique nusquam fecisse referuntur, nec de perceptis gratias referendo, nec ut eadem intemerata durarent, suppliciter implorando, incolumes constare nequiverunt ; quanto magis post prævaricationis ruinam, in quam mala sui*

Epist. 9. ad Episcopos per Picenum.

Dicta Gelasii Papæ adversus Pelagianam hæresim.

SECT. V.

sui confidentia Creatorem nullatenùs inquirendo lethaliter inciderunt, absque divino munere suis viribus vel agri stare non possunt, sine quo nec integri persistere valuerunt. Et plus bas : *Hinc illa primæ conditionis integritas, dùm ita de se fidit, tanquam ipso qui condiderat non egeret : nec de perceptis agit gratias, quod nusquàm feciſſe memoratur, nec de conservandis quæ sumpserat poscit auxilium, nec ad eum etiam pulsata tentatoris accessu, devota concurrit & consulit, suaque sè credit inter prospera voluntati, facilè sine præsidio Creatoris patuit deceptoris insidiis, & in prævaricationem tracta consequenter illiciti, conditionem præfixæ mortis invenit.*

Remarquez ce que dit ce Pape, & à quoi il étend la neceſſité de la priere. Adam n'a point perſeveré dans la juſtice reçue, parce qu'il n'a point prié. Si Adam n'a point perſeveré dans la grace reçue, c'eſt ou qu'aiant voulu perſeverer, il n'y a point réuſſi, ou qu'il ne l'a point voulu. On ne peut pas dire le premier, parce qu'auſſi tôt qu'il vouloit perſeverer dans la grace, il perſeveroit en effet, autrement l'*Auxilium ſine quo* lui auroit manqué. Si donc Adam n'a point perſeveré, c'eſt qu'il n'a point voulu perſeverer. Or pourquoi, ſelon le Pape Gelaſe, n'a-t-il point eu la volonté actuelle de perſeverer ? C'eſt qu'il ne l'a pas demandée ; cette volonté actuelle eſt donc un don de Dieu, ſelon le Pape Gelaſe.

Il ne ſerviroit de rien ici de dire qu'il falloit qu'Adam priât dans l'état d'innocence, ſur ce principe que la volonté actuelle de perſeverer étoit une priere qui obtenoit l'*Auxilium ſine quo*, pour perſeverer effectivement ; le Pape Gelaſe dit autre choſe. Si les deſirs de la perſeverance, qui étoient ſuivis de leurs effets, étoient autant de prieres, ou Adam ne s'eſt point ſoutenu un ſeul moment dans la juſtice, ou il a prié ; car pendant tout le temps qu'il s'eſt ſoutenu, il a eu ces deſirs actuels de ſe ſoutenir, & ces deſirs ſeroient autant de prieres. Or, ſelon le Pape Gelaſe, Adam n'a point prié une ſeule fois pendant toute la durée de l'état d'innocence ; par conſéquent lors que ce Pape a parlé de la neceſſité de la priere, il ne l'a point bornée à l'effet de la perſeverance qui ſeroit obtenu par ces deſirs, mais il l'a étendu même à ces deſirs de perſeverer qu'il a cru qu'Adam devoit demander à Dieu, & qu'il a regardés par conſéquent comme des dons de Dieu, & des dons d'une operation prédeterminante.

13. Lorſque S. Auguſtin dit que la gloire éternelle auroit été la récompenſe des mérites d'Adam, au lieu qu'à preſent c'eſt un don de la grace, ces expreſſions ne doivent être priſes qu'avec certains correctifs & certaines réſerves : car c'eſt un point de foi, & S. Auguſtin l'enſeigne perpetuellement, que la gloire éternelle eſt auſſi la récompenſe de nos mérites. Comme donc lorſque ce ſaint Docteur dit que la gloire éternelle eſt maintenant un don de Dieu, cela n'empêche pas qu'il ne tienne que c'eſt la récompenſe des mérites, auſſi lorſqu'il dit que cette gloire auroit été la récompenſe des mérites dans l'état d'innocence, cela n'empêche pas qu'il n'ait cru que c'étoit un don de la grace. Mais quelle eſt la raiſon pour laquelle S. Auguſtin appelle la gloire éternelle, récompenſe des mérites dans l'état d'innocence, plutôt que dans celui-ci ? J'en trouve deux : la premiere, c'eſt que, ſelon S. Auguſtin, les mérites de l'état d'innocence étoient plus mérites humains que ne ſont les nôtres : nous avons expliqué le ſens de cette expreſſion.

La ſeconde eſt, que dans l'état d'innocence, non ſeulement l'homme étoit indifferent, mais encore qu'il étoit en équi-

libre

Digitized by Google

libre sans qu'aucun mouvement indeliberé le fit pencher infailliblement plutôt d'un coté que de l'autre ; au lieu que maintenant nous avons la liberté d'indifference, mais non pas l'équilibre, pour choisir une fin derniere.

VII.

14. Rien n'est plus ordinaire & dans S. Augustin & dans les autres Peres, que de dire que nous avons perdu la possibilité naturelle, *Naturalem possibilitatem*, qui étoit le partage de l'état d'innocence. Mais que signifie cette possibilité naturelle ; exclut-elle la grace, exclut-elle la prémotion ?

Premierement, il ne faut qu'ouvrir les yeux sur les passages de ces saints Docteurs pour se convaincre qu'en admettant dans l'état d'innocence une possibilité naturelle, ils n'ont point rejetté la grace, & qu'ils ne cessent d'en apporter cette raison, *Quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere, si vellet.* Et dans le même ch. *Nec ipsum ergo Deus esse voluit sine sua gratia, quam reliquit in ejus libero arbitrio ; quoniam liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem patrum est, nisi adjuvetur ab omnipotenti bono.*

Lib. de cor. & gr. cap. 11.

Par le mot de nature, S. Augustin exprime tout ce que l'homme avoit reçu de Dieu, lorsqu'il avoit été formé dans l'innocence, la nature, dit ce Pere, telle qu'elle avoit été d'abord formée sans aucun vice, *Ipsa verè ac propriè natura hominis dicitur : translato autem verbo utimur, ut naturam dicamus etiam qualis nascitur homo, secundùm quam locutionem dixit Apostolus :* » Fuimus enim & » nos aliquandò naturâ filii iræ.

Lib. 2. Retract. cap. 10.

Secondement, si les saints Peres n'ont point exclus la grace en admettant une possibilité naturelle, qu'ont-ils donc exclus ? Il me semble que S. Augustin le marque nettement dans le livre même *de corruptione & gratiâ* c. 12. où ce Pere tire le besoin de l'*Auxilium quo* de ce que, sans ce secours, la volonté foible comme elle est, succomberoit aux tentations : *Et ideo perseverare non possent, quia deficientes infirmate nec vellent, aut non ita vellent infirmitate voluntatis ut possent.*

CHAP. VI. ART. IV.

S. Augustin distingue deux choses, vouloir, & faire. La foiblesse de l'homme tombé paroît dans l'un & dans l'autre. L'homme tombé ne veut point le bien, à moins que la grace ne le lui fasse vouloir ; au contraire il veut le mal, & c'est la concupiscence qui par ses mouvemens l'y incline.

De plus, lors même qu'il veut le bien, souvent il le veut si foiblement qu'il ne l'accomplit point ; & pourquoi ne l'accomplit-il point, lorsqu'il le veut ainsi foiblement, si non parce que la concupiscence suscitant des mouvemens qui s'y opposent, il ne veut point effectivement l'accomplir ? Rien n'est plus ordinaire dans S. Augustin que cette distinction. C'est pourquoi ce Pere enseigne par tout la necessité d'une grace *qua praveniat nolentem ut velit : subsequatur volentem ne frustrà velit.*

Dans ses premiers ouvrages sur la grace, il insiste particulierement sur le besoin que nous avons de cette grace qui nous fasse accomplir, lors même que nous voulons. Dans la lettre à Hilaire 157. n. 10. *Qui enim Deo dicit*, Adjutor meus esto, *confitetur se velle implere quod jussit ; sed ab eo qui jussit, adjutorium poscere ut possit. Sic & iste cùm sciret neminem esse posse continentem, nisi Deus det, adiit Dominum & deprecatus est ; utique volens addiit, volens deprecatus est, nec petiisset nisi esset voluntas. Sed nisi petiisset, quantùm posset voluntas ?* Ce Pere represente un homme qui veut un certain bien, & qui a encore besoin

de la grace pour l'accomplir. On trouve la même chose dans le livre *de gestis Pelagii* c. 8. & dans le livre *de naturâ & gratiâ*, il insiste encore davantage sur cette matiere c. 50. *Ecce homines non ea quæ volunt faciunt, & de non peccando utique agebat, non de volando, quia homines non alites erant : ecce homo quod vult bonum non agit, sed quod vult malum hoc agit. Velle illi adjacet, perficere autem bonum non adjacet : ubi est possibilitas ? Quid tantùm de naturæ possibilitate præsumit, vulnerata sauciata, vexata, perdita est ? Verâ confessione, non falsâ defensione opus habet.*

Il ne faut pas croire au reste que l'homme peche, lorsqu'il ne fait que sentir des mouvemens de la concupiscence, & qu'il les sent malgré lui : mais il peche lorsqu'il y consent. Et c'est ce qui n'arrive que trop souvent, lors même qu'on veut faire le bien. La concupiscence s'éleve ; elle suscite des obstacles & des difficultés ; on n'y résiste point ; & par là il arrive deux choses : la premiere, qu'on n'accomplit pas effectivement le bien qu'on voudroit accomplir ; la seconde, qu'on fait un mal qu'on a quelque volonté de ne pas faire. Ensorte que dans un homme qui donne ce consentement, deux choses se rencontrent ; une volonté de ne point commettre le peché, mais une volonté foible ; & une autre volonté plus forte de le commettre. Et un même homme peut laisser subsister en lui-même ces deux volontés.

Notre Saint explique encore ceci dans le l. 5. *Op. imp.* n. 50. *Hoc autem quod nolens agit, si tantummodo concupiscere est in carne, sine ullâ mentis consensione membrorumque operatione, mala est & concupiscentia carnis, etiamsi non ei consentiatur, ad malum, quam te tamen laudare delectat : si autem tantùm cogitur iste qui clamat,* Quod nolo malum hoc ago, *ut etiam sua membra exhibeat arma peccato, non solùm concupiscuntur à necessario mala, verùm etiam committuntur.*

Ce mot de contrainte (a) dont use saint Augustin ne doit point être pris dans un sens rigoureux & philosophique. Il marque un homme que vouloit faire le bien, & qui en est empêché par la concupiscence, dont les mouvemens sont si violens qu'ils le portent à un mal qu'il n'auroit point voulu faire sans celà.

Cette petite discussion me donne lieu de faire deux remarques. La premiere est sur la maniere dont S. Augustin a traité la controverse sur la grace. Il se retranche & n'avance que peu à peu. Dans ses premiers ouvrages, il parle principalement du besoin de la grace pour accomplir effectivement le bien qu'on veut accomplir. Quoiqu'il y enseigne aussi nettement le besoin que nous avons de la grace pour le vouloir : ce n'est que dans le livre 2. à Boniface qu'il commence à prouver dans toute son étendue ce dernier article. Enfin dans son liv. *de prædest. SS.* il prouve que la grace est necessaire, non seulement pour vouloir le bien, mais pour commencer à vouloir croire. C'est ainsi que ce Pere suit pied à pied ses adversaires, & qu'il développe les verités à mesure qu'elles sont attaquées.

La seconde remarque qu'on peut faire sur ce point, c'est que rien ne marque plus l'affoiblissement de l'homme par le peché, que le besoin de la grace pour operer effectivement le bien, lors même que nous le voulons ; car combien ne faut-il pas que notre nature soit blessée, puisqu'elle

(a) S. Augustin prend quelquefois le mot de *contrainte* dans un sens philosophique & rigoureux : & quelquefois dans un sens moins exact. C'est ainsi qu'il dit dans le Livre *de spir. & litt.* c. 31. que la crainte contraint. S. Thomas a marqué aussi cette maniere de parler impropre *in 4. d. 29. q. 1.*

Digitized by Google

trouve en elle-même une opposition si terrible?

Il est aisé de conclurre de ceci, que ce que disent les saints Peres touchant *cette possibilité naturelle* de l'état d'innocence, ne préjudicie point à la prémotion. Car, selon ces saints Docteurs, les pertes que nous avons faites sur ce point viennent de la plaie originelle & de la concupiscence qui se trouve en nous. Or quoiqu'il y eût prémotion dans l'état d'innocence, il n'y avoit point de concupiscence. Encore une fois il importe infiniment de remarquer que la prémotion ne montre pas que l'homme ait quelque chose de moins qu'il ne dévroit avoir. Au lieu que la grace, entant que médicinale, montre que l'homme est blessé, qu'il a perdu. Et comment a-t-il perdu, sinon parce qu'au lieu qu'une justice universelle, régnoit seule dans son ame, il porte toujours maintenant la concupiscence, qui est, comme dit saint Augustin, une maladie non de replétion, mais d'inanition & d'indigence.

Enfin cette possibilité naturelle n'empêche point selon les Peres de l'Eglise, la necessité de la grace actuelle, ni par conséquent celle de la prémotion.

15. En admettant la prémotion physique pour l'état d'innocence, il faut convenir que Dieu, de toute éternité, a prédestiné gratuitement une partie des Anges, & a résolu de leur donner sa prémotion pour les faire perseverer dans le bien, au lieu qu'il a résolu de ne la point donner à d'autres; & qu'un tel discernement n'a rien d'opposé à la justice, puisque Dieu ne doit cette prémotion pour perseverer dans le bien à aucune creature. Il est donc vrai que, posé le systeme de la prémotion, il n'y a point d'injustice à admettre dans l'état d'innocence la réprobation négative, c'est-à-dire, le decret par lequel Dieu ne veut point donner à certaines creatures ce bienfait qu'il ne leur doit pas.

Mais, dit-on, saint Augustin déclare que ce discernement des predestinés & des réprouvés seroit injuste, s'il n'y avoit point de peché originel, & il répete en mille endroits que Dieu ne fait des vases de colere & de misericorde, que parce que toute la masse est corrompue & mérite la damnation. CHAP. IV. ART. VI.

Pour répondre à cette difficulté, il faut distinguer deux choses dans la réprobation; le decret de ne point donner aux réprouvez un bienfait qui ne leur apartient point, c'est ce qu'on appelle réprobation négative, & le decret de punir les réprouvez, c'est ce qu'on appelle, réprobation positive. Lorsque S. Augustin parle de la reprobation, il y renferme ces deux choses: il parle de la réprobation, comme de la prédestination; & par la prédestination il entend, comme nous l'expliquerons dans la suite, l'amas de tous les biensfaits par lesquels Dieu nous sauve, sans distinguer, comme font maintenant les Theologiens, la prédestination à la gloire, de la prédestination aux mérites. Ce Pere parle des choses comme elles sont, c'est le fait d'un controversiste; & celui des Theologiens, de démêler avec préeision les questions plus délicates. Dans le l. 4. c. 11. *de animâ & ejus origine*, ce S. Docteur marque expressement en quel sens il parle de la réprobation: *Simpliciter teneo ex uno homine omnes homines ire in condemnationem, qui nascuntur ex Adam, nisi ita renascantur in Christo, sicuti instituit ut renascantur antequam corpore moriantur, quos prædestinavit ad æternam vitam misericordissimus gratiæ largitor; qui est & illis quos prædestinavit ad æternam mortem justissimi supplicii retributor, non solùm propter illa quæ volentes adjiciunt, verùm etiamsi infantes nihil adiciant, propter originale peccatum. hæc est in illâ quæstione definitio mea, ut occulta*

SECT. V. *opera Dei habeant ſuum ſecretum, ſalvâ fide meâ.*

Ce Pere parle de la réprobation, entant qu'elle renferme la deſtination des ſupplices. Or il eſt indubitable que la reprobation, entant qu'elle renferme les ſupplice, c'eſt-à-dire, la réprobation poſitive, doit ſuppoſer un peché, ſoit originel, ſoit actuel. Mais la réprobation négative, c'eſt-à-dire, le decret de ne point accorder une prémotion pour perſeverer, parce que c'eſt un bienfait que Dieu ne nous doit point; cette réprobation ſuppoſe-t-elle le peché? C'eſt ce que ſaint Auguſtin n'examine point.

Quand ce Pere dans ſa lettre 190. à Optat. c. 3. p. 702. dit, ce qu'on objecte, *Merito autem videretur injuſtum quod fiunt vaſa iræ ad perditionem, ſi non eſſet ipſa univerſa ex Adam maſſa damnata. Quod ergo fiunt indè naſcendo vaſa iræ, pertinet ad debitam pœnam: quod autem fiunt renaſcendo vaſa miſericordiæ, pertinet ad indebitam gratiam*; il eſt viſible qu'il parle de la réprobation poſitive, puiſque 1. il ne parle que de *perdition, de peine qui eſt due, de vengeance*, comme il le dit dans la ſuite.

2. Son deſſein eſt d'expliquer en cet endroit ce paſſage de S. Paul, *Volens Deus oſtendere iram ſuam* &c. *Oſtendit ergo Deus iram ſuam, non utique animi perturbationem, ſicut eſt quæ ira hominis nuncupatur, ſed juſtitiam, fixamque vindictam; quia de ſtirpe inobedientiæ ducitur propago peccati atque ſupplicii.* Peut-on marquer plus diſtinctement la réprobation poſitive, qu'en ne parlant que de ſupplice, de vengeance, de colere?

3. Quand S. Auguſtin explique ce que ſont ces vaſes de colere, voici ce qu'il dit: *Ejus enim rei vas eſt, quâ plenus eſt, unde iræ vaſa dicuntur*: or être plein de colere, c'eſt être plein de peché, & mériter la damnation.

4. J'ajoute que par ce diſcernement que Dieu fait entre le prédeſtiné & le réprouvé, le predeſtiné apprend ce qu'il doit à la miſericorde de Dieu qui le diſcerne, *Gloriâ largiſſimæ Dei miſericordiæ diſcernitur à damnatio, cum quo eâdem juſtitiâ fuerat ipſe damnandus.* Après cela qui peut douter qu'il ne ſoit queſtion dans ce paſſage de la réprobation poſitive, c'eſt-à-dire, du decret de punir le peché par la damnation!

On le comprend donc aiſement, comment il ſeroit injuſte que Dieu réprouvât ſans peché, puiſqu'il s'agit de la réprobation poſitive; au lieu que celle de l'état d'innocence n'étoit qu'une réprobation négative, & l'omiſſion d'un bienfait qui n'étoit point dû. La même réponſe convient à la lettre 186. *ad Paulinum* c. 6. *Hæc maſſa ſi eſſet ita media, ut quemadmodum nihil boni, ita nec mali aliquid mereretur, non fruſtrà videretur iniquitas, ut ex eâ fierem vaſa in contumeliam.* Car S. Auguſtin ne parle en cet endroit que de *vengeance, de punition, de damnation*; expreſſions qui ne conviennent qu'à la réprobation poſitive. Ce qu'il dit même des vaſes d'ignominie, il l'explique lui-même en ce ſens ſur la fin de ce ch. *Piè namque & veraciter creditur Deus nocentes atque impios juſtificando à* POENIS *liberare; quemquam vero immeritum & nulli obnoxium peccato ſi Deus* DAMNARE *creditur, alienus ab iniquitate non creditur.* Voila en quoi ſeroit l'injuſtice, ſi Dieu réprouvoit ſans peché: cette injuſtice n'eſt donc que pour la réprobation poſitive qui poſſederoit la vue du peché, & les Thomiſtes ſont bien éloignez de l'admettre.

16. Enfin j'avoue que les paſſages de S. Auguſtin qu'on objecte touchant les actions criminelles, & pluſieurs autres paſſages de même nature qui ſe rencontrent dans ce Pere, ſembleroient oposés à

la

Digitized by Google

la prémotion, si d'un autre côté ce saint Docteur ne nous enseignoit avec tant de force dans le l. *de gratiâ & lib. arbitrio* c. 21. *His & talibus testimoniis divinorum eloquiorum, quæ omnia commemorare nimis longum est, satis, quantùm existimo, manifestatur, operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocunque voluerit, sive ad bona pro suâ misericordiâ, sive ad mala pro meritis eorum, judicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper tamen justo.* C'est un point que ce Pere prouve fort au long en cet endroit, & l'occasion se presentera de le rapporter dans la section suivante.

Comment donc peut-on concilier ces deux choses, que d'un côté Dieu ne nous aide point pour les actions mauvaises, mais que la volonté se suffit à elle-même; & que d'un autre côté Dieu opere dans le cœur des méchans pour incliner leur volonté de quelque côté qu'il le veuille, & que *le Tout-puissant opere dans le cœur des hommes le mouvement même de leur volonté*, comme il le dit au même endroit.

A ne considerer que ces premieres expressions, n'est-on pas porté à rejetter non seulement toute prémotion, mais même, ce que nos adversaires admettent : tout concours concomitant ? Au contraire à considerer les secondes, ne croiroit-on pas que S. Augustin a admis la prémotion ?

Ne peut-on pas, pour concilier les passages de ce saint Docteur, distinguer le formel du peché, d'avec le materiel, & dire que pour le formel Dieu ne nous aide pas, que la creature étant néant sans Dieu, d'elle-même elle retombe dans le néant? *Ad defectum eas conditio ducit originis, ad profectum vero provehit operatio Creatoris*, dit S. Fulgence; mais que pour le materiel Dieu agit, qu'il a une force toute puissante pour incliner, comme il le veut, les volontez même criminelles.

Au reste il faut remarquer que S. Augustin pose ce principe, que Dieu tourne les volontés criminelles comme il le veut, mais qui ne le dévelope pas: il nous enseigne la chose, & non la maniere, *Si autem potens est, sive per Angelos vel bonos vel malos, SIVE COCUNQUE ALIO MODO, operari etiam in cordibus malorum.* Et dans le l. 5. contre Julien ch. 3. où il parle encore très-fortement sur ce point, sur tout sur la fin du ch. il dit que Dieu le fait, *sive alio cocunque vel explicabili, vel inexplicabili modo.* Faisons une attention particuliere sur ces paroles. CHAP. IV. ART. VI.

S. Augustin soutient toujours son caractere; il agit en Controverssiste, & n'examine point les questions qu'il n'est point necessaire d'examiner pour son sujet.

C'est ce qui me fait penser que ce saint Docteur, qui a établi tous les principes de la prémotion, n'a pas développé distinctement ce systeme. Il a enseigné aux Theologiens tout ce qu'il falloit pour les y faire entrer, mais il ne s'est point avancé jusqu'à l'expliquer distinctement; parce que rien ne l'obligeoit à se déclarer sur ce point. Quand on a eu une ce dénouement, on a moins de peine à répondre aux difficultez que nous venons d'examiner.

Qui auroit plus médité sur les principes de ce Pere, pourroit peut-être apporter des réponses plus satisfaisantes, mais au moins ce que nous avons dit suffit pour montrer que le systeme de la prémotion ne détruit nullement les principes de ce saint Docteur; que dans ce systeme il y a une grande difference entre les deux états; que cette possibilité naturelle, comme parlent les saints Peres, a été perdue par le peché; que la réprobation positive doit toujours supposer quelque peché, soit originel, soit actuel; que Dieu ne nous aide point pour le mal.

Il faut convenir qu'outre ces principes, cer-

Digitized by Google

certaines expressions que nous avons rapportées de ce Pere, ne laissent pas d'être difficiles à expliquer ; mais elles arrêtent moins quand on pense que ce Docteur pouvoit bien n'avoir point développé distinctement le système de la prémotion, qu'on sait d'ailleurs que les mêmes difficultés se trouvent dans S. Fulgence, qui favorise si ouvertement ce système; qu'enfin on fait reflexion que les principes de S. Augustin nous y conduisent, & nous y conduisent d'une maniere si sensible, qu'il n'y a que la conséquence à tirer, ou l'application à faire. Loin donc que les Thomistes aient à craindre d'être opposés à S. Augustin, c'est à ce saint Docteur qu'il sont redevables de la verité qu'ils soutiennent ; c'est dans cette source qu'ils l'ont puisée ; c'est sur ces principes qu'ils se fondent ; il est leur guide, leur appui, leur lumiere ; c'est de lui qu'ils tiennent ce germe des verités celestes, qui en se dévelopant & s'épanouissant a enrichi les Disciples, & montré la fecondité & la beauté de la doctrine de ce grand Maître.

VIII.

Comme nous avons marqué plusieurs des principes de ce Pere à la tête de certaines preuves qui conviennent aussi bien à l'état d'innocence qu'à notre état, il n'est point à propos de les répeter en cet endroit. Contentons nous de rapporter ceux-ci. 1. S. Aug. serm. 11. *de verbis Apostoli*, novæ edit. serm. 26. c. 2. p. 137. *Creatus est rectus, non se fecit rectum ; quid se autem ipse fecerit, notum est. Cadens à manu figuli fractus est, regebat enim eum ipse qui fecerat; voluit deserere à quo factus erat. Permisit* Deus, *tanquam dicens, deserat me, & inveniat se, & misereatur probet, quia nihil potest sine me.*

Ce que dit S. Augustin que Dieu gouvernoit l'homme, on signifie un gouvernement interieur par sa grace ; ou exterieur par ses preceptes.

Celui dont parle S. Augustins, n'est point un gouvernement purement extérieur. Ce Pere suppose que ce gouvernement a manqué à l'homme après son peché : or les préceptes n'ont point manqué même après le peché.

Que si le gouvernement est interieur, il faut donc que le secours fût prédeterminant. Une grace versatile ne gouverna jamais le libre arbitre ; la chose parle d'elle-même, & nous en traiterons dans la suite. S. Augustin lui-même, pour marquer la grace efficace de l'état de nature tombée, se sert de cette expression dans le livre *de gestis Pelagii* c. 3. p. 194. Si ce secours de l'état d'innocence gouvernoit la volonté, il la déterminoit à vouloir ; & c'est ce que nous avons vu qu'enseigne S. Fulgence.

Je mets cette verité comme un principe, parce que c'est le grand point sur lequel roule la Providence qui s'étend à tout état : nous allons l'expliquer, dans la sixiéme section.

2. Dans le livre 1. de ses Retractations ch. 9. où il retouche ce qu'il avoit dit contre les Manichéens dans ses livres du libre arbitre, voici ce qu'il rapporte : *Ecce tam longe, antequam Pelagiana hæresis exstitisset, sic disputavimus, velut jam contra illos disputaremus : cùm enim omnia bona dicerentur ex* Deo, *id est, & magna & media, & minima : in mediis quidem bonis invenitur liberum voluntatis arbitrium, quia & male illo uti possumus, sed tamen tale est ut sine illo recte vivere nequeamus ; bonus autem usus ejus jam virtus est, neque in magnis reperitur bonis, quibus male uti nullus potest. Et quia omnia bona, sicut dictum est, & magna, & media, & minima ex* Deo *sunt, sequitur ut ex* Deo *sit etiam bonus usus liberæ voluntatis, quæ virtus est, & in magnis numeratur bonis.*

Le principe que S. Augustin établit, que tous

tous le biens de toute espece & de tout degré viennent de Dieu, est un des plus grands principes sur lesquels roule toute la Theologie de ce saint Docteur. L'aplication qu'il en fait au libre arbitre, nous fournit une preuve invincible de la prémotion. Car si d'un côté tous les biens viennent de Dieu, & si de l'autre la volonté de perseverer est un bien, & un bon usage du libre arbitre, par conséquent Dieu donne à l'homme non seulement la grace de perseverer, supoſé qu'il le veuille, mais aussi celle de le vouloir.

De plus, si c'étoit l'homme qui déterminât la grace, de quelque maniere qu'on le conçoive, ce par quoi il se détermine au bien, est un bien : or Dieu, selon saint Augustin, est auteur de ce bien : donc Dieu est auteur de cette détermination, & par consequent c'est l'operation de Dieu qui fait que l'homme se détermine.

3. Dans ce même passage S. Augustin attribue à Dieu tous nos biens, & par consequent le bon usage de notre volonté. Or on ne peut attribuer à Dieu le bon usage de notre volonté, ou ce que parce que sa grace nous le donne, qu'elle opere le vouloir même, & que par consequent elle détermine, ou que parce que cette grace donne le pouvoir de vouloir. Or si l'homme, avec la grace reçue de Dieu, n'a que le pouvoir de faire un bon usage de sa volonté, cela ne suffit point pour attribuer à Dieu ce bon usage : autrement on pourroit attribuer le mauvais usage de la volonté à Dieu, puisque l'homme, avec la nature qu'il a reçue de Dieu, a le pouvoir d'en faire un mauvais usage. C'est ce que dit S. Augustin dans le l. *de gratiâ Christi c.* 25. contre Pelage, qui prétendoit que le pouvoir de faire le bien & le mal suffisoit pour attribuer nos biens à Dieu : *Nam illam possibilitatem ad utrumque valere definit, & tamen non ideo tribuenda sunt Deo etiam nostra peccata, sicut & propter eandem possibilitatem vult tribuere bona opera nostra.* Ce saint Docteur emploie le même raisonnement dans le l. *de pecc. merit. & rem. c.* 18. Si l'on peut rapporter à Dieu notre bonne volonté, comme à son principe, parce que c'est par lui que nous sommes, *Ut sit aliquid, atque ut homo sit*, il s'ensuit, dit S. Augustin, *malam quoque voluntatem Deo auctori tribuendam.* CHAP. IV.

On ne peut pas faire la même alternative, posé la prémotion; car dans les bonnes actions elle opere en nous tout ce qu'il y a de bien, ainsi on doit le lui attribuer: dans les mauvaises il y a un défaut qu'elle n'opere pas, & qu'ainsi l'on ne doit pas lui rapporter.

Si donc l'homme n'avoit que le pouvoir avec la grace, on ne pourroit pas rapporter à Dieu le bon usage de sa volonté: or on doit le lui rapporter en tout état, puisqu'en tout état il est vrai que tous les biens viennent de Dieu. Par conséquent Dieu donnoit à l'homme le vouloir même dans l'état d'innocence.

4. Le desir du bien, le bon vouloir, ce que les Pelagiens appelloient, *Cupiditas boni*, ce premier commencement, selon saint Augustin, vient de Dieu, puisque c'est un bien, & que Dieu est le souverain bien.

Livre 2. *Ad Bonifac. c.* 9. *Quapropter multa Deus facit in homine bona, quæ non facit homo; nulla vero facit homo quæ non faciat Deus ut faciat homo. Proinde cupiditas boni non homini à Domino esset, si bonum non esset; si autem bonum est, non nisi ab illo nobis est qui summe & incommutabiliter bonus est.*

Le bon vouloir, le desir actuel de perseverer étoit un bien dans l'état d'innocence : par consequent, ou il venoit du souverain bien, & le sentiment des Thomistes est veritable ; ou il ne venoit pas du souverain bien, & le raisonnement

Sect. V.

de saint Augustin seroit faux.

C'est neanmoins une verité que S. Augustin établit en plusieurs endroits comme un principe indubitable : *Nequaquàm dubitare debemus*, dit-il, *rerum quæ ad nos pertinent bonarum, causam non esse nisi bonitatem Dei.*

Enchir. ad Laurent. c. 23.

5. Le grand principe par lequel nous avons démontré la prémotion physique, est que les modalitez de l'ame sont des êtres ; ensorte qu'avoir plus de ses modalitez, c'est avoir plus de degrez d'être ; & en avoir moins, c'est avoir moins de degrez. Or on ne peut point enseigner ce principe plus évidemment que le fait saint Augustin l. 14. *de civ. Dei.* c. 13. p. 365. *Nec sic defecit homo, ut omnino nihil esset, sed ut inclinatus ad seipsum,* MINÙS ESSET *quàm erat, cùm ei qui summè est, inhærebat. Relicto itaque Deo, esse in semetipso, hoc est sibi placere, non jam nihil esse est, sed nihilo propinquare.* Il est visible par ce passage, que l'ame a plus de degrez d'être, qu'elle a plus de realitez, lorsqu'elle a l'amour de Dieu, que lorsqu'elle cesse de l'avoir ; par consequent cet amour est un être, & de-là il est aisé de conclurre, qu'une ame qui n'a pas l'amour de Dieu a besoin que Dieu le lui donne, c'est aussi ce que dit S. Augustin dans le même endroit, que Dieu est le *bien immuable. A quo illustrabatur ut videret, & accendebatur ut amaret.*

On trouve encore la même vérité dans le long passage, que nous avons cité de la cité de Dieu dans l'article précédent.

Ce que dit S. Augustin de l'amour & de la connoissance de Dieu en general, on peut l'appliquer aux differences de cet amour, & à toutes les précisions qu'on peut y faire ; à l'amour direct aussi bien qu'à l'amour reflechi ; à l'amour actuel aussi bien qu'à l'habituel ; à la détermination de la volonté à aimer aussi bien qu'à l'amour même.

Si l'homme ne reçoit de Dieu que l'amour habituel, il est moins que s'il avoit aussi l'actuel ; s'il ne reçoit que l'amour, & non la détermination, il est moins que s'il recevoit la détermination. Or avec le moins tout seul, on ne réussit pas à faire le plus. Donc l'homme a besoin que Dieu opere en lui, non seulement l'amour habituel, mais la volonté actuelle d'y perseverer ; non seulement la volonté actuelle en general, mais la détermination, c'est-à-dire, telle ou telle volonté actuelle. Or si Dieu opere dans l'homme telle volonté déterminée, cette operation est une operation prédéterminante.

Pour ce qui est des pechez, il y a deux choses, l'être & le défaut, le materiel & le formel. L'être ou le materiel est un bien, il faut donc que Dieu l'opere, parce que c'est un bien actuel que l'homme n'a pas totalement, lorsqu'il n'a qu'un amour habituel. Il faut que Dieu fasse operer à l'homme tel mouvement actuel ; dans ce mouvement actuel il y a un défaut, mais ce défaut est le defaut d'une realité & d'une actualité necessaire, afin que l'action fût parfaite. Adam s'est aimé actuellement lui-même ; si outre cette actualité d'amour de lui-même, il avoit eu une actualité d'amour pour Dieu, son action auroit été une action sans défaut, parce qu'il se seroit aimé, mais avec rapport à Dieu : ce qui fait le vice de cette action n'est donc pas la realité actuelle qui s'y rencontre, mais le défaut d'une realité qui n'y est pas ; c'est en cela que consiste formellement la malice du peché. Aussi S. Augustin, rempli de ces principes, nous enseigne dans le même l. ch. 11. p. 362. en parlant du premier peché d'Adam : *Mala vero voluntas prima, quoniam omnia mala opera præcessit, in homine defectus potiùs fuit quidam à opere Dei ad sua opera, quàm opus ullum.* Ce trait est fort remarquable : il montre que dans les passages où S. Augustin exclud le secours de Dieu pour le peché, il ne parle que du formel du peché, qui n'est

Digitized by Google

n'est point quelque chose de positif.

Au reste, si les modalitez de notre ame sont des êtres & des realitez, comme ce qu'il y a d'être dans l'action du peché est une realité, outre la simple habitude, & que la détermination est aussi une realité, nous avons besoin que Dieu opere en nous cette action & cette détermination, par rapport à tout le bien & l'être qu'elle renferme, & par consequent que son action soit une prémotion.

6. Pour montrer encore que S. Augustin a cru que les mouvemens mêmes actuels de la volonté étoient des realitez & des degrez d'être, ce qui décide par le principe tout le systeme de la prémotion, nous n'avons qu'à jetter les yeux sur sa dispute avec Julien, dans son dernier ouvrage livre 5. *Oper. imperf.* n. 41.

Julien avoit dit dans le nombre précedent, que la volonté est un mouvement de l'ame, *Voluntas nil aliud est quàm motus animi, cogente nullo*; il s'agit, comme il est visible, d'une volonté actuelle. Dans ce nombre ci cet Hérétique ajoute : *Huic motui animi libero, sine coactu originis inquieto, si causa ipso motu detur antiquior, non gignitur omnino, sed tollitur.* A quoi S. Augustin répond: *Si voluntas ideo non habet originem, quia non cogitur, nec ipse homo habet originem ut sit homo, quia non coactus est esse.* Cette comparaison de l'origine de l'homme avec celle de la volonté, marque assez que cette volonté actuelle est un être. Mais il ajoute quelques lignes après: *Vide etiam quam sit insanum, negare habere originem res quæ orta sunt, cùm ipsa origo ab oriundo sit dicta. Nam quod est, & originem non habet, semper fuit. Si autem non fuit, & est, ortum est. Si ortum est, habet originem. Et voluntas ergo peccati, quæ non fuit, & est, utique orta est: si enim est, & orta non est, semper fuit; sed non semper fuit, ergo orta est.* Il ajoute ensuite que la volonté actuelle vient de l'homme: *Quære unde orta sit, & invenies ipsum hominem.*

Et dans le nombre suivant : *Ab illo est enim voluntas cujus est voluntas; ab Angelo scilicet voluntas Angeli; ab homine, hominis à Deo, Dei: & si operatur Deus in homine voluntatem bonam, id utique agit, ut oriatur ab illo bona voluntas, cujus est voluntas: sicut agit ut homo oriatur ab homine: non enim quia Deus creat hominem, ideo non homo ex homine nascitur; malæ autem voluntatis suæ unusquisque auctor est, quia malum vult.* num. 42.

Mais en quoi consiste le mal de la volonté ? Il nous l'enseigne ensuite : *Si ergo vis Manichæos vel debilitare vel vincere, hoc sape, hoc cape intelligendo, si potes; credendo, si non potes; quoniam ex bonis orta sunt mala, nec est aliquid malitia, nisi indigentia boni.* num. 44.

Nous aurons occasion dans la section derniere de développer plus au long cette doctrine si profonde & si admirable. Ici il nous suffit de remarquer, qu'en parlant de l'origine de la volonté actuelle, on ne peut douter qu'il n'en parle comme d'une réalité nouvelle, qui n'est pas dans l'ame, lorsqu'elle n'a que ses facultés & des habitudes : ainsi une action actuelle comme actuelle, ajoute à l'ame quelque realité. Mais de ces actions il y en a de bonnes & de mauvaises. La bonté d'une action consiste dans la perfection de son être; en ce qu'elle a tout ce qu'elle doit avoir, & Dieu, qui est le premier auteur de cet être, l'est aussi de cette bonté même prise formellement. Mais pour ce qui est de la malice, comme elle consiste formellement dans la privation & l'indigence, Dieu n'en est pas l'auteur : c'est la volonté qui en est la cause déficiente, comme nous l'avons vu dans le passage du livre de la Cité de Dieu. Il y a neanmoins un reste de bien dans l'action même du peché; il y a un être, & un être ajouté à la simple

Digitized by Google

Sect. V. faculté & aux dispositions habituelles: cet être a une origine, selon S. Augustin, & s'il a une origine, peut-on douter, pour peu qu'on veuille raisonner sur ce principe, que ce materiel & cet être ne tire son origine d'une prémotion qui fait agir la volonté ?

Lib. 5. op. imp. n. 17. & 61. 7. Après cette dispute touchant l'origine de la volonté actuelle, après avoir dit dans le nombre 56. *An sola est in rebus quæ esse cœperunt, facta à nullo, nata de nullo*, dans le nombre suivant ce Pere prouve que la premiere bonne volonté en Adam étoit l'ouvrage de Dieu.

Mais remarquons soigneusement ses preuves.

La premiere est, que le premier homme se seroit rendu meilleur par lui même, que Dieu ne l'auroit fait, *Melior per seipsum quàm per Deum.*

La 2. que Dieu a fait l'homme droit: or, *An rectus erat non habens voluntatem bonam sed ejus possibilitatem ? Ergo & pravus erat non habens voluntatem malam sed ejus possibilitatem.*

3. Il auroit eu de lui-même la bonne volonté, & ce que dit l'Ecriture seroit faux, que la volonté est préparée par le Seigneur, & que Dieu opere en nous, même le vouloir: *A se ipso illi est voluntas bona, falsumque scriptum est:* Præparatur voluntas à Domino, &, Deus in vobis operatur & velle.

Ou ces preuves de saint Augustin sont fausses & absurdes pour montrer qu'Adam a reçu de Dieu la premiere bonne volonté, ou elles montrent qu'il avoit aussi besoin d'une operation de Dieu, & d'une operation prédeterminante par raport à toutes les volontez actuelles de la perseverance; car elles conviennent generalement à tout. Nous l'avons montré, que si l'homme ne reçoit que le pouvoir de perseverer, il se rend meilleur en formant *de lui* même le vouloir. Ce vouloir d'ailleurs vient *de lui*-même, & il n'est plus *vrai* que Dieu prépare sa volonté, & opere *en lui* le vouloir.

Ces passages de l'Ecriture sont très-remarquables; ce sont ceux dont S. Augustin se sert particulierement pour prouver la grace efficace, *ad singulos actus*, dans l'état de nature tombée. Que si ces passages ne sont point bornez à l'homme tombé, s'ils sont vrais dans l'état d'innocence, aussi bien que dans le notre, n'est-il pas visible qu'ils prouvent la même chose pour l'un & pour l'autre ? En vain les restraindroit-on à la premiere volonté; puisque d'un côté ils sont generaux, & que de l'autre toute restriction qu'on pourroit y faire dans l'état d'innocence, on pourroit la faire aussi pour notre état.

Il est vrai que S. Augustin dans le nombre 61. après avoir dit que Dieu a formé l'homme avec une bonne volonté, ajoute, *In quâ cum tamen permanere non cogeret, sed in ejus esset arbitrio, sive in eâ semper esse vellet, sive non semper; sed ex illâ se in malam nullo cogente mutaret, sicut factum est.* Mais les Thomistes confessent la même chose, sans préjudice de la prémotion. D'ailleurs ce que S. Augustin exclud de cet état, c'est la foiblesse de l'homme & sa concupiscence: *Bona igitur voluntatis factus est homo, paratus ad obediendum Deo, & præceptum obedienter accipiens, quod sine ullâ, quandiu vellet, difficultate servaret, & sine ullâ, cùm vellet, necessitate desereret.* Le mot de *difficulté* dans S. Augustin se prend pour la concupiscence, comme il est visible dans ses livres *de libero arbitrio.*

Au reste je ne prétens point, que ce saint Docteur ait enseigné distinctement la prémotion pour l'état d'innocence, mais seulement que les principes qu'il établit, ses raisonnemens, ses preuves ont fait légitimement conclurre, que dans cet état

Digitized by Google

état même toute bonne volonté étoit l'ouvrage de Dieu: de maniere que le systeme de la prémotion, loin d'être opposé à la doctrine de ce saint Docteur, est une conclusion Theologique tirée de ses principes.

Au reste l'ouvrage de S. Augustin d'où nous venons de tirer ces dernieres preuves, mérite un respect & une consideration particuliere, non seulement parce que c'est celui qui a consommé sa carriere, mais encore parce qu'on y verifie ce qu'il dit de lui-même, qu'il a écrit *proficiendo*, & parce que les principes les plus difficiles & plus plus éloignés s'y trouvent expliqués avec une profondeur admirable.

CHAPITRE V.

Des causes & occasions de la grace.

TRois choses doivent être distinguées dans l'homme, sa nature, son bien, son mal.

I.

Dieu donne la nature à l'homme en le formant. Le peché d'Adam n'empêche point les hommes de naître, mais il les empêche de naître avec la justice, & les biens avec lesquels ils seroient nés dans l'état d'innocence: cependant comme ils naissent, il faut qu'ils naissent avec certains biens: car tout ce qui est, est bon: mais comme ils naissent pécheurs, ils ne naissent point avec les mêmes biens que dans l'état d'innocence.

Pour savoir ce qu'on entend dans l'Ecole par le mot de nature & de biens naturels, il faut remarquer qu'on appelle la nature de l'homme, ces biens avec lesquels l'homme naît dans l'état present: l'étymologie même du mot semble le marquer, *Natura à nascendo*. On appelle nature de l'homme, ce reste de biens que le peché originel ne lui a pas ôté, lorsqu'il naît. Je dis lorsqu'il naît; car la santé, par exemple, & la vie qui sont des biens que l'homme aporte en naissant, le peché originel les lui enlevera dans la suite par les maladies & par la mort: car le peché originel nous a blessez même dans ces biens naturels. CHAP. V.

On réduit encore au nombre des biens naturels, certains biens qui, selon le cours ordinaire, sont la suite & l'effet de ces premiers biens avec lesquels nous laissons. L'homme naît avec des membres, des nerfs, des esprits animaux: si dans la suite il acquiert la facilité de jouer des instrumens, ou d'exercer un art, cette facilité, comme il est aisé de le voir, est la suite, la détermination, le développement de ce fond d'être avec lequel il étoit né; car tout cela se fait selon les loix ordinaires. Il en est de même de l'esprit: l'homme naît avec l'idée de l'être infini, avec l'idée de l'étendue: si l'homme raisonne dans la suite, qu'il juge, qu'il fasse des operations, qu'il pousse même ces connoissances jusqu'à un certain point, c'est une suite de ces premieres notions que Dieu avoit mises dans sa nature. Il faut pourtant remarquer qu'aucun de ces mouvemens ne se fait dans le corps, ni aucune de ces operations dans l'ame, sans une operation de Dieu prédeterminante, mais c'est une operation que Dieu donne selon le cours ordinaire de la nature.

Pour distinguer donc ce qui est bien naturel, d'avec ce qui est surnaturel, on a consideré l'homme comme il est dans l'état present: tout le bien qu'il apporte en naissant, ou qui en est une suite, selon le cours naturel & ordinaire, a été appellé bien naturel: les autres biens que Dieu lui donne, ont été apellés biens surnaturels.

Ce que nous avons de biens surnaturels, c'est Jesus-Christ qui nous l'a merité; il en est la source, comme Adam est la source de nos maux. Le genre humain a deux chefs; un chef de mort qui

Digitized by Google

Sect. V. est Adam, & un chef de vie qui est Jesus-Christ.

II.

Considérons un moment les causes exterieures de ces biens & de ces maux. Quand je parle ici des maux de l'homme, je ne veux parler que des pechez, & non point des miseres temporelles; ce n'est point le lieu d'en traiter.

Or le peché est ou originel, ou actuel: il est évident que le peché originel a pour cause le peché d'Adam.

A l'égard du peché actuel, on a montré qu'un homme qui a l'usage de sa raison & de sa liberté, le commet infailliblement, lorsqu'il s'éleve en lui des mouvemens actuels de la concupiscence qu'il ne repousse point par un bon amour qui soit plus fort; au lieu qu'il ne le commet point, lorsqu'il résiste à ces mouvemens, en formant, avec le secours de Dieu, un acte d'amour divin qui soit assez fort pour les surmonter & n'y point consentir.

Mais si d'un côté la concupiscence nous incline au peché, & le produit infailliblement, lorsqu'elle se trouve actuellement victorieuse; d'un autre côté elle est elle-même la suite & la peine de ce peché, qui a souillé toute la nature humaine. Mais pour ne point prendre de travers sur cette matiere, il faut distinguer deux choses dans la concupiscence; son fonds, pour ainsi dire, qui subsiste, sans même qu'on le sente & sans qu'on s'en apperçoive, & ses mouvemens. Ce sont ces mouvemens qui portent l'homme au peché actuel, & ces mouvemens sont des impressions qui sont dans l'ame, mais qui sont toujours jointes à quelque ébranlement corporel qui se fait au moins dans le cerveau. (a)

III.

Je remarque trois choses qui suscitent ces mouvemens de la concupiscence, notre ame, le corps, le démon.

1. Notre ame excite la concupiscence en le voulant ainsi; elle n'a pas encore perdu tout empire sur son corps; elle peut réveiller les traces de la concupiscence qui sont dans le cerveau: & plût-à-Dieu qu'il y eût moins d'experience de ce pouvoir! Mais ce pouvoir n'est point parfait; car, comme le remarque S. Augustin, souvent le corps se refuse à l'ame, & par une desobéissance qui est la peine du peché, souvent il demeure froid & tranquille, tandis que l'ame est brulante agitée de desirs.

Au reste l'ame ne remue sa concupiscence qu'après l'avoir voulu, & il y a eu quelque mouvement indéliberé de la concupiscence qui a precedé, par rapport même à cette action déliberée.

IV.

2. Les corps excitent les mouvemens de la concupiscence. Si-tôt qu'on remue dans le cerveau certaines traces, l'ame dans l'instant sent les impressions de la concupiscence: or ces traces du cerveau peuvent être remuées par bien des causes; par des impressions qui viennent des yeux, des oreilles, & des autres sens; par l'agitation des esprits dans le cerveau; par un sang que l'abondance ou l'usage de certaines nourritures auront rendu trop bouillant & trop âcre: & de là il est aisé de toucher au droit l'utilité de la retraite, la necessité de veiller à la garde de ses sens, de fixer son esprit vers Dieu & les choses de devoir, de renoncer à la vie sensuelle & délicate, &c. V.

(a) Il paroit que c'est ainsi qu'on doit expliquer le passage de S. Augustin, *Lib. 1. Operis Imperf.* n. 47. p. 890. où ce Pere dit que les péchés actuels commis par ignorance & par la concupiscence, sont tellement péchés, qu'ils sont aussi la peine d'un autre péché: car ce saint Docteur distingue trois choses: *Tria ista discernas, & scias aliud esse peccatum, aliud pœnam peccati, aliud utrumque, id est, ita peccatum, ut ipsum sit etiam pœna peccati.* .... Il apporte pour ce

V.

5. Le Démon eſt encore la cauſe des mouvemens de la concupiſcence : ce n'eſt pas que cet eſprit impur agiſſe immédiatement ſur notre intelligence, comme le remarque S. Thomas. Notre ame n'eſt ſoumiſe immédiatement qu'à Dieu ; & comme on l'a montré ailleurs, de tous les êtres exterieurs, il n'y a que Dieu qui opere ſur elle d'une operation immédiate & phyſique : mais le Démon a le pouvoir de remuer les traces de notre cerveau, & par là d'exciter en nous des mouvemens de concupiſcence.

1. Parte, Q. 91. Art. 2. & 3

Le Démon ne le fait qu'autant que Dieu le lui permet : c'eſt Dieu qui borne & qui limite ce pouvoir, ſelon ſes deſſeins éternels : mais il paroît par des autoritez très-reſpectables, que ſon pouvoir s'étend aſſez loin ; nous voions même qu'il va juſqu'à former des douleurs & des maladies dans notre corps, lorſque Dieu le lui permet ainſi ; car c'eſt ce qu'il fit à Job, à cette Femme de l'Evangile qui avoit un eſprit d'infirmité, & à d'autres encore que le Demon tourmentoit.

V.

Je ſai que tout ce que l'on peut dire touchant l'action des Démons, & même des Anges, ſur notre imagination, n'eſt guere du goût de certains eſprits forts : mais ſoions foibles & petits avec les Peres ; & renonçons à être du nombre de ces Sages & de ces genies ſublimes ſelon le monde. Soions Philoſophes, à la bonne heure ; mais ſoions plus chrétiens que Philoſophes, & n'ayons point de peine à tenir des choſes qui ne tombent point ſous nos ſens, lorſqu'une autorité ſupérieure & à nos ſens & à notre raiſon même, nous perſuade de les tenir.

Il eſt vrai, dit-on, que les Peres reconnoiſſent un pouvoir du Démon pour ſoulever en nous les mouvemens de la concupiſcence, comme ils reconnoiſſent auſſi un pouvoir des ſaints Anges pour nous en défendre & pour nous ſoutenir ; mais c'eſt, dit-on, un reſte de Platoniſme dans les Peres, qu'il faut bien diſtinguer de la doctrine de l'Egliſe.

Pour réfuter une telle prétention, il ſeroit aiſé de s'étendre beaucoup, car on pourroit l'accabler par une foule de preuves : mais il ſuffit de dire 1. qu'il eſt aiſé de montrer par les ſaints Peres, combien peu ils ont été ſectateurs de Platon ;

2. Que les Peres n'ont point parlé ſur cette matiere, comme inſtruits par Platon ou par quelqu'autre Philoſophe ; mais comme aiant apris de la bouche de ſaint Pierre, que le Démon eſt comme un lion rugiſſant qui tourne continuellement autour de nous pour nous devorer ; comme aiant entendu S. Paul avertir les fideles, que nous n'avons pas à combattre contre la chair & le ſang, *Sed adverſùs principes & poteſtates, adverſùs mundi rectores, tenebrarum harum, contra ſpiritualia nequitiæ, in cœleſtibus* ; enfin comme aiant lû la même verité dans pluſieurs autres endroits de l'Ecriture ſainte.

Ephes. 6.

Or c'eſt une régle inconteſtable, que lorque les ſaints Peres avancent quelque point ſur une telle autorité, lorſqu'ils parlent comme interprétes des livres ſaints & comme témoins de la tradition,

xemple du premier, le péché commis par Adam ? pour exemple du ſecond, la mort, par laquelle on punit un criminel ; & pour exemple du troiſiéme, tous les péchés que nous commettons par ignorance & par concupiſcence : *Tertium verò genus, ubi peccatum ipſum eſt & pœna peccati, poteſt intelligi in eo qui dixit, Quod non volo malum, hoc ago.* S. Auguſtin entend par ces paroles, les péchez d'un homme qui a la concupiſcence, laquelle concupiſcence produit en nous des mouvemens, même malgré nous ; mais qui ne nous fait pécher que lorſqu'étant libres d'y réſiſter, nous n'y réſiſtons pas.

S. Aug. Enarr. in Pſ. 130. n. 7. *Dolores animorum corporum plerumque immittuntur*

c'est lorsqu'ils parlent en maîtres, & qu'ils doivent être écoutés avec docilité & soumission : par consequent, c'est renverser les principes de la foi, que d'oser contredire sur ce point le consentement des saints Peres.

ab Angelis satanæ: sed hoc non possunt, nisi permissi nam & Job sanct. sic probatus est.

3. Ce ne sont pas seulement les Peres, qu'on pourroit peut-être soupçonner de retenir quelque chose de la Philosophie, qui parlent de la sorte ; c'est S. Barnabé dans sa lettre n. 2. & n. 18. ouvrage très-ancien, quoiqu'il ne soit pas entierement certain que ce soit de lui, cité neanmoins comme tel par S. Clement d'Alexandrie & par Origéne ; ouvrage d'ailleurs qui n'est rien moins que Philosophique : c'est S. Ignace *Epist. ad Rom. n.* 7. S. Hermas en plusieurs endroits, sur tout *lib. 2. Mandato 6.* S. Clement de Rome dans sa 1. lettre n. 51. L'Eglise de Smyrne dans sa lettre sur le martyre de S. Polycarpe, n. 3. & n. 17. La lettre de l'Eglise de Lyon & de Vienne, raportée par Eusebe liv. 5. Et un Anonyme qui a combattu les Montanistes, qu'on croît être Asterius Urbanus, dont le fragment est rapporté par Eusebe liv. 15. & 16. Les Actes des Martyrs du Pere Ruinart ; en un mot tous les Peres. Or c'est d'une part la prétention la plus déraisonnable de soutenir que les Peres de tout âge, de tout état, de tout caractere, se sont réunis à puiser cette doctrine dans les livres des Platoniciens, & c'est de l'autre une étrange témérité, d'oser combattre leur sentiment, lorsqu'il est si constant & si unanime.

On peut voir encore la même chose sur le Ps. 104. & dans Lactance liv. 2. c. 14. Instit.

VI.

Si l'on approfondit un peu la pensée de ces saints Docteurs, on voit qu'ils ont poussé très loin cette doctrine. S'ils parlent d'une persécution émue, d'une hérésie formée, de quelque invention pernicieuse, de quelque prévarication, c'est toujours le Démon qu'ils mettent à la tête, qu'ils disent l'avoir excitée, l'avoir suggerée, en être l'auteur.

Ils lui donnent même le nom des vices dont il est l'instigateur : ils l'appellent le Démon de l'orgueil, le Démon de l'envie, &c. ensorte qu'à consulter leur langage commun, & à considerer certains passages, on seroit porté à croire que tous, ou au moins plusieurs d'entre eux, tiennent qu'il ne se commet aucun peché dans le monde, auquel le Démon n'ait part. D'un autre côté neanmoins, on voit des Peres qui marquent en certains endroits, que lorsqu'on repousse le Démon avec fidelité, il se retire de nous pour en temps, & qu'il revient ensuite.

Sur cela on n'a que deux partis à prendre ; l'un est de prétendre, qu'il y a de la varieté dans le sentiment des saints Peres sur ce point particulier ; l'autre est de soutenir, qu'ils ont dit que tous nos pechés venoient du Démon, parce que le Démon excite très-souvent les mouvemens de la concupiscence, & que lors même qu'il ne les excite pas, mais qu'ils sont excités par quelque impression corporelle, le fond même de cette concupiscence qui nous porte au peché, tant l'effet de la malice du Démon, cet esprit impur doit être regardé comme une cause au moins éloignée de tous les pechez actuels.

VII.

Il est certain que c'est par la concupiscence que le Démon a part dans les péchez des hommes ; car il ne forme pas en nous la volonté même de pecher, comme le disent les saints Peres ; il n'agit pas immédiatement sur notre ame, pour lui faire sentir le mouvement de la concupiscence, mais il a part à nos pechez en deux manieres, 1. parce que le fonds même de la concupiscence est une plaie qu'il a faite à tout le genre humain, comme le dit saint Augustin *lib. 1. de Nupt. & Concupisc. cap. 23. p. 293.* 2. Parce que le Démon a le pouvoir d'exciter en nous les traces de la concupiscence, qui sont dans le cerveau,

S. Aug. lib ad Bonif, seu contra duas Epistolas Pelag. c. 3. p. 414.

veau, & par là d'en exciter les mouvemens dans l'ame. C'est par ces deux endroits, c'est-à-dire, parce que le Démon est cause de la concupiscence, & parce qu'il a le pouvoir d'en exciter les mouvemens, que le Démon precipite les hommes dans le peché; qu'il les conduit selon ses desirs; (autant neanmoins que Dieu veut bien le permettre) enfin qu'il est le prince du monde, selon S. Augustin liv. 2. *Op. imperf.* n. 31. pag. 968. *Propter quam (concupiscentiam) rectè dicitur Diabolus princeps mundi esse :* car il n'est pas le prince du monde en ce sens, qu'il domine sur le ciel & sur la terre : *Absit autem ut Diabolum mundi principem ita dictum existimemus, ut eum cœlo & terræ dominari posse credamus*, comme dit le même Pere Tract. 52. in Joan. pag. 642. Mais il est le prince du monde, parce que par le moien de la concupiscence il est le prince des hommes méchans qui composent le monde: *Sic ergo dictum est*, ajoute-t-il, *princeps hujus mundi, id est, princeps malorum omnium qui habitant in mundo.* On trouve la même chose *tract.* 79. pag. 701. *& lib.* 3. *de Trinit. cap.* 7. *&* 8. p. 799.

VIII.

Corollaire.

Il s'ensuit de ceci deux choses très-importantes pour la prémotion.

La premiere, que le Démon n'est point la cause réelle du peché des hommes, mais qu'il en est l'occasion; & que la cause c'est la volonté humaine, qui n'est ni violentée, ni necessitée par le Démon.

La seconde est, que Dieu n'agissant dans l'action du peché de l'homme que comme une cause déterminée par quelque occasion, on ne doit point le regarder comme l'auteur du peché, à cause de la prémotion physique.

Je prouve ces deux verités. La premiere est si nettement expliquée par S. Prosper, qu'on ne peut rien y ajouter. Voici les paroles de ce Pere, en réponse à l'objection qu'on lui avoit faite: Que la Prédestination divine étoit cause des crimes les plus horribles : *Si Diabolo objiceretur, quod talium facinorum ipse auctor, ipse esset incentor, puto quod aliquâ ratione exonerare se hâc posset invidiâ, & talium scelerum patratores de ipsorum voluntate convinceret; quia etsi delectatus est furore peccantum, probaret tamen se non intulisse vim criminum. Quâ ergo insipientia, quare dementia definitur, ad Dei referendum esse consilium, quod nec Diabolo in totum adscribi potest, qui in peccantum flagitiis illecebrarum adjutor, non voluntatum credendus est esse generator?* Voilà la part que le Démon a dans nos pechez : il souleve la concupiscence, mais il n'agit point sur la volonté pour l'empêcher d'y résister, ni pour l'y faire consentir. Comme elle est libre, elle peut désavouer ces mauvais mouvemens, & c'est notre tort & notre injustice de ne pas les repousser & d'y consentir. CHAP. V. Resp. ad object. Vincentianas. XI.

A plus forte raison devons-nous rejetter avec horreur l'injuste blasphême qui feroit Dieu auteur de nos pechez. Encore le Démon, s'il n'en est pas l'auteur même & la cause physique, au moins en est-il l'instigateur. C'est un esprit dépravé, qui se plaît dans l'iniquité, qui nous y excite, & qui en son nom & par une inclination déréglée met en nous tout ce qu'il peut pour nous y porter, & qui feroit encore pis qu'il ne fait, s'il le pouvoit. Mais Dieu n'est ni l'auteur du peché, ni le tentateur; en cela il l'opere comme une cause generale, qui prête à ses creatures un secours, sans lequel elles n'auroient ni action ni vie : il agit comme un interprête qui transmet la parole qui lui est confiée; comme une cause qui est déterminée par certaines occasions, selon les loix qu'elle s'est prescrite. Si le Démon

Sect. V.

mon nous tente, Dieu qui est la cause universelle, prête l'operation necessaire ; cela est commun à tous les systemes : & lorsque le mauvais mouvement de la concupiscence se trouve actuellement dans l'ame, ou seul, ou le plus fort, lorsqu'il n'est point desavoué par un amour contraire qui le surmonte, alors infailliblement nous pechons.

Or tout ce que Dieu ne fait point en son nom, mais comme cause universelle & déterminée, la raison demande qu'il ne lui soit point imputé; il n'y a que les causes particulieres auxquelles il doive l'être. Ainsi le peché ne peut être imputé à Dieu, ni comme à l'être qui l'a formé, ni comme à l'être qui tente & qui excite.

S. Justin in minori Apologiâ

S. Justin, dans une de ses Apologies, rejette sur les Démons la persecution des chrétiens, à la décharge de la divine providence ; voici tout son raisonnement. Il s'étoit proposé l'objection ordinaire des Payens, qui est, que si Dieu étoit le protecteur des chrétiens, il ne les laisseroit pas ainsi dans l'oppression : & il répond : que *Dieu a donné la conduite des hommes & des choses qui sont dans le monde, aux Anges qu'il a établis pour cela* ; que les Anges qui par leur prévarication sont devenus des Démons, *se sont asservi le genre humain*, & qu'ils ont semé parmi les hommes les meurtres, les guerres, les adulteres, les intempérances ; & toute sorte de malice; que ce n'est point par le destin que les hommes font & souffrent ce qui leur arrive; mais que c'est par sa volonté & par son choix qu'un chacun fait le bien, ou qu'il peche ; & que c'est par l'operation du Démon que ceux qui ont fait le bien, ont été persecutez ; que si le Démon a fait persecuter les Philosophes, parce qu'ils avoient suivi quelque portion de la raison, à plus juste titre faut-il persecuter les chrétiens, qui suivent le Verbe éternel & la raison universelle ; mais que J. C. a détruit l'empire du Démon; qu'après la fin du monde le Démon n'aura plus le pouvoir de faire rien de semblable ; & que si la fin du monde n'est point encore arrivée, c'est en faveur des chrétiens que Dieu accorde ce délai, parce que les chrétiens sont cette semence précieuse qui est la cause & la fin de tous les évenemens du monde.

Athénagore dans son Apologie, ou sa Légation pour les chrétiens pag. 28. & 29. traite encore plus au long & plus clairement la même matiere, & montre que le Démon est auteur des desordres qui sont dans le monde, & des pechez que commettent les hommes, en consentant & ne résistant point aux mouvemens de concupiscence qu'il excite en eux.

Lactance dans le second livre de ses Institutions, qui est destiné à traiter de l'origine de l'erreur, a aussi recours au même principe ; & fait descendre les pechez des hommes de l'illusion du Démon. Les chapitres 14. 15. & 16. méritent d'être lûs, quoiqu'ils contiennent certaines opinions sur la chute des Anges, qui se trouvent aussi dans Athénagore, & qui doivent être bannies de la sainte Theologie.

Que si l'on objecte que le Démon ne forme le dessein de nous tenter que par certains actes de sa volonté, & que ces actes dépendent de la prémotion physique, & qu'ainsi Dieu n'est pas moins l'auteur du peché; il faut répondre, que quoiqu'il soit vrai que la prémotion soit nécessaire pour ces actions, il ne s'ensuit pas que Dieu soit l'auteur du peché, comme on l'a montré dans le chapitre précedent ; mais qu'il s'ensuit seulement, que la Providence ne cesse de gouverner les volontés même criminelles, malgré leurs desordres & leurs rebellions ; & c'est dequoi nous traiterons dans la section suivante.

I X.

A ce ministere de séduction & de-

mort que les Démons exercent sur le genre humain, il faut opposer le secours & la protection des saints Anges. C'est une matiere, sur laquelle nos lumieres sont très-bornées, apparemment n'en étoit-il pas ainsi des hommes Apostoliques, qui avoient puisé, non dans Platon, mais en Jesus-Christ même, des connoissances si sublimes sur ce point, qu'elles étoient au dessus de notre portée. S. Ignace Epist. ad Trall. n. 5. *Numquid non possum cælestia vobis scribere? At nè parvulis vobis damnum inferam, metuo; ac mihi ignoscite, nè, ista capere non valentes, strangulemini; etenim ego non propterea quod vinctus sum, & cælestia intelligere possum, & situs (τοποθεσίας) Angelorum & cœtus, constitutionesque Principatuum (συστάσεις τὰς ἀρχοντικὰς) visibiliaque & invisibilia, propter hoc jam & discipulus sum: multa enim nobis desunt, nè à Deo absimus.*

Contentons-nous donc d'en dire peu de choses, afin seulement de ne point laisser cette matiere dans l'oubli.

Athénagore dans son Apologie pour les Chrétiens pag. 11. nous apprend la même chose que ce que nous venons d'entendre de S. Justin. Ce Pere après avoir rendu compte de la foi des Chrétiens sur l'unité de Dieu & sur la Trinité des Personnes, ajoute ce qui suit: *Notre doctrine sur les choses divines n'en demeure pas là. Nous disons de plus qu'il y a une multitude d'Anges & de Ministres, que Dieu, qui a fait le monde, a distribués par son Verbe en differentes classes, & qu'il a établis (διέταξε) sur les élemens, sur les cieux, sur le monde, & sur ce qui est dans le monde, afin d'y conserver l'ordre & l'arrangement.* La maniere dont parle Athénagore semble devoir faire d'autant plus d'impression, qu'il est visible qu'il ne parle point là comme un Philosophe, ni même comme un particulier, mais comme un homme chargé des interêts des Chrétiens, & qui en expose la doctrine. CHAP. V.

En effet ce qu'il avance en cet endroit, on le voit aussi dans d'autres Peres, & en prrticulier dans S. Augustin. *Lib. 8. De Genes. ad litt. Cap. 24. Sublimibus Angelis Deo subdite fruentibus, & Deo beate servientibus, subdita est omnis natura corporea, omnis irrationalis vita, omnis voluntas, vel infirma, vel prava, ut hoc de subditis, vel cum subditis agant, quod naturæ ordo poscit in omnibus, jubente illo cui subjecta sunt omnia.* Mais il ne s'agit point ici du pouvoir que les saints Anges ont reçû sur le monde & sur les creatures corporelles. Sur quoi l'on peut voir la Quest. 110. Art. 1. de S. Thomas dans sa 1. Partie. Il ne s'agit que de leur pouvoir à l'égard de l'homme.

L'Ecriture ne nous permet pas de douter de ce pouvoir, puis qu'elle nous fait connoître dans S. Paul, la superiorité que Dieu a donnée aux Anges sur le monde, & qu'elle nous apprend par le Prophete Daniel, qu'il y a des gens établis pour être les princes des nations; un prince des Perses, un prince des Grecs, un prince du peuple de Dieu. Cap. 1. Epist ad Hebr. Cap. 10. Daniel.

Sans pénétrer trop avant dans les conseils adorables de la Providence, il n'est pas difficile de découvrir un double dessein dans cette superiorité que Dieu a donnée aux saints Anges sur les hommes. Car 1. il est visible que Dieu ne l'a voulu ainsi que pour accorder quelque faveur aux nations mêmes qu'il a paru avoir le plus abandonnées: *Non clausit Deus*, dit saint Augustin sur le Pseaume 88. p. 936. *fontem bonitatis suæ etiam in alienigenas gentes, quas sub Angelis constituerat.* 2. Il paroît que Dieu a mis en œuvre toutes les ressources qu'il a trouvées dans ses créatures, pour essaier de rétablir l'homme tombé; qu'il a envoié ses Serviteurs, ses Pro-

SECT. V.

phetes, ſes Anges mêmes, & que par-là il a voulu nous faire comprendre, combien toute creature étoit impuiſſante pour remedier à nos maux; que le mort ne reſſuſciteroit jamais, tandis qu'on n'envoieroit qu'un ſerviteur pour le faire revivre, & qu'il falloit que le Fils de Dieu vînt lui-même, c'eſt-à dire, la Verité & la Charité éternelle, pour enflammer une volonté inſenſible, & pour éclairer un eſprit enſeveli dans les tenebres.

X.

Sur cela il ſe preſente une difficulté, qui eſt que, ſi les Anges n'ont pu guerir l'homme pecheur, quels ſont donc les bons offices qu'ils ſont venus lui rendre? Pour répondre à cette difficulté, il faut obſerver deux choſes: 1. que les ſaints Anges qui ont une certaine autorité ſur les choſes corporelles, ont auſſi le pouvoir de remuer les traces de notre cerveau, & par ce moien d'exciter certaines impreſſions dans notre ame. Au reſte il ne faut point perdre de vue ce qu'on a prouvé ailleurs, que les creatures ſpirituelles n'agiſſent ſur les corps que comme des cauſes occaſionnelles.

2. Il faut encore obſerver, que le pouvoir que les ſaints Anges ont ſur notre imagination, a certaines bornes, ſelon S. Thomas *Quæſt. 111. Art. 3. Ad. 3.* Ils ne peuvent point former en nous des impreſſions toutes nouvelles, mais ils peuvent réveiller, ils peuvent raſſembler & mettre en œuvre celles qui nous ſont déja venues par les ſens. Ils ne peuvent point, par exemple, faire ſentir à un aveugle né les impreſſions des couleurs; mais ils pourroient les faire ſentir à un homme qui les a déja ſenties, & qui dort, ou qui a les yeux fermés.

Cette doctrine de S. Thomas eſt très-raiſonnable: car ſi les ſaints Anges pouvoient former en nous des impreſſions ſpirituelles, dont il n'y auroit jamais eu de traces dans le cerveau, ou même s'ils pouvoient tranſmettre dans notre ame, en quelque maniere que ce fût, ſoit en agiſſant ſur notre ame ſans l'entremiſe du cerveau, ſoit autrement, toutes les impreſſions qu'ils voudroient, ils nous rendroient auſſi parfaits & auſſi heureux qu'ils le ſont: or il eſt évident par la doctrine de l'Egliſe, que c'eſt un pouvoir que Dieu s'eſt réſervé.

Ces deux verités poſées, voici en quoi conſiſte, ce me ſemble, l'utilité qui eſt revenue aux hommes infideles de l'aſſiſtance des ſaints Anges. Outre les avantages temporels, dont je ne parle point, je ſuis perſuadé que les Anges ont empêché les hommes pecheurs de porter leurs deſordres au point où ils ſe auroient portés. La cupidité va toujours croiſſant, & le Démon, qui par elle exerce ſon empire ſur les hommes, ne cherche qu'à l'aigrir & à l'enflammer; enſorte que ſi Dieu eût abſolument livré les hommes à eux-mêmes, on les auroit vus pouſſer la fureur du crime au deſſus même de celle des Nérons & de certains monſtres d'iniquité fameux dans le genre humain. Peut-être même ſeroit-il arrivé que les hommes s'entr'égorgeant l'un l'autre, euſſent dépeuplé la terre, & traverſé en quelque maniere les deſſeins de la miſericorde de Dieu ſur ſon Egliſe, ſi Dieu n'eût tempéré l'impétuoſité de leur frenéſie.

Quoiqu'il en ſoit, on ne peut douter d'une part, que ce ne ſoit un avantage très-conſiderable pour les hommes, de moderer les effets de leur cupidité, & que de l'autre ce bon office ne ſoit point au deſſus du pouvoir des ſaints Anges. Car 1. S. Auguſtin marque aſſez nettement, qu'ils ont un pouvoir ſur le Démon même, de quelque maniere qu'ils l'exercent; & que par conſéquent ils peuvent l'empêcher de nous attirer dans de ſi horribles deſordres. S. Aug. in Pſal. 103. Serm. 4. p. 1173. Sunt Angeli qui illud ſunt Draconi.

2. Les

ni tibi nocet propositum sui Angeli Cælorum super potestates aëras, &c.

2. Les saints Anges ont un vrai pouvoir sur notre imagination, & par conséquent ils peuvent agir sur les traces de la concupiscence qui excitent en nous des mouvemens qui nous portent au peché.

Ici prenons garde de donner carriere à notre curiosité, & de vouloir pénetrer pourquoi les Anges ne defendent l'homme que jusqu'à un certain point des attaques du démon; il ne faut point vouloir être instruit des choses sur lesquelles nous ne trouvons rien qui nous éclaire : mais reconnoître seulement que les desseins de Dieu sont toujours justes & toujours adorables.

XI.

Après cette explication on conçoit aisément à quel titre quelques uns des Anges sont appellés Princes du peuple Juif; Prince des autres nations. Dieu a opposé un prince dans chaque nation au Démon, qui étoit devenu le prince du monde. Un Ange supérieur étoit établi sur un peuple entier, & les autres Anges avoient des fonctions plus restraintes, & veilloient, comme ils le font encore, à la garde de chaque homme en particulier.

Tout ce ministere tendoit à procurer le bien des hommes, & à preparer les voies au Messie. Comme ces peuples étoient tout-charnels, il n'y avoit rien dans ce gouvernement qui excedât le pouvoir des saints Anges.

Dans la loi nouvelle le pouvoir des Anges n'est point diminué: mais comme l'effet de cette loi, c'est-à-dire, la grace, la rémission des pechés, la charité, la justice, n'est au pouvoir que de J. C. c'est aussi J. C. qui est le Prince & Chef invisible de son Eglise : les Anges en sont les ministres. Car quoique l'ordre de la grace ne soit point soumis au pouvoir des Anges, les saints Docteurs nous apprennent qu'en ce point même ils exercent leur ministere. *Les bonnes pensées*, dit S. Thomas, Q. 111. *doivent être attribuées à un plus haut principe, savoir, à Dieu même, quoiqu'elles nous soient procurées par le ministere des Anges.* CHAP. V.

Epist. ad Hebr.

Quelques saints Peres, comme Hermas *Lib. 2. Mand. 6.* & d'autres encore, paroissent enseigner, qu'il ne forme en nous aucune bonne pensée, ni aucun saint mouvement, auquel nos Anges gardiens ne contribuent; & saint Thomas Q. 114. A. 3. souscrit à ce sentiment. Ce saint Docteur dit que l'homme ne peut meriter que par le secours divin : *Quod homini exhibetur, mediante ministerio Angelorum; & ideo ad omnia bona nostra cooperantur Angeli.*

Mais en quoi consiste ce ministere de l'Ange dans la grace, & quel est l'effet de son operation sur nous, puisqu'il ne peut répandre ni les saintes pensées dans l'esprit, ni la charité dans le cœur?

S. Augustin l'explique d'une maniere admirable sur le Pseaume 118. Sermon 19. p. 1325. *Deus itaque per seipsum, quia lux est, illuminat pias mentes, ut ea quæ divina dicuntur, vel ostenduntur, intelligant : sed si ad hoc ministro utitur Angelo, potest quidem aliquid agere Angelus in mente hominis, ut capiat lucem Dei, & per hanc intelligat : sed ita dicitur intellectum dare homini, & quasi, ut ita dicam intellectuare hominem, quemadmodum quisquam dicitur lucem dare Domui, vel illuminare domum, cui fenestram facit, cùm eam non suâ luce penetret & illustret, sed tantummodo aditum, quo penetretur atque illustretur, aperiat.* Comme les traces de notre cerveau sont, pour ainsi dire, l'entrée qui conduit à notre ame, apparemment que l'Ange remue ces traces, excite des impressions convenables, repousse le Demon, qui exciteroit des mouvemens opposés, suspend ou diminue l'effort de la concupiscence, & que par ce moien il

Sect. V.

prépare notre ame à recevoir la lumiere & l'opération de Dieu.

Après tout, ce seroit une témérité de borner précisément, selon notre imagination, le pouvoir de ces esprits, & de vouloir trop pénétrer dans ces matieres qui sont si profondes & si inconnues.

XII.

On dira peut-être que tout ce ministere des Anges paroît fort inutile. Car Dieu ne pourroit-il pas par lui-même faire toutes ces choses? A-t-il besoin pour cela de l'entremise des Anges? Ne faut-il pas toujours que Dieu opere aussi bien que si les Anges n'agissoient pas, puisque les Anges n'agissent que selon la maniere des causes occasionnelles, qu'ils ne font autre chose en cela, sinon de vouloir que telles choses se fassent? Ne faut-il pas même de plus que Dieu par une prémomotion physique leur inspire une telle volonté & de tels desirs?

Mais si cette objection avoit lieu, ne diroit-on pas de même que le ministere de toutes les causes secondes seroit inutile? Dieu a-t-il besoin du soleil pour nous éclairer; des alimens pour nous nourrir; du mouvement de la langue & de l'agitation de l'air pour nous faire entendre; de l'entremise des hommes pour nous instruire, pour nous corriger, pour nous consoler, pour donner à notre ame une infinité de modifications? Si Dieu ne se servoit des creatures que parce qu'il en a besoin, il ne s'en serviroit jamais: ce n'est point par besoin qu'il s'en sert, lui qui par l'éminence & par la plénitude de son être suffit à tout; & il ne s'en sert que pour accomplir des desseins toujours profonds & toujours admirables.

En créant cette multitude étonnante de creatures pour composer un seul univers, il a voulu réunir ensemble toutes ses parties, si differentes & si éloignées qu'elles pussent être; il a établi entre elles une correspondance, une relation, un accord, en sorte que les unes contribuent à ce qui touche les autres. Et en cela il semble que Dieu ait voulu tracer une image de lui-même; & que comme il est un dans ses attributs & dans son essence, quoiqu'il y ait en lui trois Personnes, le Pere, le Fils, & le saint Esprit; aussi il a voulu que les creatures qui ne peuvent se réunir dans leur être, parce qu'elles ont toutes des êtres & des natures séparées, se réunissent au moins dans leurs opérations, pour composer cet ordre, cet enchaînement, & cette harmonie qui regne si admirablement dans l'univers.

XIII.

Parlons maintenant du Chef de la vie, de celui qui est l'auteur & le consommateur du salut.

Voici une question considerable qui se presente sur ce sujet. Lorsque la grace est donnée à un tel homme, & qu'elle n'est point donnée à l'autre, il est certain que Dieu a voulu d'une volonté efficace, la donner celui-là, & qu'il n'a point voulu d'une volonté efficace, la donner à l'autre. Il est certain aussi que l'humanité de Jesus-Christ a voulu efficacement qu'elle fût donnée à celui-ci, & n'a point voulu par une volonté efficace, qu'elle fût donnée à l'autre.

Mais la question est de savoir si c'est Dieu qui de lui-même s'est déterminé de toute éternité à vouloir efficacement donner sa grace à tel homme, & ne la point donner à l'autre, quoique ces deux hommes soient égaux: ou bien si Dieu ne s'est déterminé à vouloir efficacement donner sa grace à cet homme plutôt qu'à cet autre, que parce que la volonté humaine de Jesus-Christ a voulu efficacement la donner à celui-ci, & qu'elle n'a point fait la même chose à l'égard de l'autre: en un mot si dans le choix & l'élection de l'un & non de l'autre, la volonté de J. C.

ne

Digitized by Google

ne fait que suivre & se conformer aux decrets de Dieu, dans lesquels elle voit que tout est arrêté en particulier; que l'un est choisi à la grace, & que l'autre ne l'y est pas; que l'un est prédestiné à la gloire, & l'autre laissé dans la perdition: ou bien si c'est la volonté de J. C. qui est cause de ce choix, en sorte que la volonté divine ait voulu se conformer à la volonté humaine de J. C.

Si l'on embrasse le second sentiment, il faut, par une suite necessaire, soutenir que Dieu, dans le choix de ses élus & dans la distribution de ses graces, s'est fait une loi de ne vouloir ordinairement faire que ce qu'il plairoit à l'Humanité de J. C. qu'il s'est reposé sur elle du soin de déterminer & de choisir; & que la raison, pour laquelle Dieu, qui veut sauver tous les hommes, ne les sauve pas tous, & ne donne point sa grace à tous, c'est qu'il ne sauve & ne donne sa grace qu'à ceux à qui l'Humanité de J. C. desire efficacement qu'elle soit donnée, & qu'elle ne forme pas de tels desirs pour tous également.

Si l'on dit au contraire, que c'est la volonté de Dieu qui s'est déterminée à distribuer ses graces selon son bon plaisir, & à choisir l'un, & non pas l'autre, sans aucune raison étrangere; mais parce qu'il l'a voulu ainsi; il faut concevoir que la volonté humaine de Jesus-Christ, toujours soumise & toujours obéissante, suit en ce point les decrets de Dieu, & en attend la décision; que dans l'égalité de deux partis qui se presentent à choisir, dans l'élection de Pierre plutôt que de Jean, d'un enfant plutôt que d'un autre enfant, elle ne se détermine à vouloir l'un plutôt que l'autre, que parce qu'elle voit que cela est ainsi déterminé dans les conseils de Dieu; & que cette humanité sainte, semblable à Moïse & à Salomon dans la construction du tabernacle veritable & du temple éternel, ne desire rien, ne veut rien, ne fait rien que suivant l'exemplaire que Dieu lui a montré, & suivant le modele que Dieu même a tracé dans les decrets éternels de sa Providence. Ce dernier parti est constamment l'unique qu'il faille embrasser sur cette matiere: l'autre est opposé aux saintes Ecritures, il combat la doctrine de la Tradition, & défigure toute la Theologie. Ch. V.

XIV.

Car 1. Jesus-Christ n'est venu au monde que pour faire la volonté de Dieu: il ne peut rien faire de lui-même, mais il ne fait que ce qu'il voit faire au Pere; car tout ce que le Pere fait, le Fils le fait aussi comme lui, parce que le Pere aime le Fils, & lui montre tout ce qu'il fait: il ne recherche point sa volonté propre, mais la volonté de son Pere qui l'a envoyé: il s'est rendu obéissant jusqu'à la mort, & la mort de la croix. Ps. 39. & Hebr. 10. Joan. cap. 5.

2. Les saintes Ecritures nous apprennent en particulier, que l'Humanité de Jesus-Christ n'a fait que suivre & se conformer à la volonté de son Pere dans le choix des élus, car bien loin que ce soit Jesus-Christ comme homme qui les ait choisis, & qui ait fait déterminer la volonté de Dieu à les sanctifier, on voit au contraire par tout dans les livres saints, que c'est le Pere qui a choisi les élus du milieu du monde, qu'ils lui appartiennent, qu'il les a donnés à J. C. & qu'après qu'il les lui a donnés J. C. prie son Pere de les conserver, de les délivrer du mal, de les sanctifier, de les réunir en Dieu, de les consommer dans cette union, & de les placer dans la gloire, où J. C. devoit être placé un jour. J. C. même, à l'occasion des enfans de Zébédée, déclare que ce n'est point à lui à disposer des places de son royaume, mais qu'elles sont pour ceux à qui son Pere les a préparées. Ep. ad Philipp. Joan. cap. 17.

XV.

Digitized by Google

SECT. V.

XV.

3. C'eſt une verité qui eſt venue à nous par le canal de la Tradition, & qui a été hautement déclarée dans le tems du Monothélitiſme, que quoiqu'il y ait deux volontés en Jeſus-Chriſt, que l'une & l'autre ſoient libres, l'une & l'autre parfaites en leur genre, neanmoins la volonté humaine eſt toujours ſoumiſe à la volonté divine, qu'elle ne fait que la ſuivre, comme le dit le Pape Agathon dans ſa Lettre approuvée par le VI. Concile general. Car en Jeſus-Chriſt l'homme eſt abſolument ſoumis à la direction intime du Verbe. Il n'eſt point à lui: tout ce qu'il penſe, tout ce qu'il veut, tout ce qu'il opere, eſt conduit par le Verbe, inſpiré par le Verbe; le Verbe préſide à tout, & tient tout ſous ſa main. C'eſt détruire l'union hypoſtatique, que de rompre la communication intime de la volonté du Verbe avec la volonté de l'homme; & c'eſt renverſer l'ordre de cette union, que de prétendre que c'eſt la volonté de l'homme qui dans l'égalité de deux differens partis touchant la conſtruction du temple éternel, détermine la premiere, choiſit, & par ſon choix incline & détermine la volonté du Verbe, à vouloir faire la même choſe. Quelque élevée que l'on conçoive l'Humanité ſainte, il ne faut toutefois rien rabattre de l'idée de la Divinité: tout ce qu'il y a de dignité, de grandeur, & d'empire, c'eſt du côté du Verbe: c'eſt le Verbe qui eſt la Perſonne; c'eſt au Verbe que l'Humanité appartient; c'eſt le Verbe qui ſe l'eſt unie, & qui en ſe l'uniſſant, ſe l'eſt aſſujettie d'une maniere infiniment plus parfaite que notre corps ne l'eſt à notre ame.

Mais que devient cette communication intime, cette ſoumiſſion, cette dépendance de la volonté humaine, ſi le Verbe ne la conduit point par une operation efficace; il n'opere point immédiatement ſur elle; s'il ne fait qu'éclairer l'entendement, afin que la volonté, à la faveur de cette lumiere, forme d'elle-même ſes mouvemens & ſes deſirs pour la conſtruction du temple éternel; ſi par conſéquent l'action du Verbe ſur l'Humanité tombe ſur l'entendement, & que la volonté, plus affranchie, n'ait beſoin d'aucun nouveau ſecours pour déliberer, pour choiſir, lorſque l'entendement lui preſente cette lumiere; ſi dans l'égalité du choix, & lorſque l'entendement ne voit pas plus de raiſon de choiſir Pierre que Paul, elle forme d'elle-même le deſir de ſauver l'un, & ne forme pas celui de ſauver l'autre?

Certainement on ne reconnoît plus dans ce portrait le caractere d'une créature unie hypoſtatiquement au Verbe, d'une creature plus ſoumiſe au Verbe, dans ſes mouvemens & ſes operations, & plus dépendante de lui que le corps de l'homme ne dépend de ſon ame. Car des deſirs ainſi formés par quel endroit ſont-ils ſoumis au Verbe, animés, inſpirés par le Verbe? Le Verbe éclaire l'entendement; plus l'entendement eſt éclairé, plus il voit qu'il y a une égalité parfaite entre Pierre & Paul: avec quelle ombre de vrai-ſemblance pourroit-on donc ſoutenir, que c'eſt une telle lumiere qui détermine la volonté, & qui lui inſpire le deſir de ſauver Pierre, & non pas celui de ſauver Paul? Si donc le Verbe n'opere & ne détermine ſa volonté qu'en éclairant l'entendement, & que la volonté forme d'elle-même ſes deſirs touchant la conſtruction du temple éternel, n'eſt-il pas viſible que de deſirs ne ſont ni inſpirés, ni déterminés par le Verbe? Joignez à ce raiſonnement celui que nous avons apporté dans la ſeconde ſection: ces deux raiſonnemens unis enſemble forment la preuve la plus déciſive & la plus complette.

XVI.

Digitized by Google

XVI.

4. Selon ce syſteme, Dieu, qui veut ſauver tous les hommes, les ſauveroit tous, s'il ne s'étoit fait une loi de ne ſauver que ceux que l'Humanité de Jeſus-Chriſt voudroit ſauver efficacement. Pourquoi donc un tel enfant eſt-il baptiſé, & un autre meurt-il ſans baptême? Pourquoi tant de nations ſont-elles abandonnées au crime & à l'idolatrie? Et pourquoi y en a-t-il ſi peu, ou dans la veritable religion, ou dans la veritable Egliſe? Pourquoi un tel juſte perſevere-t-il dans la juſtice; & pourquoi l'autre n'y perſevere-t-il pas? S. Paul, S. Auguſtin, les Theologiens, les Peres ont recours ſur ces difficultés à la profondeur des jugemens de Dieu: mais ſelon ce ſyſteme, l'on ne voit pas que les jugemens de Dieu aient rien de ſi impénétrable.

Dieu voudroit ſauver tout le monde; il les ſauveroit tous, s'il agiſſoit en ſon nom; mais il eſt plus digne de lui d'agir par l'entremiſe d'une cauſe occaſionnelle, & ſa ſageſſe l'a obligé d'agir ainſi. Il s'eſt donc fait une loi de ne ſauver que ceux qu'il plaira à l'Humanité de J. C. & il ne plaît pas à l'Humanité de J. C. de ſauver toutes ces perſonnes.

Mais quoi donc? Eſt-ce que Jeſus-Chriſt ne veut pas, auſſi-bien que ſon Pere, ſauver tous les hommes? Lui qui eſt établi l'architecte du temple éternel, ne veut-il pas en édifier un à la gloire de ſon Pere, qui ſoit le plus grand & le plus magnifique qui ſe puiſſe? Les pierres de ce temple, c'eſt-à-dire, les hommes, n'ont-ils pas tous beſoin d'être purifiés & polis? Ne ſont-ils pas tous égaux par leur nature & par leur origine? Ne ſont-ils pas tous devenus indignes d'entrer dans la ſtructure de ce ſaint édifice? D'où vient donc un ſi étrange diſcernement? D'où vient que Jeſus-Chriſt, comme homme, choiſit S. Paul, & rejette Judas? S'il avoit choiſi l'un & l'autre, s'il avoit choiſi cette multitude immenſe d'enfans morts ſans baptême, d'adultes morts ſans lumiere, ſans mœurs, ſans religion, le temple éternel ne ſeroit-il pas plus ample, plus riche, plus admirable? Et ce temple ne ſera-t-il pas plus parfait, & Dieu ne ſera-t-il pas plus glorifié, à proportion de ce qu'on y fera entrer un plus grand nombre de ſaints & de juſtes? CHAP. V.

Eſt-ce donc que Jeſus-Chriſt, comme homme, ne pourroit pas les choiſir tous? Mais il n'avoit qu'à le vouloir pour le faire: toute puiſſance lui eſt donnée au ciel & ſur la terre. Si Dieu dans la diſtribution des graces agiſſoit ſans l'entremiſe de J. C. qui eſt la cauſe occaſionnelle, il ſauveroit tous les hommes, ſelon ce ſyſtême, parce qu'il a une volonté ſincere de les ſauver. L'humanité de J. C. a une ſemblable volonté, elle agit ſans l'entremiſe d'aucune cauſe occaſionnelle, elle a tout pouvoir au ciel & en la terre: & cependant il n'eſt que trop vrai que tous les hommes ne ſont pas ſauvez.

XVII.

5. On ne peut rejetter la cauſe du diſcernement entre les élus & les réprouvez, ou que ſur la volonté de Jeſus-Chriſt comme homme, qui ne voudroit pas en ſauver quelques-uns: or, ſelon ce ſyſteme, il ne tient point à cela que tous ne ſoient ſauvez: ou ſur un défaut de connoiſſance, en ſorte que J. C. comme homme, ne ſauve pas certains infideles qu'il voudroit ſauver, qu'il donne des graces peu proportionnées aux déterminations futures, parce qu'il manque d'y faire actuellement attention, & par conſéquent de demander des graces pour ceux-là, ou d'en demander d'aſſez fortes.

Mais ſur quel principe de Theologie, ſur quelle autorité de l'Ecriture ou des Peres peut-on avancer que Jeſus-Chriſt, ſoit vivant ſur la terre, ſoit régnant dans le

Digitized by Google

Sect. V.

le ciel, ne connoit point d'une connoissance actuelle & reflechie, qu'il ne pense pas dans un même moment à tous les hommes de l'univers, à toutes leurs dispositions presentes, à toutes leurs déterminations futures ?

Dira-t-on qu'une telle pensée actuelle lui seroit à charge ? Mais une pensée n'est à charge que lorsqu'elle nous distrait d'une autre pensée. Car quiconque, sans se distraire de la pensée qu'il avoit, pourroit en même-tems en acquérir une nouvelle, & encore une nouvelle ; quiconque pourroit ainsi augmenter son attention actuelle ; quiconque pourroit penser en même temps à tout ce qu'il connoît : bien loin que de telles pensées lui fussent à charge, n'est-il pas visible qu'elles ne serviroient qu'à enrichir son esprit, qu'à l'ennoblir, qu'à lui donner plus de lustre & de perfection ?

Allons plus loin. Peut-il tomber dans l'esprit de qui que ce soit, que J. C. pendant quinze cens ans, n'ait jamais fait attention aux peuples de l'Amérique, de la Chine, des roiaumes au-de-là du Gange, de la Tartarie, des autres terres inconnues, lui qui ne cherche & ne desire qu'à donner à tous les hommes, s'il y pensoit, tout ce qui est necessaire pour les convertir & pour les sauver ?

Quand même on prétendroit que l'ame de Jesus-Christ, n'auroit pas cette attention actuelle, au moins convient-on qu'elle l'a quand elle veut l'avoir. Or pourquoi ne l'a-t-elle pas toujours, elle qui veut former à la gloire du Pere éternel le temple les plus ample qui se puisse ? Pourquoi ne l'a-t-elle pas au moins toutes les fois qu'elle donne quelque grace ? Et pourquoi arrive-t-il qu'il y a tant de graces peu proportionnées aux déterminations futures de tant de justes, & qui par-là demeurent sans effet ? Un Medecin qui pourroit connoître & les évenemens futurs d'une maladie & l'effet des remedes, seroit-il sage de manquer à le faire, de donner ses remedes sans discernement, & de laisser mourir ses malades par une telle négligence ? Certainement on en fremit : mais c'est pourtant ce qu'il faudroit penser de notre Sauveur.

De plus, faut-il sur cela des connoissances si distinctes ? Je veux remuer mon bras, je le remue, sans que je connoisse ni la tissure des nerfs, ni la quantité qu'il faut d'esprits animaux : mon ame est cause occasionnelle des mouvemens de mon bras, comme l'Humanité de Jesus Christ, selon ce systeme, est la cause occasionnelle de la grace. Elle n'a donc qu'à vouloir tout d'un coup sauver tous les hommes qui sont actuellement dans le monde, & ils le seront tous ; comme je n'ai qu'à vouloir remuer en même-temps tout mon corps, & il sera tout entier en mouvement.

Mais d'ailleurs, on ne peut pas douter que l'ame de Jesus-Christ n'ait connu d'une connoissance actuelle & distincte, non seulement la disposition actuelle de S. Pierre & celle de Judas, mais encore leur détermination future dans les évenemens qu'il leur prédisoit : on ne peut pas douter aussi qu'elle ne pense actuellement à tous ceux qui reçoivent, même indignement, la sainte communion. Pourquoi donc Jesus-Christ, comme homme, qui sauveroit tous les hommes & leur donneroit des graces toujours proportionnées, s'il pensoit actuellement à eux & à leurs déterminations futures, ne donne-t-il pas à ce prévaricateur, dont il prédit la perte, une grace qui le convertisse ? Pourquoi ne donne-t'il pas à ce juste, dont il prédit la mauvaise détermination, une grace qui le soutienne & qui le préserve ? Pourquoi en un mot, ne voit-on point la grace de la conversion & de la perseverance répandue sur les Tyriens, sur les Sidoniens, sur les Capharnaïtes, auxquels il

Digitized by Google

il penſe de maniere qu'il parle même de la grace qui étoit aſſez forte pour convertir & déterminer les uns, & qui ne l'étoit pas aſſez pour les autres ?

XVII.

On dira peut-être, que quoique J. C. comme homme, puiſſe penſer actuellement à tout, s'il le veut, il ne doit pourtant pas le vouloir toujours, parce qu'il doit agir en homme, agir comme cauſe occaſionnelle, & non pas en Dieu; & qu'il n'agiroit pas ainſi, s'il agiſſoit comme ſcrutateur des cœurs, & comme penſant actuellement à toutes choſes.

Faut-il donc, afin que Jeſus-Chriſt, comme homme, n'agiſſe pas comme Dieu, qu'il agiſſe à l'aveugle, & qu'il manque à penſer à une infinité de choſes auxquelles il ſeroit neceſſaire qu'il penſât, pour faire le temple éternel tel qu'il le deſire ?

Mais pour diſtinguer l'action de l'homme en Jeſus-Chriſt d'avec l'action de Dieu, ne ſuffiroit-il pas qu'il laiſſât damner, par oubli ſeulement, trois ou quatre perſonnes dans tout le monde, & qu'il donnât cinq ou ſix fois, par mégarde, des graces peu proportionnées ? Quoi, faut-il que le plus grand nombre du genre humain périſſe; tant de millions d'hommes avant J. C. tant de Tartares, de Chinois, d'Indiens, d'Américains; que la multitude des réprouvez ſurpaſſe incomparablement celle des élus, afin qu'il ſoit dit que J. C. comme homme, n'agit pas comme Dieu ?

Et ne le verroit-on pas ſans cela ? Ne ſauroit-on pas que, ſelon le ſyſtême des cauſes occaſionelles, l'ame de J. C. ne fait que vouloir qu'un tel juſte ſoit converti, & que c'eſt Dieu qui phyſiquement opere la converſion, & qu'ainſi l'Humanité de J. C. eſt bien differente de ſa Divité, puiſqu'elle n'a ſur cela que les deſirs en partage, & que toute la puiſſance & la force ſe tient du côté de Dieu ? Tandis que l'Humanité de J. C. agira de cette ſorte, n'agira t elle pas toujours comme cauſe occaſionnelle, de quelque maniere qu'elle agiſſe, même avec les lumieres les plus étendues ? CHAP. V.

D'ailleurs, quand même l'Humanité de J. C. agiroit toujours comme penſant actuellement à tout, comme connoiſſant toutes les déterminations futures des volontés humaines, ne verroit-on pas toujours la difference de l'Humanité d'avec la Divinité ? Ne ſauroit-on pas que l'Humanité n'a rien que ce qu'elle tient de la Divinité; que la Divinité eſt la lumiere par eſſence, & l'Humanité n'a de lumiere que par participation ? Et faut-il que J. C. comme homme, ceſſe d'agir en qualité de ſaint & d'impeccable, de peur qu'on ne confonde l'action de l'Humanité avec celle de la Divinité, & que l'une ne porte trop les caracteres de l'autre.

Enfin on dira peut-être que J. C. ne ſauve pas tous les hommes, parce que l'ordre immuable, qui eſt la regle inviolable de ſes volontés, ne le lui permet pas.

Mais qu'entend-on par l'ordre immuable ? Voudroit-on dire, qu'il eſt abſolument impoſſible que J. C. l'architecte du temple éternel, ſauvât tous les hommes ? Car cela ſeroit impoſſible ſi l'ordre ne le permettoit pas : or une telle penſée pourroit-elle ſe ſoutenir ?

Mais encore, pourquoi l'ordre éternel ne permet-il pas que Jeſus-Chriſt, agiſſant en qualité de cauſe occaſionnelle, ſauve abſolument tous les hommes ? L'ordre immuable ne défend rien ſans une raiſon eſſentielle & invariable : car l'ordre immuable & la raiſon ſouveraine ſont la même choſe. Quelle eſt donc cette raiſon qui empêche de ſauver tous les hommes ? Il faut par neceſſité que cette raiſon ſe tienne, ou du côté de Dieu même, ou du côté de Jeſus-Chriſt; car du côté des hommes rien n'empêchera jamais Dieu de

Digitized by Google

Sect. V. les convertir, quand il le voudra efficacement : il est le maître absolu des cœurs, & il fait vaincre & changer leurs oppositions & leurs résistances.

Or cette raison ne se tient point du côté de Dieu, puisque, selon ce système, si Dieu agissoit sans cause occasionnelle, il sauveroit tous les hommes. Cette raison se tient donc du côté de la cause occasionnelle : c'est par-conséquent qu'il n'est pas possible qu'il arrive que la cause occasionnelle sauve tous les hommes; c'est que la cause occasionnelle cesseroit d'être cause occasionnelle, ou d'agir comme cause occasionnelle, si elle les sauvoit tous? Or on vient de montrer que Jesus-Christ ne cesseroit point d'agir comme cause occasionnelle, quand même il sauveroit tous les hommes : ainsi c'est un prétexte qui se réduit à ce qu'on a déja réfuté, de soutenir que J. C. ne sauve pas tous les hommes, parce que l'ordre ne le permet pas. De quelque côté donc que l'on envisage ce système, on le trouve insoutenable.

XIX.

Voilà un petit extrait de ce qui est traité plus au long dans le 3. volume des Réflexions Philosophiques & Theologiques sur le nouveau système de la Nature & de la grace. Pour voir ces raisons dans toute leur étendue, il faut lire le livre même, aussi bien que ce qu'on y a répondu.

Comme ce n'est point la volonté humaine de Jesus-Christ qui détermine la volonté divine dans l'ordre de la grace, on peut inférer que ce n'étoit point non plus dans l'état de nature & sous la loi Mosaïque, la volonté des Anges qui déterminoit Dieu ordinairement dans ce qu'il a operé dans ces deux états. Les SS. Anges ne faisoient que consulter & suivre en toutes choses les decrets de Dieu, & lorsqu'il y a eu de l'opposition entre eux, comme le Prophete Daniel le marque très-clairement, c'est que, selon les Theologiens, la volonté de Dieu ne leur étoit point encore manifesté. Cette question est traitée dans un livre intitulé *Dissertation sur les miracles de l'ancien Testament*, & dans la Réponse à cette Dissertation, &c.

XX.

Pour finir ce chapitre, il ne reste plus qu'une chose à remarquer; mais elle me paroît importante, & en elle même & dans ses suites. C'est que Dieu voulant rétablir l'homme d'une maniere proportionnée à sa nature & à sa maniere d'agir, a uni le spirituel au corporel, & a attaché les dons de sa grace à certains moiens extérieurs & sensibles. Il s'est fait dans l'ordre de la grace certaines loix, aussi bien que dans l'ordre de la nature : par exemple, il ne donne la foi ordinairement qu'à ceux à qui sa Providence adresse des prédicateurs de l'Evangile. Mais quoique ce soit-là le cours ordinaire, il faut pourtant reconnoître, qu'il y met certaines exceptions, & que comme il fait des miracles dans l'ordre de la nature, il en fait aussi dans l'ordre de la grace. On pourroit même ajouter, en suivant la même comparaison, que, comme il y a certains renversemens dans l'ordre de la nature que Dieu ne fait jamais, qu'il y en a d'autres qu'il ne fait que rarement, & d'autres enfin moins considérables, & qui sont aussi plus fréquens; de même dans l'ordre de la grace il y a certaines choses qui n'arrivent jamais, d'autres très-extraordinaires, & d'autres enfin qui le sont moins.

Mais n'entrons pas plus avant dans cette matiere, sur laquelle il seroit aisé d'apporter des exemples; revenons aux moiens extérieurs. Parmi cette foule de moiens dont il a plu à Dieu de nous environner, il faut en distinguer de deux sortes : il y en a de certains, auxquels la grace est infailliblement attachée, & qui la conferent toujours, à moins qu'on n'y mette obsta-

de-

Digitized by Google

cle ; & il y en a d'autres, auxquels elle est attachée, mais non pas infailliblement.

XXI.

Ce dernier genre de moiens est très-commun, & il y en a un grand nombre de cette sorte.

Dieu, comme on vient de le dire, a voulu attacher la grace de la foi à la prédication de l'Evangile : *Quomodo credent ei quem non audierunt : quomodo audient sine prædicante : ergo fides ex auditu* ; tous ceux neanmoins à qui l'Evangile est prêché, n'embrassent pas la foi : *Sed non omnes obediunt Evangelio : Isaias enim dicit, Domine qui credidit auditui nostro* ? Rom. 10.

S. Augustin *lib. de correp. & gratiâ*, prouve par ce même endroit l'utilité de la correction fraternelle, parce qu'il arrive souvent, que tandis qu'un homme reprend un autre homme, le saint Esprit agit au fond du cœur, & y forme des sentimens de componction, quoique cela n'arrive pas toujours.

Par la même raison il est aisé de comprendre l'utilité des prieres publiques, des prieres faites dans les lieux consacrés au Seigneur, de la Messe de Paroisse, &c. Ce n'est pas qu'un acte d'amour de cinq degrez, ait plus de cinq degrez de merite, lorsqu'il est fait dans l'Eglise, ou qu'il en ait moins, lorsqu'il est fait ailleurs ; il n'appartient qu'au culte Judaïque & charnel de tirer sa valeur & son prix des temps & des lieux, parce qu'il a un prix & une récompense toute charnelle : il n'en est pas ainsi du culte spirituel, il est égal par tout, lorsqu'il est rendu avec une égale ferveur ; mais on ne peut point douter que certains moiens extérieurs, lorsque nous pouvons raisonnablement en user, ne contribuent à redoubler cette ferveur, parce que Dieu a attaché, quoique non infailliblement, certaines graces à la prédication des pasteurs, à l'union des fideles, à certaines pratiques conformes à l'esprit de l'Eglise, & bien differentes de ces pratiques ou inutiles, ou nuisibles, ou superstitieuses, qu'il faut prendre garde d'autoriser à l'abri de cette doctrine.

XXII.

Mais ce que cette doctrine prouve d'une maniere invincible, & qu'elle dévelope avec une grande clarté, c'est l'importance de la vigilance chrétienne, & l'usage des moiens exterieurs du salut. S'il y a certaines graces attachées souvent, quoique non infailliblement, à certaines œuvres extérieures, n'est-il pas visible que pour les obtenir, il faut être attentif à user de ces moiens, à ménager ces heureuses ressources, à profiter des occasions, à ne rien perdre, à ne rien laisser échaper ? Ne voit-on pas aussi combien il est avantageux de procurer ces moiens à ceux qui sont égarés dans les voies de perdition ; combien il est utile d'engager ces personnes à régler leur conduite extérieure, à pratiquer les actions sensibles de la pieté, à fréquenter des gens de bien, en un mot à emploier toutes sortes de moiens. Puisque Dieu a voulu y attacher ses graces, il seroit téméraire & insensé de les négliger, comme il le seroit à un malade de refuser des remedes, qui ne sont point à la verité infaillibles, mais auxquels pourtant sa gérison seroit attachée. Cela me paroît si clair, que je suis surpris comment on peut prétendre que la doctrine de la grace efficace détruit la vigilance chrétienne, puisqu'au contraire il n'y a point de système où elle paroisse dans un plus grand jour.

Car si la grace est purement versatile, comment montrer avec la même clarté la nécessité de cette vigilance ? Un homme qui auroit le pouvoir de se donner la san-

Sect. V. té, en prononçant seulement quelques paroles, comme certains foux le prétendent: s'embarrasseroit-il fort, s'il étoit malade, de chercher & de prendre des remedes amers & douloureux ? Et s'il étoit en santé, prendroit-il le soin gênant & pénible d'user de préservatifs & de se ménager dans l'usage des nourritures ?

Non : quand on porte en soi-même tout ce qu'il faut, soit pour se rétablir, soit pour se perfectionner, on n'est pas fort interressé à prendre la peine de le chercher ailleurs : on peut au contraire se tranquiliser & vivre en paix, parce qu'on sait qu'on trouvera toujours chez soi de quoi suppléer à tout. Tel est l'état d'un homme qu'on supose avoir la grace versatile: avec elle il a tout, & il ne tient qu'à lui de la déterminer : pourquoi donc lui prêcher la necessité de la pénitence, de la vie retirée, des œuvres mortifiantes, du travail ? &c. Pourquoi prêcher l'éloignement des occasions du peché ? Au milieu de ces occasions les plus prochaines, de la vie la plus douce & la plus molle, n'ai-je pas tout ce qu'il me faut pour me convertir ? J'ai autant de grace que j'en ai besoin, & il ne s'agit, pour me déterminer, que d'un vouloir ; il ne s'agit que d'une parole, d'un clin d'œil, d'un mouvement; mouvement qu'il m'est aussi facile de faire que de remuer la main à droit ou à gauche, lorsque je la remue.

Sous l'ombre d'une telle grace ne prendra-t-on pas occasion de differer son salut jusqu'à la mort, de croupir dans des habitudes criminelles, & de demeurer dans l'indolence & dans le plaisir ? Pourvu, dira-t-on, que j'aie un instant de connoissance avant que de mourir, je suis sûr de mon salut. Croiez-vous que je manquerai mon éternité, lorsqu'il ne m'en coutera ni plus de temps, ni plus de peine pour déterminer ma volonté au bien, que pour tourner la main, & pour ouvrir les yeux ! Car tel est le pouvoir que donnent les graces indifferentes & d'un équilibre parfait & sans exception.

XXIII.

A l'égard de l'autre espece des moiens, auxquels la grace est infailliblement attachée, il est sûr qu'ils l'operent toujours en nous, lorsque nous n'y mettons point d'obstacle, & que nous avons les dispositions requises. C'est ce que la foi nous apprend des Sacremens, mais c'est une difficulté comment les Sacremens operent la grace ; achevons par là ce chapitre.

1. Les sacremens sont des signes corporels. On a démontré que le corps ne pouvoit point agir sur l'esprit immediatement, mais seulement en qualité de cause occasionnelle. En effet, comment de l'eau & certaines paroles pourroient-elles produire la grace, c'est-à-dire, la connoissance & l'amour de Dieu ? Pour produire un effet immédiatement & par son activité propre, il faut le contenir. Or conçoit-on que de l'eau, que d'autres signes corporels, que ce qui certainement ne pense point & n'aime point, contienne en lui-même la connoissance & l'amour ? Mais ne poussons point plus avant ; les raisons alléguées par plusieurs Theologiens me paroissent décisives ; les sacremens donc n'agissent que comme des causes occasionnelles.

2. Il y a constamment deux genres de causes occasionnelles ; des causes physiques, & des causes morales. Le choc d'un corps est apellé cause physique de la communication du mouvement ; la vue d'un objet, la cause physique du sentiment de douleur que j'ai dans mon ame : au contraire, la priere d'un pauvre n'est pas la cause physique, mais la cause morale de

ce

ce que je lui donne l'aumône; les sollicitations d'un ami, les menaces d'un scelérat sont la cause morale de ce que je fais, en conséquence de ces sollicitations ou de ces menaces. Toutes ces causes neanmoins agissent comme les causes occasionnelles.

Il y a donc parmi les causes occasionnelles deux especes differentes : les unes sont physiques, & les autres morales: mais quelle est le difference des unes & des autres ? La principale difference est, ce me semble, que les causes occasionnelles physiques produisent l'effet même qui est à produire, ou plutôt que Dieu determiné par ces causes, produit ou fait produire l'effet même immédiatement qui est à produire ; au lieu que les causes occasionnelles morales ne produisent pas l'effet même qui est à produire ; mais elles ne font qu'exciter la volonté à le produire. Ainsi Dieu déterminé par ces causes ne produit pas tout d'un coup l'effet qui est à produire, mais il produit dans la volonté une connoissance de certaines raisons qui excitent la volonté à produire l'effet dont il s'agit. Un exemple éclaircira la question. La necessité d'un pauvre exposée à nos yeux ne détermine point Dieu à nous faire operer tout d'un coup la volonté de donner l'aumône, mais elle le détermine, en consequence des loix qu'il a bien voulu établir, à produire dans notre ame la connoissance de certaines raisons qui nous excitent à donner l'aumône ; en consequence de quoi notre volonté, quand il lui plaît, forme la résolution de donner l'aumône, avec le secours neanmoins de la prémotion.

Ainsi dans les causes morales Dieu n'est point déterminé à produire tout d'un coup l'effet même qui est à produire : au lieu que dans les causes physiques Dieu déterminé par la cause occasionnelle, produit ou fait produire tout d'un coup l'effet même qui est à produire. Par exemple, Dieu déterminé par le mouvement des nerfs qui se fait dans la brûlure, produit tout d'un coup la sensation même de douleur. On peut conclurre de là, que les causes morales ne regardent que les effets produits par des causes intelligentes, au lieu que les causes physiques regardent toutes sortes d'effets, aussi bien dans les esprits que dans les corps. CHAP. V.

3. Suivant cette explication, on ne peut point douter que les sacremens n'operent comme les causes occasionnelles qu'on appelle physiques. Car les sacremens n'operent pas seulement quelque chose qui excite l'ame à se donner la grace habituelle, ou à se l'augmenter ; ils operent leur effet même, ils operent la grace habituelle, ils operent l'augmentation de cette grace (car c'est là le principal effet des sacremens, quoique ce ne soit pas le seul) & les sacremens operent cet effet de la même maniere que le soleil produit la lumiere, que le feu produit dans notre ame la sensation de chaleur.

On sait bien que ces causes n'agissent qu'en la maniere des causes occasionnelles, & que c'est toujours Dieu qui agit immédiatement ; mais, comme on vient de l'expliquer, il y a causes occasionnelles & causes occasionnelles : Dieu agit differemment dans les unes que dans les autres.

Il semble que certains Theologiens n'aient point fait d'attention à cette difference, lorsqu'ils ont mis les sacremens au nombre des causes morales. Leur sentiment, au fond, de la maniere qu'ils l'expliquent, est très-sensé & très-raisonnable, mais leur expression ne paroît pas juste. Ceux qui ont rangé les sacremens parmi les causes physiques, ont parlé bien plus correctement : & quoique d'un

côté

Sect. V. coté leur sentiment ne soit pas si conforme à la raison, en ce qu'ils n'ont point connu le système des causes occasionnelles ? d'un autre côté il est bien plus favorable aux verités enseignées par la foi ; leur langage est celui des saints Peres, & c'est même celui de la plus exacte métaphysique.

Fin du premier Tome.

Digitized by Google

NOTE

Pour le premier chapitre de la ſeconde partie de la deuxiéme Section.

HOmere dans une infinité d'endroits marque l'empire ſouverain que la Divinité éxerce ſur les cœurs, & qu'elle éxerce non pas par des adreſſes & des moiens ſubtils ſeulement, mais par autorité & par puiſſance.

Il faudroit tranſcrire tous ſes poëmes, ſi l'on vouloit marquer tous les paſſages où il rapporte aux Dieux les différens évenemens, les guerres, les victoires, le ſuccès des entrepriſes; évenemens néanmoins qui dépendent preſque toujours des volontés des hommes & de leur conduite. Contentons nous de rapporter certains vers, où ce pouvoir des Dieux ſur le cœur humain ſe trouve particuliérement exprimé. Et comme il s'agit ici de montrer que ces ſortes d'expreſſions ſont le langage de la nature, que les poëtes ont voulu imiter, il eſt néceſſaire d'en rapporter plus que moins. Je commence par l'Odyſſée qui eſt le dernier ouvrage de ce Poëte. Lib. 1. Odyſſ.

Τῷ δ' ἐνὶ θυμῷ
Θῆκε μένος καὶ θάρσος.

Minerve, dit-il, *mit dans le cœur de Télémaque de la force & de la hardieſſe.*

Plus bas dans le même livre, Pénélope voulant empêcher le Muſicien Phémie de chanter le retour des Grecs aprés la priſe de Troye, parceque ce chant renouvelloit ſes douleurs, Télémaque lui parle ainſi.

Μῆτερ ἐμή· τί τ' ἄρ' ἂν φθονέεις ἐρίηρον ἀοιδὸν
Τέρπειν, ὅππη οἱ νόος ὄρνυται ἠὲ νυ τ' ἀοιδοὶ
Αἴτιοι, ἀλλά τοθι Ζεὺς αἴτιος· ὅστε δίδωσιν
Ἀνδράσιν ἀλφηστῆσιν ὅπως ἐθέλησιν ἑκάστῳ.

Mater mea, quid ſanè invides jucundum cantorem ſeſe Oblectare, quocunque illi mens impellitur, non ſanè cantores
In cauſa ſunt, ſed interdùm Jupiter in cauſa eſt, qui Suggerit viris ingenioſis, ita ut velit unicuique.

Quoi de plus libre que la volonté de ce Muſicien, qui chante tout ce qu'il lui plaît! Et toutefois Télémaque regarde Jupiter comme la prémiere cauſe du choix des différens airs que ce Muſicien pourroit chanter, & il croit que c'eſt ce faux Dieu qui lui met dans le cœur la volonté de chanter l'un plutôt que l'autre.

A la fin du même livre:

Ἦτοι ταῦτα Θεῶν ἐν γούνασι κεῖται,
Ὁππότερος ἐν ἀμφιάλῳ Ἰθάκῃ βασιλεύσει Ἀχαιῶν.

Certè hæc Deorum in genibus poſita ſunt,
Quinam circumfluæ Itacæ dominabitur Achivorum.

Et dans le *livre ſecond*,

Ὄφρα κε κεῖνη τῦτον ἔχῃ νόον, ὄν τινά οἱ νῦν
Ἐν στήθεσσι τίθεισι Θεοί.

Donec ille hunc habebit animum, quem quidem nunc illi In pectoribus poſuerunt Dii.

Ce que dit ici Homere eſt aſſez ſemblable à la penſée d'un Lydien nommé Sandanis, qui parlant au Roi Créſus, lui conſeilloit de ne point attaquer Cyrus, en lui diſant qu'il croioit même qu'on devoit remercier les Dieux de *ce qu'ils n'avoient point mis dans le cœur des Perſes le deſſein d'attaquer les Lydiens.* Ἐγὼ μὲν τοῖσι Θεοῖσι ἔχω χάριν, οἳ οὐκ ἐπὶ νόον ποιέονσι Πέρσῃσι στρατεύεσθαι ἐπὶ Λυδούς. Herodote l. 1. c. 71.

L. 3. de l'Odyſſée.

Ἄλλα δέ καὶ Δαίμων ὑποθήσεται.

Alia verò & Deus ſuggeret.

Minerve promet à Télémaque que Dieu lui ſuggérera ce dont il aura beſoin.

Plus bas.

Πάντες δὲ Θεῶν χατέομεν βροτοί.

Omnes verò Diis indigent homines.

Décrivant dans le ſeptiéme livre la magnificence de la cour d'Alcinoüs, il parle des beaux ouvrages que les femmes y faiſoient.

Περὶ γὰρ Ζφισι δῶκεν Ἀθήνη
Ἔργα τ' ἐπίστασθαι περικαλλέα, καὶ φρένας ἐσθλάς.

Supra modum enim illis dedit Pallas,
Operaque ſcire perpulcra, & ingenium bonum.

En parlant au 8. livre du Muſicien Demodocus.

Ὥς ἄρα τοι πρόφρων Θεὸς ἄπασε θέσπιν ἀοιδήν.

Ut certè tibi benignus Deus præbuit divinam cantilenam.

Enſuite.

Ὁ δ' ὁρμηθεὶς Θεοῦ ἤρχετο.

Ille concitatus à Deo cœpit.

Livre 12.

Σὺ δ' ἄκουσον
Ὥς τοι ἐγὼν ἐρέω, μήσει δέ σε καὶ Θεὸς αὐτός.

Digitized by Google

Tu autem audi
Quæ ego tibi dicam ; in memoriam autem reducat tibi etiam Deus ipse.

Ulysse parlant à Minerve, lui dit dans le 13. Livre.

Πάρ' δέ μοι αὐτὴ ζπῆθι, μένος πολυθαρσὲς ἐνεῖσα,
Οἷον ὅτε Τροίης λυκάβᾳ λίπαρ' ἀρήματα.
Αἴχι μοι ὡς μεμανῖα παραστᾶσ', Γλαυκῶπι,
Καὶ κε τριηκοσίοισιν ἐγὼν ἀνδρεσσι μαχοίμην
Σὺν σοι, πότνα θεά, ὅτε μοι πρόφρασσ' ἐπαρήγοις.

Apud me autem ipsa asta, animum peraudacem immittens,
Qualem quando Trojæ solvimus magna mœnia,
Si mihi sic animosa adstes, Minerva,
Et cum trecentis ego viris pugnarem,
Tecum, venerabilis Dea, quando me prompta adjuvares.

Qu'est-ce que le courage, la hardiesse, la bravoure, sinon une volonté ferme & constante, un amour supérieur à la crainte des périls ? C'est ce que les Dieux mettent dans le cœur, selon Homere.

Dans le livre 14. Eumée dit à Ulysse qu'il n'est point permis de mépriser les étrangers qui viennent chercher l'hospice, quand même ils seroient pauvres.

Πρὸς γὰρ Διός εἰσιν ἅπαντες
Ξεῖνοί τε πτωχοί τε.

Ab Jove enim sunt omnes
Hospitesque & pauperes.

Parce que c'est de Jupiter que viennent les étrangers & les pauvres, c'est-à-dire, que c'est la Providence qui les conduit chez nous ; & comment les conduit-elle, sinon en agissant sur leur volonté ?

Plus bas.

Ἦ μέν δὴ θάρσος μοι Ἄρης τ' ἔδοσαν καὶ Ἀθήνη.

Certè enim audaciam mihi Marsque dederunt & Minerva.

Peu après.

Τά μοι Θεὸς ἐν φρεσὶ θῆκεν.

Quæ Deus mihi in animo posuit.

Et ensuite.

Αὐτάρ ἐμοὶ Ζεὺς αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶ τῦτο τόκμα
Πόησε.

At mihi Jupiter ipse ita in mente consilium
Fecit.

On ne peut douter que ces sentimens ne fussent fort communs chez les anciens.

Le Roi d'Ethiopie répondant aux Ambassadeurs de Cambyse qu'il regardoit comme des espions, leur dit : *Que le Roi des Perses rende graces aux Dieux qui n'ont pas tourné l'esprit des Ethiopiens, ou bien qui n'ont pas mis dans le cœur des Ethiopiens le desir de faire des conquêtes & de s'étendre hors de leur pays.* Οὐκ ἐπὶ τῶν τρέπεσι. Herodote l. 3. c. 21.

Dans le même livre Homere représente Ulysse qui souhaite à Eumée la bien-veillance de Jupiter, & Eumée qui lui répond.

Θεὸς δὲ τὸ μὲν δώσει, τὸ δ' ἐάσει
Ὅττι κεν ᾧ θυμῷ ἐθέλῃ, δύναται γὰρ ἅπαντα.

Deus autem hoc quidem dabit, hoc autem finet
Quodcumque animo vult ; potest enim omnia.

Dans le livre 16.

Ὁππότε κεν πολύβυλος ἐνὶ φρεσὶ θήσει Ἀθήνη.

Quando multi concilii in mentibus ponet Minerva.

Un peu après.

Πρὸς δ' ἔτι μοι τόδε μεῖζον ἐνὶ φρεσὶ θῆκε Κρονίων.

Adhuc autem mihi hoc majus in mentibus posuit Saturnius.

Melanthe, qui gardoit les troupeaux d'Ulysse, insulte ce Héros qui s'étoit déguisé en pauvre : & réprimandant Eumée qui conduisoit Ulysse. Livre 17.

Ὡς αἰεὶ τὸν ὅμοιον ἄγει Θεὸς ὡς τὸν ὅμοιον.

Sic semper similem ducit Deus ad similem.

Dans la suite :

Ἐν δὲ Ζεὺς τερπικέραυνος
Φύζαν ἐμοῖς ἑταίροισι κακὴν κακὴν βάλεν.

Jupiter gaudens fulmine
Fugam meis sociis malam injecit.

Un pauvre qui mendioit à Itaque, aiant fait une querelle à Ulysse déguisé en pauvre, Antinoüs assemble les jeunes gens qui étoient avec lui, pour les voir se battre ensemble ; & leur dit, livre 18.

Οἵην τερπωλὴν Θεὸς ἤγαγεν εἰς τόδε δῶμα.

Qualem delectationem Deus duxit in hanc domum.

Voici une sentence de la suite du mêmme livre, qui renferme en abrégé plus que tout ce que nous avons cité jusqu'à présent.

Τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,
Οἷον ἐπ' ἦμαρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

Talis enim mens est terrestrium hominum,
Qualem quotidiè ducit pater virorumque deorumque.

Il est dit dans le même livre, que Minerve met dans l'esprit de Pénélope le dessein de paroître.

Parlant de quelque guerre, c'est à Jupiter qu'on remonte.

Εἰ δ' αὖ καὶ πόλεμόν ποθεν ὀρμήσαιε Κρονίων.

Si autem rursus & bellum alicuibi moveret Saturnius

Digitized by Google

Plus bas.

Θεῶν τὶς ὔμμ' ὀρθόυει.
Deorum aliquis vos concitat.

Il s'agissoit d'une insulte qu'on vouloit faire à Ulysse. L. 19.

Πρὸς δ' ἔτι καὶ τόδε μεῖζον ἐνὶ φρεσὶν ἔμβαλε Δαίμων.
Adhuc autem mihi & hoc magis in mentibus posuit Deus.

Pénélope parlant dans la suite du dessein qu'elle avoit pris de commencer une grande toile, elle dit.

Ἐπέπνευσε φρεσὶ Δαίμων.
Inspiravit mentibus Deus.

La Nourrice d'Ulysse l'aiant reconnu à une cicatrice, & en aiant donné quelque signe, Minerve empêcha que Pénelope ne s'en apperçût.

Τῇ γὰρ Ἀθηναίη νόον ἔτραπεν.
Huic enim Minerva mentem vertit.

Livre 20.

Μνηστῆρσι δὲ Παλλὰς Ἀθήνη
Ἄσβεστον γέλον ὧρσε, παρέπλαγξεν δὲ νόημα.
Procis autem Pallas Minerva
Inextinguibilem risum movit: errare fecit autem mentem.

Velleïus Paterculus dit à peu prés la même chose d'une maniere tout aussi dure: *Quorum Deus fortunam mutare constituit, consilia corrumpit*: Ce sont ses termes *, si je ne me trompe.

S'il vient une pensée à Pénélope de proposer un moien à ceux qui la recherchoient, c'est, selon Homere liv. 21. la Déesse Minerve qui la lui met dans l'esprit.

Ἐπὶ φρεσὶ θῆκε.
In mentibus posuit.

Le Musicien Phémie se jette aux pieds d'Ulysse, pour le prier de ne le point faire mourir, comme les autres, & il lui dit, liv. 22.

Αὐτοδίδακτος δ' εἰμὶ Θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἵμας
Παντοίας ἐνέφυσε.
A me ipso doctus sum, Deus autem mihi in mentibus
Omnes insevit. (cantilenas

Euriclée venant annoncer à Pénélope l'arrivée d'Ulysse: Pénélope répond, liv. 23.

Μαῖα φίλη, μαργήν σε θεοὶ θέσαν, οἵ τε δύνανται
Ἄφρονα ποιῆσαι καὶ ἐπίφρονα πέρ μάλ' ἐόντα.
Καί τε χαλεφρονέοντα σαοφροσύνης ἐπέβησαν.
Nutrix dilecta, insanam te Dii fecerunt, qui possunt
Insipientem facere eum qui vel prudentissimus fuerit,
Et delirum ad prudentiam adduxerunt.

On voit plus bas que c'est Pallas & Vulcain qui instruisent ceux qui savent toutes sortes d'arts.

Quelques lignes après:

Κῆρ ἀτέραμνον ἔθεσαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες.
Cor durum posuerunt olympias domos habitantes.

Et au livre 24.

Ἀθάνατος δέ οἱ Θεὸς τότε μὲν προπάροιθ' Ὀδυσῆος
Φαίνετο θαρσύνων, τοτὲ δὲ μνηστῆρας ὀρινῶν
Θῦνε κατὰ μέγαρα.
Immortalis autem Deus aliquando quidem ante Ulyssem
Apparebat audaciam acuens, aliquando Procos turbans
Currebat in domum.

A la fin:

Ἐμπνευσε μένος μέγα Παλλὰς Ἀθήνη.
Inspiravit robur magnum Pallas Minerva.

On trouve la même chose dans l'Illiade. Il suffit de lire les prémieres lignes pour en être convaincu. Homere met à la tête de tous les événemens qu'il va raconter, cette sentence si connue.

Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή.
Jovis voluntas effecta est.

Il ajoute en parlant du différent qui s'éleva entre Agamemnon & Achilles.

Τίς τ' ἄρ σφῶε Θεῶν ἔριδι ξυνέηκε μάχεσθαι;
Λητοῦς καὶ Διὸς υἱός.
Quisnam ipsos Deorum contentione commisit pugnare?
Latonæ & Jovis filius.

Après tant de passages cités il n'est plus nécessaire d'en apporter de nouveaux.

En voici un néanmoins qui me paroît fort considérable tiré du L. 20. qu'il est bon de ne pas omettre.

Ζεὺς δ' ἀρετὴν ἀνδρεσσιν ὀφέλλει τε μινύθει τε,
Ὅππως κεν ἐθέλησιν· ὁ γὰρ κάρτιστος ἁπάντων.
Jupiter autem virtutem viris augetque minuitque
Prout voluerit: ille enim potentissimus est omnium.

Dans ses Hymnes, ce Poëte demande aussi quelquefois la vertu; mais ce qui est bien remarquable, c'est que l'empire sur les cœurs qu'Homere attribue à Jupiter, il le fonde sur son grand pouvoir, & par conséquent sur la force même & l'efficace de son opération; opération d'ailleurs à laquelle il donne tant d'étendue: car n'oublions pas ces deux grands vases, l'un rempli de biens,

* Les propres termes de Velleius Paterculus sont: *Sed profecto ineluctabilis fatorum vis, cujus cùm fortunam mutare constituit, consilia corrumpit.* Liv. 2. n. 57. Il y a quelque chose de semblable dans la suite du même livre. n. 118.

Et dans l'Antigone de Sophocle,

Τὸ κακὸν δοκεῖν ποτ' ἐσθλὸν
Τῷδ' ἔμμεν', ὅτῳ φρένας
Θεὸς ἄγει πρὸς ἄτην.

Le mal même semble être le bien à celui que Dieu conduit à sa perte.

Digitized by Google

& l'autre de maux, que Jupiter distribue aux hommes selon sa volonté.

Ciceron dans son second livre *De naturâ Deorum*, met dans la bouche d'un Stoïque un discours, qui montre que d'une part ce Philosophe reconnoissoit en Dieu cet empire souverain sur les cœurs, & que de l'autre il alléguoit sur ce point Homere & les autres Poëtes.

Après que dans le nombre 31. il a dit: *Prudentiam quoque & mentem à Diis ad homines perveniſſe; ob eamque cauſam Majorum inſtitutis mens, fides, virtus, concordia conſecrata & publicè dedicata ſunt*, dans le nombre 46. il ajoute: *Multos & noſtra Civitas & Græcia tulit ſingulares viros, quorum neminem niſi juvante Deo talem fuiſſe credendum eſt. Quæ ratio poëtas, maximéque* HOMERUM *impulit, ut principibus heroum, Ulyſſi, Diomedi, Agamemnoni, Achilli certos Deos, diſcriminum & periculorum comites, adjungeret ... Nemo igitur vir magnus ſine aliquo afflatu divino unquam fuit.*

Plutarque dans la vie de Coriolan fait une digreſſion pour examiner les paſſages d'Homere; & voici ce qu'il dit: *Il y en a pluſieurs qui mépriſent ces paſſages d'Homere, comme ſi ſon intention fût d'attribuer au diſcours de la raiſon humaine & à l'élection de l'arbitre d'un chacun, des choſes impoſſibles & des fables, où il n'y a point de vériſimilitude; ce qu'il ne fait pas; ains fait le dépendre de notre franc arbitre les choſes vrai-ſemblables & qui ordinairement adviennent par diſcours de raiſon; car il dit bien ſouvent de telles paroles.*

Je l'ai penſé en mon cœur magnanime,

Et en autre lieu.

L'aiant ouï, Achilles ainſi dire,
Il eut le cœur d'âpre douleur & d'ire
En ſon velu eſtomach tout brûlant,
En entre deux divers vouloirs branlant.

Et derechef en un autre endroit:

Elle ne ſçût mouvoir par ſon langage
Bellerophon, tant fut honnête & ſage.

Mais ces choſes étranges & extraordinaires, où il y a beſoin de quelque inſpiration & inſtigation divine; encore ne fait-il pas que Dieu ôte le franc arbitre à l'homme, ains plûtôt qu'il l'incite, * *non pas qu'il engendre en nous la volonté, mais bien quelque imagination qui tire & pouſſe la volonté. Ainſi ne rend-il pas par cette imagination qu'il offre à la volonté, l'opération non volontaire ni forcée, ains plûtôt donne commencement à la volonté, & lui ajoute l'aſſurance & la bonne eſpérance. Car où il faut dire totalement que les Dieux n'ont part quelconque aux cauſes mouvantes & aux principes des opérations humaines ou confeſſer qu'il n'y a autre moyen, par lequel il puiſſe aider ni coopérer avec eux. Car il eſt bien certain qu'ils ne manient pas nos corps, ni ne remuënt pas nos mains & nos pieds, ainſi que le beſoin le requiert à chaque fois qu'il faut beſongner, ains excitent la partie active de notre ame & notre franc arbitre; ou autre contraire le détournent & le retiennent par quelques imaginations & appréhenſions qu'ils nous inſpirent.* Προαιρετικὸν δ' ἀρχαῖς τισὶ καὶ φαντασίαις καὶ ἐπινοίαις ἐγείροντες.

Quelque conſidérable que ſoit le diſcours de Plutarque, il ſemble qu'il donne à Homere, qui aprés tout étoit un Poëte, un ſyſteme trop ſuivi & trop meſuré. Il explique philoſophiquement la maniere, dont Homere a crû que les Dieux agiſſoient ſur la volonté, au lieu qu'Homere n'a connu ſur cela d'autre voie que la puiſſance de la Divinité même. Il reſtreint l'opération de Dieu à certaines choſes étranges & extraordinaires; ce qui eſt oppoſé à pluſieurs endroits de ce Poëte que nous avons cités. Odyſſ. 18. Antinoüs ne regardoit point la queréle qu'il voioit ſe former entre deux pauvres, comme quelque choſe d'étrange & d'extraordinaire; & cependant il s'écrie que c'eſt Dieu qui lui prépare le divertiſſement de ce ſpectacle. Et pour ne point répéter ce qui a été dit, Homere eſt ſi éloigné de borner l'opération divine à ces choſes étranges & extraordinaires, qu'il aſſure que la diſpoſition intérieure des hommes eſt telle, que le pere des Dieux & des Hom-

* Quoique cette verſion d'Amiot ſoit trés belle & trés exacte, le texte eſt encore plus expreſſif, à cauſe de la force de la langue. Οὐδ' ὁρμὰς ἐνεργαζόμενον, ἀλλὰ φαντασίας ὁρμῶν ἀγωγούς. Αἷς οὐδὲ ποιεῖ τὰν πρᾶξιν ἀκούσιον, ἀλλὰ τῷ ἑκουσίῳ δίδωσιν ἀρχὴν, καὶ τὸ θαρρεῖν, καὶ τὸ ἐλπίζειν προστίθησιν. Ἢ γὰρ ἀπαλλακτέον ὅλως τὰ θεῖα δίνειας καὶ ἀρχῆς τῶν καθ' ἡμᾶς, ἢ &c. Ce qui ſignifie: *Non pas qu'il engendre en nous la volonté, mais bien quelque imagination qui tire & pouſſe la volonté*, &c.

Digitized by Google

Hommes la forme en eux chaque jour. i. Odyss. 8.

On ne peut pas dire non plus qu'Homere ait été absolument dans le même sentiment que les anciens Hérétiques, qui ont admis une fatalité & un destin. Plutarque nous assure que ce Poëte en a été fort éloigné. Il est vrai néanmoins qu'Homere dans le 19. Livre de l'Illiade fait tenir à Agamemnon un discours qui favorise ouvertement cette pensée, en parlant de la dispute qu'il avoit euë avec Achille, & des malheurs qui en étoient suivis. Agamemnon s'en excuse ainsi;

Ἐγὼ δ' οὐκ αἰτίός εἰμι,
Ἀλλὰ Ζεὺς, καὶ Μοῖρα, καὶ ἠεροφοῖτις Ἐρινύς·
Οἵ τέ μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἐμβάλον ἄγριον ἄτην.
Ego autem non in culpa sum
Sed Jupiter, & Fatum, & in tenebris agens Furia,
Qui mihi in mentibus injecerunt sævam noxam.

Toutefois il met dans la bouche de Jupiter des paroles évidemment opposées à ce sentiment, & il met ces paroles à la tête de l'Odyssée.

Ὢ πόποι, οἷον δή νυ Θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται.
Ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δ' καὶ αὐτοὶ
Σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν.
Papæ, ut scilicet Deos Mortales culpant!
Ex nobis enim inquiunt mala esse, qui verò & ipsi
Suis stultitiis præter fatum angores patiantur.

Comme ce dernier passage est directement opposé au premier, il faut dire, ou que ce Poëte a rétracté dans son dernier ouvrage ce qu'il avoit dit dans son prémier sur le destin; ou que le discours qu'il avoit fait tenir à Agamemnon, il ne l'approuvoit pas lui-même; ou plutôt, comme le dit Eustathe dans son commentaire, & comme on le peut conclurre & de ce dernier passage, & de quelques autres, que ce Poëte n'a pas crû que tous les événemens *généralement, & sans distinction*, arrivassent par le destin, mais quelques-uns seulement; en sorte qu'il n'est pas étonnant qu'il attribue au destin certains événemens, & qu'il dise de quelques autres qu'ils sont *outre le destin*. Quoiqu'il en soit, ce n'est pas le système d'Homere que nous cherchons: nous sommes bien persuadés que ni lui, ni les autres Poëtes n'ont point connu la verité pure & sans nuages. Les Peres n'ont pas laissé de se servir des paroles des Poëtes touchant l'existence d'un seul Dieu, & touchant ses perfections, quoiqu'ils aient bien sû les erreurs dont ces Poëtes obscurcissoient certains raions de verité qui échappoient en eux du fond de la nature. Faisons la même chose touchant l'empire souverain que Dieu éxerce sur les cœurs & qu'il éxerce par sa puissance. C'est avec plaisir qu'on voit si clairement les Paiens rendre hommage en tant de manieres à cette grande verité.

Tirons encore des autres Poëtes quelques sentimens, pour joindre à ceux d'Homere, & pour montrer leur conformité en ce point. Rapportons non seulement ceux où la nature semble avoir parlé, mais ceux aussi où la réflexion paroît avoir plus de part.

Orphée le prémier des Poëtes Paiens, soit que les vers qui portent son nom soient de lui, soit qu'ils aient été composés par Cercope, comme le croient les Pythagoriciens, au rapport d'Aristote cité par Ciceron *Lib. 1. de nat. Deor.* ou par Onomacritus, qui vivoit vers la 50. Olympiade, comme le rapporte Tatien; Orphée, dis-je, parle ainsi dans les Hymnes composées pour les sacrifices du Ciel, de la Terre, du Soleil, & des Dieux.

Dans l'Hymne de Jupiter foudroïant.

Ζεῦ πάτερ... τὸ Σὸν κράτος ἴσμεν ἅπαντες·
Ἀλλὰ χάριν λοιβαῖσι δίδυ, φρεσὶν ἄσιμα πάντα,
Ζωὴν τ' ὀλβιόθυμον, ὁμῶ δ' ὑγείαν ἀνάσσαν,
Καὶ βίον εὐθυμοῦσιν ἀεὶ θάλλοντα λογισμοῖς.
Jupiter pater... tuam potestatem scimus omnes,
Sed gratiam libationibus da, mentibus decentia omnia,
Vitamque beatam, simulque sanitatem reginam,
Et vitam lætis semper florentem cogitationibus.

In Hymno Amoris.

Ἀλλὰ, μάκαρ, καθαραῖς γνώμαις μύσταισι Συνέρχου.
Φαύλους τ' ὀκτοπόδας δ' ὁρμὰς ἀπὸ τῶν δ' ἀπέπεμπε.
Sed, Beate, puris sententiis sacra discentes accede,
Pernicioſa verò absurdaque consilia ab illis dimitte.

In Hymno Nemesis.

Ὦ Νέμεσι, κλήζω Σε Θεὰ, βασίλεια μεγίστη,
Παγδερκὴς, ἰσορρώπου βίου θνητῶν πολυφίλων·
Αἶσσα, πολύσεμνε, μόνη χαίρουσα δικαίοις·
Ἀλλάσσουσα λόγων πολυποίκιλον, ἄστατον ἀεί·
Πάντ' ἐσορᾷς, καὶ πάντ' ἐπαχεῖς· πάντα βραβεύεις.
Ἐν Σοὶ δ' εἰσὶ δίκαι θνητῶν, παγυπέρτατε Δαίμων.
Ἔλθε, μάκαιρ', ἀγνὴ, μύσταις ἐπιταρρόθους ἀεί.
Δὸς δ' ἀγαθὴν διάνοιαν ἀεὶ, παύουσα πανεχθεῖς
Γνώμας, ὐχ ὁσίας, παγυπέρφρονας, ἀλλιτροτάτας.
O Nemesi, voco te, regina maxima,

Digitized by Google

Omnia videns, inspiciens vitam hominum diversi ge-
Sempiterna, pervenerandа, sola gaudens justis. (narum,
Mutans sermonem varium, turbulentum semper,
Omnia vides, & omnia audis, & omnia dispensas,
In te sunt judicia hominum, præstantissime Dæmon,
Veni, beata, casta, sacra, discentibus adjutrix semper,
Daque bonam cogitationem habere, solans omninò inimicas
Opiniones, non justas, omnia despicientes, alienissimas

Il attend que ces Divinités lui donnent de bonnes pensées, qu'elles chassent les mauvais conseils, qu'elles remplissent son esprit de sentimens honnêtes, & il l'attend parce qu'il croit d'une part qu'elles disposent de tout, & de l'autre qu'elles en disposent par autorité & par puissance.

Tuam potentiam scimus omnes.

Voici d'autres vers d'Orphée, qui lui sont attribués par les anciens Auteurs, comme par Aristobule le Péripatéticien, au rapport d'Eusebe dans sa Préparation Evangelique L. 13. C. 12. Aristobule vivoit avant Jesus-Christ. Les vers qu'il rapporte d'Orphée paroissent interpolés. Ils sont différens de ceux que cite S. Justin, & même S. Clément d'Alexandrie, mais différens principalement par des additions qui y ont été insérées, ce qui prouve la grande antiquité de ces vers, puis qu'ils étoient déja falsifiés bien du tems avant Jesus-Christ. Les voici sans additions.

Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοις
Πάντες ὁμῶς· Σὺ δ' ἄκουε, Φαεσφόρε ἔκγονε Μήνης,
Μυσαῖ· ἐξερέω γὰρ ἀληθέα· μηδέ σε τὰ πρὶν
Ἐν στήθεσσι φανέντα φίλης αἰῶνος ἀμέρσῃ·
Εἰς ὃ λόγον θεῖον βλέψας, τύτῳ προσέδρευε,
Ἰθύνων καρδίης νοερὸν κύτος· εὖ τ' ἐπίβασα
Ἀτραπιτοῦ, μῦθον δ' ἑσπομένη κόσμοιο ἄναντα.
Εἷς ἔστ' αὐτογενής, ἐξ οὗ ἔκγονα πάντα τέτυκται·
Ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περιγίγνεται. οὐδέ τις αὐτὸν
Εἰσοράᾳ θνητῶν· αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται.
Οὗτος δ' ἐξ ἀγαθοῖσι κακὸν θνητοῖσι δίδωσι,
Καὶ πόλεμον χρυόεντα, καὶ ἄλγεα δακρυόεντα.
Οὐδέ τις ἔσθ' ἕτερος, χωρὶς μεγάλοιο ἄνακτος.
Αὐτὸν δ' οὐκ ὁρόω· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται·
Πᾶσι γὰρ θνητοῖς θνηταὶ κόραι εἰσὶν ἐπ' ὄσσοις,
Ἀσθενέες δ' ἰδέειν Δία τῶν πάντων μεδέοντα.

Loquar quibus fas est, sed fores claudite prophanis
Omnibus simul tu vero audi & luciferâ oriunde Lunâ,
Musæe, narrabo enim vera neque te quæ antea,
In animo tibi visa sunt, charâ vitâ spolient.
Respiciens verò ad divinum hunc sermonem, & diligenter animum adverte, (ascende
Intendens cordis rationale conceptaculum, rectè autem
Viam, & solum aspice mundi regem.
Unus est, per se genitus, ex eo uno omnia nata sunt,
Ipse verò in illis versatur, nec quisquam eum
Intuetur mortalium, ipse autem omnes intuetur,
Hic ex bono malum hominibus dat,
Et bellum horribile & dolores lacrimosos.
Nec quisquam est alius præter magnum Regem,
Ipsum autem non video, circa ipsum enim nubes formata est. (lis,
Omnibus enim mortalibus mortales sunt pupillæ in oculis
Debiles videre Jovem omnium curam gerentem.

Les voilà tels que S. Justin les rapporte en deux endroits.

On trouve de plus dans Aristobule & dans S. Clément d'Alexandrie l. 4. Stromat.

Ἔστι δὲ πάντως
Αὐτὸς ἐπουράνιος, καὶ ἐπὶ χθονὶ πάντα τελευτῷ.
Est autem omnino
Ipse cœlestis & super terram omnia perficit.

Hésiode n'est pas moins attentif que l'est Homère, à rapporter à la Divinité tous les événemens du monde. Contentons-nous pour abréger, de rapporter les prémiers vers d'un de ses Poëmes intitulé, *Opera & Dies.*

Μῦσαι Πιερίηθεν ἀοιδῇσι κλείουσαι,
Δεῦτε, Δι' ἐννέπετε σφέτερον πατέρ' ὑμνείουσαι·
Ὅν τε δι' βροτοὶ ἄνδρες ὁμῶς ἄφατοί τε φατοί τε
Ῥητοί τ' ἀῤῥητοί τε, Διὸς μεγάλοιο ἕκητι.
Ῥεῖα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει·
Ῥεῖα δ' ἀρίζηλον μινύθει, καὶ ἄδηλον ἀέξει.
Ῥεῖα δέ τ' ἰθύνει σκολιὸν, καὶ ἀγήνορα κάρφει·
Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, ὃς ὑπέρτατα δώματα ναίει·
Κλῦθι ἰδὼν αἴσῃ τε δίκῃ δ' ἴθυνε θέμιστας· Tu.
Musæ ex Pieriâ carminibus celebrantes
Agite, Jovem dicite vestrum patrem laudantes, (rique,
Per quem mortales homines sunt pariter obscurique clarique
Nobiles & ignobiles, Jovis magni voluntate.
Facilè enim extollit, facilè etiam clarum deprimit,
Facilè præclarum minuit, & obscurum adauget,
Facilè corrigit incurvum & superbum arefacit
Jupiter altitonans, qui supremas domos incolit,
Audi intuens & auscultans, & pro tua justitia dirige judicia. Tu.

Alcman dans ses vers: il vivoit vers la 27. Olympiade.

Ἔρως μὲ δ' αὖτε, Κύπριδος ἕκατι, γλυκὺς κατείβων
καρδίαν ἱκάνει.

Archilochus vers la 23. Olympiade, dit précisément la même chose *De vituperio Veneris.*

Δύστηνος ἔγκειμαι πόθῳ ἄψυχος, χαλεπῇσι
Θεῶν ὀδύνῃσι ἔκητι πεπαρμένος δι' ὀστέων.

Ils parlent en Poëtes, c'est tout dire: il n'est

pas étonnant qu'ils obscurcissent la vérité par des erreurs.

Le même Auteur, dans son traité de l'instabilité de la félicité humaine.

Τοῖς Θεοῖς τίδια πάντα· πολλάκις μὲν ἐκ κακῶν
Ἄνδρας ὀρθοῖσι μελαίνῃ κειμένους ἐπὶ χθονί.
Πολλάκις δ' ἀνατρέπουσι, καὶ μάλ' εὖ βεβηκότας
Τ'ατίνας κινοῦσ' ἔπειτα πολλὰ γίνεται κακά·
Καὶ βίᾳ χαίζων πλανᾶται, καὶ νόῳ πάρφορος.

Omnia Dis fer accepta, qui sæpe ex rebus adversis
Homines erigunt in atrâ jacentes terrâ.
Sæpe etiam supplantant, & firmiter stantes
Supinos sternunt, deinde multa eveniunt mala,
Et victûs inops oberrat, & mente motus.

Alcée vers la 44. Olympiade. *Lyric.*

Παλλὰς Τριτογένεια ἄναστ', ὀρθῶ
Τήνδε πόλιν τε καὶ πολίτας· ἄτερ
Ἀλγέων τε, καὶ Στάσεων, καὶ θανάτων ἀώρων.

Pallas Tritonia regina guberna
Hanc civitatem & cives sine
Doloribus & seditionibus, mortibusque immaturis.

Remarquez l'empire qu'il lui attribue, non seulement sur la ville, mais sur les hommes de cette ville, & sur ce qui ne dépend que de la volonté des hommes, comme les seditions &c.

Sapho vers la 45 Olympiade.

Ποικιλόθρον' ἀθάνατ' Ἀφρόδιτα,
Παῖ Διός, δολοπλόκε· λίσσομαί σε·
Μή μ' ἄσαισι, μηδ' ἀνίαισι δάμνα
Πότνια θυμόν.

Sedibus gaudens variis dolisque,
O Jovis proles Cipri sempiterna,
Confici ne me patiaris, oro,
Diva, dolore.

Elle attribue à cette fausse Divinité le droit de dominer sur les esprits.

Pythagore, *Aurea Carmina.*

Ἀλλ' ἔρχευ ἐπ' ἔργοι,
Θεοῖσιν ἐπευξάμενος τελέσαι·

Cæterùm ad opus accede,
Deos, ut id perficiant, precatus.

Solon vers la 55. Olympiade, dans ses Elégies; en parlant des différents arts & conditions des hommes, il les regarde comme des dons des Dieux.

Théognis de Mégare vers la 59. Olympiade dans ses Sentences.

Φῦσαι καὶ θρέψαι ῥᾴον βροτὸν, ἢ φρένας ἐσθλὰς
Ἐνδέμεν. Οὐδείς πω ἐς τοῦτό γ' ἐπεφράσατο,
Ὅστις σώφρον' ἔθηκε τὸν ἄφρονα, καὶ κακὸν ἐσθλόν.
Εἰ δ' Ἀσκληπιάδαις τοῦτο ἔδωκε Θεὸς,
Ἰᾶσθαι κακότητα καὶ ἀτηρὰς φρένας ἀνδρῶν,
Πολλοὺς ἂν μισθοὺς καὶ μεγάλους ἔφερον·
Εἰ δ' ἦν ποιητὸν τε καὶ ἔνθετον ἀνδρὶ νόημα,
Οὔ ποτ' ἂν ἐξ ἀγαθοῦ πατρὸς ἔγεντο κακὸς υἱὸς
Πειθόμενος μύθοισι σαόφροσι, ἀλλὰ διδάσκαν,
Οἷ ποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἀνδρ' ἀγαθόν.
Τῷ γ' ἐθέλοντι ποιεῖν Θεὸς περὶ πάντα τέτυκται,
Συντυχίην ἀγαθὴν, ἔκλυσιν ἀφροσύνης.
Αὐτὰρ Ἀπόλλων
Ἀρθρώσαι γλῶσσαν καὶ νόον ἡμέτερον.
Αὐτὸς γ' Στρατὸν ὑβριστὴν Μήδων ἀπέρυκε
Τῆς γ' πόλεως.

Procreare & educare facilius hominem, quàm mentem
Inserere. Nemo adhuc hoc perpendit, (bonam
Quisquis sapientem fecit insipientem, & malum
Si verò Æsculapidis hoc dedisset Deus
Sanare malitiam & perversas mentes virorum,
Multas mercedes & magnas tulissent.
Si vero procreari posset & inseri in homine mens,
Numquam ex bono patre esset filius malus,
Obediens sermonibus prudentibus. Verùm docens
Numquam faciès eum qui malus est, virum bonum.
Bene facienti Deus omnia circumponit
Successum bonum & liberationem à stultitia.
Sed Apollo
Concinnet linguam & mentem nostram.
Ipse etiam exercitum injuriosum Medorum abarce
Ab hâc civitate.

Sophocles vers la 71. Olympiade, dans son Ajax.

Ξὺν τῷ Θεῷ πᾶς καὶ γελᾷ κἀδύρεται.

Omnes, Deo volente, vel rident vel lugent.

Dans la suite il rapporte que Calchas étant consulté touchant la fureur où étoit tombé Ajax, répond.

Ἐλᾷ γὰρ αὐτὸν τῇδε θ' ἡμέρᾳ μόνῃ
Διὰς Ἀθάνας μῆνις.

C'est la colere de la Déesse Minerve qui l'agite en ce jour.

Et la cause de la colere de Minerve, c'étoit les sentimens orgueilleux de ce Héros.

Ἔπειτα μὴ κατ' ἄτραπον φορεῖ.
Κεῖνος δ' ἀπ' εἴκων εὐδὺς ἐξορμώμενος,
Ἄνυσ καλῶς λέγοντος εὐρέθη πατρός.
Ὃ μὲν γὰρ αὐτὸν ἐπέπεισ' Τέκνον, δορὶ
Βάλλε κρατεῖν μὲν, σὺν Θεῷ δ' ἀεὶ κρατεῖν·
Ὁ δ' ὑψικόμπως κἀφρόντως ἠμείψατο·
Πάτερ, Θεοῖς μὲν καὶ ὁ μηδὲν ὢν ὁμῶς
Κράτος κατακτήσαιτ', ἐγὼ δ' καὶ δίχα.
Κεἰναν, πέποιθα τοῦτ' ἐπισπάσειν κλέος.

C'est qu'il n'a pas des sentimens tels qu'il convient à un

Digitized by Google

homme d'avoir. Car lorsqu'il quitta sa maison (pour venir à la guerre de Troie (il répondit, comme un insensé, aux sages avertissemens de son pere. Mon fils, lui disoit-il, pensez à vaincre par les armes, mais que ce soit toujours avec le secours de Dieu, que vous pensiez à vaincre. A quoi il répondit en fou & en fanfaron. Par le secours des Dieux, dit-il, même un homme de néant auroit assez de force pour remporter la victoire. Pour moi, je suis persuadé que je remporterai cette gloire, même sans leur secours.

Teucer considérant qu'Ajax s'étoit donné la mort avec le glaive qu'Hector lui avoit donné, comme Hector lui-même avoit été achevé d'être mis à mort avec ce qu'il avoit reçû d'Ajax, fait cette réflexion.

Ἐγὼ μὲν ὅτι καὶ ταῦτα καὶ πρὸ τούτου ἀεὶ
Φάσκοιμ' ἂν ἀνθρώποισι μηχανᾶν Θεούς.
Ὅστις δ' μὴ τάδ' ἐστὶν ἐν γνώμῃ φίλα,
Κεῖνός τ' ἐκεῖνο ζτεργέτω· κἀγὼ τάδε.

Pour moi je soutiens que les Dieux machinent ces choses, comme ils operent & disposent toujours toutes choses dans les hommes. S'il y a quelqu'un à qui cette pensée ne plaise pas, qu'il garde son sentiment, & moi le mien.

Après cela, il seroit inutile d'apporter beaucoup d'autres semblables sentimens qui se trouvent dans ce Poëte, aussi bien que dans Euripides, vers la 76. Olympiade. Ce dernier dans son Electre fait dire à un de ses personnages qui annonce la mort d'Egyste tué par Oreste pour venger la mort d'Agamemnon, qu'il en faut rendre des actions de graces aux Dieux.

Ἀλλὰ θεοῖσιν εὔχεσθαι χρεών.
Sed Deos precari, gratiamque Diis agere oportet.

Ensuite Oreste lui-même.

Θεοὺς μὲν οὖν πρῶτον, Ἠλέκτρα, τύχης
Ἀρχηγέτας τῆς δ'· εἶτα κἀμὲ ἐπαίνεσον
Τὸν τῶν θεῶν τε, τῆς τύχης θ' ὑπηρέτην.
Deos quidem existima primum, Electra, felicitatis
Auctores hujus. Deinde & me lauda
Et Deorum, & Fortunæ ministrum.

Aussi ce Poëte, dit-il ailleurs.

Οὐκ ἔστιν οὐδὲν χωρὶς ἀνθρώποις Θεοῦ.
Nihil hominibus absque Deo est.

Æschyles, vers la 72. Olympiade.

Μηδ' ἂν ὁ πάντα νέμων Θεῖτ' ἐμᾶ γνώμα κράτος
Ἀντίπαλον Ζεύς.
Minimè omnia administrans indat animo meo vim
Rebellem Jupiter.

Ménandre dans un fragment rapporté par un ancien Auteur.

Ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται
Εὐθὺς γενομένῳ, μυσταγωγὸς τοῦ βίου
Ἀγαθός· κακὸν γὰρ δαίμονα νομιστέον
Εἶναι, βίου βλάπτοντα χρηστόν.

Adest viro cuilibet Dæmon bonus,
Ut primùm quisque nascitur, vitæ sacer
Præses regendæ: quippe dæmonem malum
Esse haud fatebor, qui boni lædat viri
Vitam.

Il n'est pas extraordinaire de trouver parmi les Poëtes le mot de δαίμων, pris pour la Divinité. Ce qui suit fait voir que c'est ainsi que le prend Ménandre. Comme il est encore visible par un autre fragment rapporté par un autre Auteur, dans lequel ce Poëte dit, qu'il n'y a que Dieu seul qui ait soin de nous.

Pindare vers la 76. Olympiade, Ode 9. *in Olimpiis.*

Ἀγαθοὶ δὲ
Καὶ σοφοὶ κατὰ δαίμονα ἄνδρες --- Ἐγένοντο.

Τὸ μὲν φυᾷ κράτιστον ἅπαν·
Πολλοὶ δὲ διδακταῖς
Ἀνθρώπων ἀρεταῖς κλέος
Ὦρσαν ἐλέσθαι.
Ἄνευ δὲ θεοῦ, σεσιγα-
μένον γ', ὐ σκαιότερον χρῆμ'
Ἕκαστον.

Boni viri
Et sapientes per divinam sortem existunt.

Quod autem à natura est, optimum omne est,
Multi verò hominum, acquisitis
Disciplinâ virtutibus ad laudem
Prodierunt assequendam.
Sine Deo autem, quamvis
Admirationem in silentio moveat,
Non deterior res est quælibet.

Ode 10.

Θήξας δέ κε φῶτ' ἀρετᾷ ποτὶ
Πελώριον ὥρμασε κλέος, ἀ-
νὴρ, Θεοῦ σὺν παλάμᾳ.

Acuens autem virum virtuti
Vir, ad ingens evexit decus
Dei cum auxilio.

Ode 11.

Ἐκ Θεοῦ δ' ἀνὴρ σοφαῖς ἀνθεῖ ἐσαεὶ πραπίδεσσιν.
Cæterùm ex Deo homines prudentibus florent in perpetuum mentibus.

Ode 10. *in Pithiis.*

Digitized by Google

Γλυκὺ δ' ἀνθρώπων τέλος, ἀρχά τε Δαίμονος ὀρνύντος αὔξεται.

Jucundus autem
Hominibus exitus, principiumque
Deo impellente crescit.

Cet admirable Auteur est plein de semblables pensées.

Je remarque que plus les auteurs ont visé au grand & au sublime, plus on trouve dans leur stile de semblables pensées. Ciceron, par éxemple, dans cette admirable oraison qu'il fait en faveur de Milon, où il emploie les tours les plus vifs & les plus forts, ne trouve rien de plus convenable à son sujet, que de se laisser aller à une espece d'enthousiasme, pour attribuer à la Providence même l'histoire tragique de Clodius: *Sed hujus beneficii gratiam, Judices, fortuna populi Ro. & vestra felicitas, & Dii immortales sibi deberi putant. Nec vero quisquam aliter arbitari potest, nisi qui nullam vim esse ducit numenve divinum; quem neque imperii vestri magnitudo, neque sol ille, nec cœli, signorumque motus, nec vicissitudines rerum, atque ordines movent, neque, id quod maximum est, majorum nostrorum sapientia; qui sacra, qui ceremonias, qui auspicia & ipsi sanctissimè coluerunt, & nobis, suis posteris, prodiderunt. Est, est profecto illa vis; neque in his corporibus, atque in hac imbecillitate nostra inest quiddam, quod vigeat, & sentiat, & non inest in hoc tanto naturæ, tam præclaro motu. Nisi fortè idcirco esse non putant, quia non apparet, nec cernitur. Proinde quasi nostram ipsam mentem, quâ sapimus, quâ providemus, quâ hæc ipsa agimus, ac dicimus, videre, aut planè qualis, aut ubi sit, sentire possimus. Ea vis, ea igitur ipsa, quæ sæpe incredibileis huic urbi felicitates, atque opes attulit; quæ illam perniciem exstinxit, ac sustulit; cui primùm mentem injecit, ut vi irritare, ferroque lacessere fortissimum virum auderet, vinceretur que ab eo, quem si vicisset, habiturus esset impunitatem, & licentiam sempiternam. Non est humano consilio, ne mediocri quidem, Judices, Deorum immortalium curâ, res illa perfecta. Religiones me hercule ipsæ araque, cùm illam belluam ardere viderunt, commosse se videntur, & jus in illo suum retinuisse, &c.*

Simonides (il vivoit vers la 88. Olympiade,) rapporté par Platon dans son Protagoras.

Ὅτι γενέσθαι μὲν ἄνδρα ἀγαθὸν, χαλεπὸν
Ἀληθέως· οἷόν τε μὲν τοι ἐπί γε χρόνον τινά.
Γενόμενον δὲ διαμένειν ἐν ταύτῃ τῇ ἕξει, καὶ
Εἶναι ἄνδρα ἀγαθὸν, ὡς σὺ λέγεις, ὦ Πίττακε,
Ἀδύνατον, καὶ οὐκ ἀνθρώπειον· ἀλλὰ Θεὸς ἂν
Μόνος τοῦτο ἔχοι τὸ γέρας.
Quòd effici virum bonum, difficile verè est.
Potest autem id fieri ad tempus aliquod.
Factum verò bonum eo in habitu perseverare
Et esse virum bonum, ut tu quidem, Pittace,
Contendis impossibile est, neque humanum:
Sed solus Deus hoc munus habet.

Dans un fragment rapporté par S. Théophile d'Antioche liv. 2.

Οὔτις ἄνευ Θεῶν ἀρετὰν λάβεν,
Οὐ πόλις, οὐ βροτὸς, οὐ Θεὸς ὁ πάμμητις.
Nemo absque Diis virtutem accepit,
Non urbs, non homo, non prudens Deus.

Menalippides.

Κλῦθί μου, ὦ πάτερ, θαῦμα βροτῶν,
Τᾶς ἀειζώου ψυχᾶς μεδέων.
Audi me, pater, miraculium mortalum,
In semper vivam animam imperium obtinens.

Cleanthes Pisadæus, dans des vers rapportés par S. Clément d'Aléxandrie, où il fait une fort belle description de Dieu, témoigne bien que c'est de Dieu qu'il faut attendre le bien, puisqu'il dit que Dieu est le bien même, & le bien qui se communique ἀεὶ συμφέρον & qui a soin de tout ἐπιμελές.

Théocrite vers la 113. Olimpiade, dans ses Idylles: Idylle 17. à la louange de Ptolomée, finit en l'avertissant de demander la vertu à Jupiter.

Ἀρετήν γε μὲν ἐκ Διὸς αἴτευ.
Virtutem autem à Jove postula.

Sotades dans un fragment.

Es auro splendidus? Fortuna te in istum extulit gradum.
Es dives? Id iniqua est potentia temporis. Es insolens?
Id insipientiæ est fremitus.

Ἂν δὲ σωφρονῆς, τοῦτο Θεῶν ὑπάρχει.
At sapiens es? Hoc Deorum donum est.

Ion rapporté par Plutarque dans le livre de la Consolation, parle de l'une de ces deux Inscriptions de Delphes: *Nosce te ipsum*, &: *Ne quid nimis*. Et il dit de la prémiere.

Τὸ γνῶθι σαυτὸν, τοῦτ' ἔπος μὲν οὐ μέγα,
Ἔργῳ δ' ὅσον, Ζεὺς μόνος ἐπίσταται Θεῶν.

Digitized by Google

Brevis est, te ipsum fac noris, sententia.
Præstare solus rem sed novit Jupiter.

Epicharme Poëte comique fort ancien dans un fragment tiré de sa République, & rapporté par S. Clément d'Alexandrie.

Εἴ ἔστιν ἀνθρώπῳ λογισμός, ἔστι καὶ θεῖος λόγος.
Ὁ λόγος ἀνθρώπῳ πέφυκεν περὶ βίον καὶ τὰς τροφάς.
Ὁ δέ γε τὰς τέχνας ἅπασι συνάπτεται θεῖος λόγος,
Ἐκδιδάσκων αὐτὸς αἵτινες ὅτι ποιεῖν δεῖ συμφέρον.
Οὐ γὰρ ἀνθρωπος τέχναν εὗρ· ὁ δὲ Θεὸς ταύτην φέρει.
Ὁ δέ γε τ' ἀνθρώπου λόγος πέφυκε ἀπὸ τοῦ θείου λόγου.
Si est homini ratiocinatio, est & ratio divina.
Ratio homines dirigit ad vitam & victum. (das,
At divina ratio cooperatur omnibus ad artes inveniendas,
Docens ipsos quid facto opus sit. (Deus,
Non enim homo artem invenit. Hanc autem producit
Namque ratio hominis eorum habet à ratione divina.

Proclus Lycius, Poëte plus récent & depuis la naissance de Jesus-Christ: *Hymno in Venerem*,

Οἰχ ὁσίαν παύσασα πόθων κρυόεσσαν ἐρωὴν

Il prie cette fausse Divinité d'appaiser les mouvemens cruels des desirs qui ne sont pas réglés.

Ψυχὴν δ' ἄψ ἀνάειρον ἀπ' αἰσχέος ἐς πολὺ κάλλος
Γηγενέος προφυγοῦσαν ὀλοίτατον ἔστορ ἐρωτος.
Animam verò statim eleva à turpitudine in magnam pulchritudinem,
Terrigeni effugientem pernicioſum æstum impetûs.

Aratus (vers la 126. Olympiade,) dans ses Phénomenes, dans la passage même cité par S. Paul, Actes 17.

Ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα, τὸν οὐδέποτ' ἄνδρες ἐῶμεν
Ἄρρητον· μεσταὶ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυιαὶ,
Πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραὶ, μεστὴ δὲ θάλασσα
Καὶ λιμένες. Πάντη δὲ Διὸς κεχρήμεθα πάντες.
Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν· ὁ δ' ἤπιος ἀνθρώποισι
Δεξιὰ σημαίνει, λαοὺς δ' ἐπὶ ἔργον ἐγείρει,
Μιμνήσκων βιότοιο, λέγει δ' ὅτε βῶλος ἀρίστη
Βουσί τε καὶ μακέλῃσι.
A Jove principium, quem numquam mittimus ipsi
Infatum: plena verò Jovis omnia quidem compita:
Omnes verò hominum cœtus. Plenum verò mare
Et portus Ubique autem Jove indigemus omnes.
Hujus etenim genus sumus. Hic verò benevolus hominibus
Commoda significat, populos autem ad opus excitat,
Commonens victûs: præ dicat item quandò gleba optima
Bobusque & ligonibus.

Thryphiodore, dans la prise de Troye: Priame dit.

Ἐλεύθερον ἦμαρ ἀνῆψεν
Ἡμῖν Ζεὺς Κρονίδης, ἀπέδωσε δὲ νῆας Ἀχαιῶν.

Αἵματος ἀκρήτοιο μέθης ἐπίκωμος Ἐνυὼ,
Σὺν δ' Ἔριδι φρενόμηνις ἀναστήσασα κάρηνον,
Ἀργείους ὁρόθυνεν.
Liberum diem exhibuit.
Nobis Jupiter Saturni, & dissipavit naves Græcorum.

Sanguinis immensi ebrietatem sitiens Bellona,
Simul etiam Contentio excitans caput ad cœlum usque se protendens,
Græcos impellebat.

Callimachus vers la 127. Olympiade, dans une Hymne à Jupiter.

Ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες· ἐπὶ Διὸς ἤδη ἀνάκτων
Θειότερον τῷ καὶ σφι τεὴν ὑπέρβαλε λῶξιν
Δῶκας δὲ πτολίεθρα φυλασσέμεν, ἔζεο δ' αὐτὸς
Ἄκρης ἐν πολίεσσιν ἐπόψιος, ὄφρα τε δίκην
Ἀσκῇ ὑπὸ σκολιῆς, ὄφρ' ἔμπαλιν ἰθύνῃσιν
Εἰ δέ ῥ' ὑπφείπῃ ἔβαλες σφίσιν, ἐν δ' ἄλις ἦλθε
Πᾶσι μέν, ἀ μάλα δ' ἦον. Ἐοικέ δὲ τυχεῖν ἀρᾶσθαι
Ἡμετέρῳ μεθέοντι περὶ πρὸ χάρ οὐρὸν βάλεσθαι.
Ἐγκύρσιος καῖος γε τελεῖ τὰ κεν ἦμαρ ἕηται·
Ἐσπέριος τὰ μάλιστα, τὰ μείονα δ' εἶτε ῥεῖῃ,
Οἱ δὲ τὰ μὲν πλείωνι, τὰ δ' ἔλασσον ἐνί, τῶν δ' ἄπο πάμπαν
Αὐτὸς ἄνω σκάλλας, ἐκέλασσας δὲ μενοινήν.
Χαῖρε μέγα Κρονίδη κεκυρτότατε, Δῶτορ ἑάων,
Δῶτορ ἀπημοσύνης. Τεὰ δ' ἔργματα πᾶς κεν ἀείδῃ;
Οὔ χεστὸν, οὐδ' ὅταν τις κεν Διὸς ἔργματα εἴσῃ;
Χαῖρε πάτερ, χαῖρ' αὖθι· δίδου δ' ἀρετήν τ' ἄφενός τε.
Οὔτ' ἀρετῆς ἄτερ ὄλβος ἐπίσταται ἀνδρας ἀέξειν,
Οὔτ' ἀρετὴ ἀφένοιο. Δίδου δ' ἀρετήν τε καὶ ὄλβον.

Arex Jove sunt reges: quoniam Jove nihil regum
Divinius est, ideòque tuum illis decrevisti ordinem,
Dedistique ut urbes custodiant, tuque ipso præsides
Celsis in civitatibus, inspectorem tam eorum qui legibus
Populum subiniquis, quàm eorum qui contrà gubernant.
Adjecisti quoque opulentiam ipsis, & quos satis est fortunarum.
Et hoc omnibus quidem, sed non ex æquo tamen. Par est hoc colligere
Ex nostro rege. Nam is latè circùm opulentiâ progressus est.
Vesperi ille perficit, de quibus manè cogitaverit:
Et vesperi quidem ardua, parva autem quàm primùm cogitaverit.
Alii verò parva uno anno, magna non uno perficiunt, ab aliis verò
Prorsus tu ipse effectionem amovisti, & consilia eorum perfregisti.
Salve plurimùm, ô Saturnie maxime, dator bonitatum,
Dator incolumitatis, tua verò opera quis celebret?

Digitized by Google

Non fuit, necesse: quis Jovis opera celebret?
Salve, Pater, iterum atque iterum, da nobis & virtutem & opes.
Neque sine virtute opulentia potest homines beare,
Neque sine opulentia virtus. Da ergo & virtutem & opes.

Apollone de Rhode, dans la 137. Olympiade, dans son 4. livre des Argonautes.

Τῇ δ' ἀλεγεινότατον κραδίῃ φόβον ἔμβαλε Ἥρη.
Illi verò gravissimum in cor pavorem misit Juno.

Quoique les vers des Sibylles soient supposés, on ne peut pas douter qu'il n'y en ait de très anciens, & long-temps avant la naissance de Jesus-Christ. En voici qui sont cités dans le second siecle par Théophile d'Antioche, *lib. 2. ad Autol.* où, en parlant de Dieu, il est dit.

Τοῖς δὲ κακοῖς ἀδίκοις τε χόλον καὶ θυμὸν ἐγείρων,
Καὶ πόλεμον, καὶ λοιμὸν, ἵδ' ἄλγεα δακρυόεντα.
At malis injustisque bilem & animum suscitans,
Et bellum, & pestem, & dolores lugubres.

Dieu n'est point cause des péchés; mais, comme nous l'expliquerons ailleurs, il se sert de la malice des hommes; il conduit encore par sa Providence les volontés criminelles, & par là il dispose des guerres & de tous les événemens qui dépendent de ces volontés.

Les Poëtes latins n'ont point démenti les Grecs. Virgile a trop bien imité Homere, pour ne pas marquer, comme lui, l'empire souverain de Dieu sur les cœurs.

Dans *le* 1. livre de l'Enéide.

Ponuntque ferocia Pœni
Corda, volente Deo.

Dans le livre 2. il va plus loin, il leve le nuage, & fait voir à Enée ces Dieux qui remuent les cœurs, & dont les Grecs ne sont que les ministres.

Non tibi Tyndaridis facies invisa Lacenæ,
Culpatusve Paris; Divûm, inclementia Divûm,
Has evertit opes, sternitque à culmine Trojam,
Aspice..... nubem eripiam.....
Neptunus muros, Juno portas.....
Ipse Pater Danaïs *animos virosque* secundas
Sufficit, ipse Deus in Dardana *suscitat* arma.

On trouve un assez grand nombre de semblables passages de ce Poëte, recueillis par le P. Thomassin dans son traité de l'étude des Poëtes, Tom. 3.

Lucain lib. 7. en dit autant que Virgile: après la bataille de Pharsale.

Parcite, ait, Superi, cunctas prosternere gentes.

Quoiqu'Horace imbu des principes d'une mauvaise Philosophie, ait combattu cette verité de la maniere la plus fiere & la plus orgueilleuse, en disant: Epist. 18.

Sed satis est orare Jovem qui donat & aufert,
Det vitam, det opes; æquum mi animum ipse parabo.

Ce Poëte ne se soutient pas; il est obligé, pour parler en Poëte, de se contredire ouvertement lui même en plus d'un endroit, tant il est vrai que la nature échape, & que souvent elle sait se faire jour au travers des ténébres de nos opinions. Il demande la vertu pour la Jeunesse Romaine; & il reconnoît que les Dieux gouvernent non seulement le ciel & la terre, mais encore tout le genre humain. *Carm. sæcul.*

Di probos mores docili Juventæ,
Et Senectuti placide quietem... dare.

Et ailleurs. *Epod. 5.*

At ô! Deorum quidquid in cœlo regit,
Terras & humanum genus,
Quid iste fert tumultus?

Stace. Thebaid. l. 10.

Diva Jovis solio juxtà comes, unde per orbem
Rara dari, terrisque solet contingere virtus,
Seu Pater omnipotens tribuit, seu ipsa capaces
Elegit penetrare viros.

Soit que Dieu donne la vertu par sa toute-puissance, & par le souverain empire qu'il exerce sur les cœurs: soit que la vertu, que ce Poëte regarde comme une personne, se communique elle-même à ceux qu'elle veut bien choisir.

Juvénal Sat. 10. explique ce que les Dieux nous donnent, & ce qu'il faut leur demander. Après s'être mocqué des demandes insensées que leur font les hommes, il ajoûte.

Aptissima quæque dabunt Dii.
Carior est illis homo quàm sibi.
Orandum est ut sit mens sana in corpore sano.
Fortem posce animum & mortis terrore carentem,
Qui spatium vitæ extremum inter munera ducat
Naturæ, qui ferre queat quoscunque dolores,
Nesciat irasci, cupiat nihil.

Avant ces Auteurs Térence dans los Adelphes. Syrus demande à Démée s'il ne désire plus autre chose. Démée répond que les Dieux vous rendent plus sages.

Sy. Numquid vis? De. Mentem vobis meliorem dari.

Digitized by Google

Il falloit que cette expreſſion fut très commune parmi les anciens. On la trouve dans la premiere Catilinaire de Cicéron : *Utinam tibi iſtam mentem Dii immortales duint*, c'eſt-à-dire la réſolution de ſortir de Rome, qu'il veut que prenne Catilina. Et avant Cicéron, auſſi bien qu'avant Térence, Sophocle dans ſon Antigone :

Θεοὶ φύσιν ἀνθρώποις φρένας,
Πάντων δ' ἐστὶ χρημάτων ὑπέρτατον.
Dii dant mentem hominibus,
Id omnium eſt bonorum ſummum.

Finiſſons par Catulle. Tirons de ce lubrique Auteur un illuſtre témoignage de la foibleſſe de la nature & du beſoin d'un ſecours plus puiſſant. ep. 77.

Difficile eſt longum ſubitò deponere amorem ;
Difficile eſt, verùm hoc quâ lubet efficias.
Una ſalus hæc eſt ; hoc eſt tibi pervincendum.
Hoc facies ſive id non pote, ſive pote.
O Dii, ſi veſtrûm eſt miſereri, aut ſi quibus unquàm,
Extremâ in ipſâ morte tuliſtis opem.
Me miſerum aſpicite : & ſi vitam puriter egi,
Eripite hanc peſtem, perniciemque mihi,
Que mihi ſubrepens imos ut torpor in artus,
Expulit ex omni pectore lætitias.
Non jam illud quæro contrà ut me diligat,
Aut quod non potis eſt, eſſe pudica velit.
Ipſe valere opto, & tetrum hunc deponere * morbum.
O Di reddite mi hoc pro pietate meâ.

Que cette deſcription eſt vive, qu'elle eſt naturelle ! ce cœur eſt piqué par ſa paſſion, & n'en eſt pas délivré. Agité par un amour qui le tourmente, il ſent ſon mal, & il ſe ſent trop foible pour le guérir. Si un ſecours verſatile eſt toûjours préſent, pourquoi crie-t-il après une main plus puiſſante, qui vienne arracher ce mal qui le dévore ? Pourquoi s'adreſſer à d'autre qu'à ſoi-même, ſi l'on a tout ce qu'il faut pour remporter cette victoire & pour ſe rendre la ſérénité & la paix ?

Qu'on ne vienne point nous répondre, que lorſque les Poëtes nous diſent que Jupiter, que Minerve, qu'un autre Dieu nous met quelque penſée & quelque mouvement dans l'eſprit, ces Dieux ne ſont que nos paſſions perſonifiées, qu'ainſi toutes ces manieres de parler ne ſignifient pas ce que nous prétendons.

Après les paſſages que nous avons cités, cette réponſe tombe d'elle même, & ſans nous étendre beaucoup, comme il ſeroit aiſé de le faire pour en montrer le faux, il ſuffit de dire 1. qu'on ruine par là même, la preuve que les ſaints Peres ont tirée de ces expreſſions pour l'éxiſtence d'un ſeul Dieu. Tertullien les rapportant dans ſon Apologétique. *Quod Deus dederit, omnium vox eſt ... Deus mihi reddet* &c. Tertullien, dis-je, a tort de s'écrier, *ô teſtimonium animæ naturaliter Chriſtianæ !* Car ces paroles, Dieu m'a donné ou me donnera telle penſée, ne ſignifient autre choſe, ſinon, mon eſprit me donnera telle penſée.

2. Si Jupiter, ſi Minerve, ſi les autres Divinités ne ſont que nos paſſions & nos facultés mêmes perſonifiées, il faut faire tenir aux Poëtes ce langage inſenſé & abſurde : Jupiter me donnera cette force d'eſprit, parce qu'il eſt tout-puiſſant, c'eſt-à-dire, je me la donnerai, parce que je ſuis tout-puiſſant. Il faut demander aux Dieux cette vertu, parce que nous ſommes trop foibles pour nous la donner, c'eſt-à-dire, il faut nous donner à nous-mêmes cette vertu ſans autre ſecours, parce que nous ſômes trop foibles pour nous la donner.

3. Ou les Poëtes ont crû qu'il y avoit quelque Dieu, ou ils ne l'ont pas crû. S'ils ont crû qu'il y en avoit, c'eſt à ceux-là mêmes qu'ils ont attribué un empire ſouverain ſur les cœurs. S'ils ont crû qu'il n'y en avoit point, les voilà Athées. Il n'y a plus de différence entre l'Athéiſme & le Paganiſme ; prétention qui ſeroit également oppoſée aux Peres de l'Egliſe, à toute l'Antiquité prophane, & même aux ſaintes Ecritures. Mais il eſt inutile de réfuter une réponſe qui ne pourroit venir à l'eſprit, ſans fermer les yeux ſur les paſſages que nous venons de citer.

4. Rien n'eſt plus déciſif ſur ce ſujet que ce que nous liſons dans la priére d'Eſther. Au milieu des maux dont les Juifs étoient menacez de la part d'Aman, & des Payens leurs ennemis, voici ce que cette ſainte Reine repreſente à Dieu de la maniere la plus tendre & la plus vive : *Ils ne ſe contentent pas*, dit-elle, *de nous oprimer par une dure ſervitude ; mais* ATTRIBUANT LES FORCES DE LEURS BRAS A LA PUISSANCE DE LEURS IDOLES, *ils veulent renverſer leurs Idoles, ils veulent renverſer vos promeſſes, exterminer vôtre heritage, fermer la bouche de ceux qui vous loüent, & éteindre la gloire de vôtre Temple & de vôtre*

* C'eſt ainſi qu'il appelle cette inclination mauvaiſe.

Digitized by Google

Autel, pour ouvrir la bouche des nations, & pour FAIRE LOUER LA PUISSANCE DE LEURS IDOLES.

Ce que je conclus de toutes ces citations, c'est que parmi tant de choses si frivoles, si impies, si capables de corrompre les mœurs, qui se trouvent sur tout dans quelques-uns de ces Poëtes, on ne laisse pas d'y rencontrer des traits assez marqués de cette grande vérité, je veux dire, que Dieu agit dans les cœurs pour les tourner où il lui plaît, quand il lui plaît, comme il lui plaît, & qu'il le fait par la puissance même & l'efficace de son opération.

ADDITION

Au Chapitre 2. de la premiére Section.

CE qu'on a établi dans ce Chapitre touchant les actions & les modalités des esprits n'est pas moins fondé en autorité qu'en raison.

1. S. Thomas enseigne qu'une nouvelle action de l'ame renferme une réalité nouvelle & un degré d'être nouveau, pour la production duquel nous avons besoin du secours de Dieu. Voici ses paroles dans le liv. 8. *contra gentes. c. 66. & 67. Cùm igitur* ESSE *sit communis effectus omnium agentium, nam omne agens facit* ESSE ACTU, *oportet quod hunc effectum producant in quantum ordinantur sub primo agente, & agunt in virtute ipsius... Praterea, quod est per essentiam tale, est propria causa ejus quod est per participationem tale, sicut ignis est causa omnium ignitorum. Deus autem solus est* ENS *per essentiam: omnia autem alia sunt* ENTIA *per participationem; nam in solo Deo* ESSE *est sua essentia.* ESSE *igitur cujus libet existentis est proprius effectus ejus, ita quod omne quod producit aliquid* IN ESSE, *hoc facit in quantum agit in virtute Dei. Hinc est quod dicitur Sapientia 1. Creavit Deus ut* ESSENT *omnia. Et in pluribus Scripturæ locis dicitur quod Deus omnia facit. Et in libro de Causis dicitur quod nec intelligentia dat* ESSE, *nisi in quantum est divina, & in quantum agit in virtute divina. Ex hoc autem apparet quod Deus est causa omnibus operantibus ut operentur: omne enim operans est aliquo modo causa* ESSENDI, *vel secundùm* ESSE *substantiale vel accidentale: nihil autem est causa* ESSENDI *nisi in quantum agit in virtute divina, ut ostensum est. Omne igitur operans operatur per virtutem Dei.* Et dans le Chap. 89. *Superiùs ostensum est quod Deus est causa omnis actionis & operatur in omni agente. Est igitur causa motuum voluntatis. Item arguit Aristot. in* 8. (c'est une faute : ce passage se trouve dans le L. 7. C. 14.) *Endemica Ethica per hunc modum:* HUJUS, *quod aliquis intelligat, consilietur, & eligat, & velit, oportet aliquid esse causam; quia omne novum oportet quod habeat aliquam causam. Si autem est causa ejus aliud consilium & alia voluntas precedens, cùm non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquod primum hujusmodi autem primum oportet esse aliquid quod est melius ratione: nihil autem est melius intellectu & ratione nisi Deus. Est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum & voluntatum.*

Aristot.

Ce saint Docteur marque encore ailleurs que les actions nouvelles de notre ame renferment une réalité nouvelle & quelque être nouveau, comme dans son ouvrage des Questions disputées. q. 3. *De potentiâ.* a. 7. q. 5. *De veritate.* a. 4. Et dans sa Somme 1. p. q. 105. a. 5.

Digitized by Google

2. Il n'eſt pas néceſſaire de citer ſur ce point un grand nombre de Théologiens. Ce que nous en rapportons dans le ch. 4. ſuffit pleinement. Ils mettent en queſtion comment la grace eſt produite dans l'ame, ſi c'eſt par création, ou par éduction. Cette queſtion ſuppoſe que c'eſt une réalité nouvelle dans l'ame, outre celle qu'elle avoit auparavant.

3. Dans la cinquiéme ſection, nous montrerons plus au long que S. Auguſtin enſeigne formellement cette verité. Ici remarquons ſeulement que ce Pere ſuppoſe que l'ame de l'homme n'eſt pas toujours fixe dans les degrés d'être qu'elle poſſede; que, par éxemple, l'ame de notre prémier Pere ne perdit pas, à la verité, tout ſon être par le peché; mais qu'elle devint moindre qu'elle n'étoit & plus approchante du néant. L. 14. *De Civ. Dei.* C. 13. Pag. 365. *Nec ſic defecit homo ut omnino nihil eſſet, ſed ut inclinatus ad ſeipſum* MINUS ESSET *quàm erat, cùm ei qui ſummè eſt inhærebat. Relicto, itaque Deo, eſſe in ſemetipſo, hoc eſt, ſibi placere, non jam nihil eſſe eſt, ſed* NIHILO PROPINQUARE.

4. Ce que nous enſeigne S. Auguſtin touchant le formel du peché, qui conſiſte dans la privation; eſt auſſi la doctrine des autres SS. Docteurs.

Catholici ex adverſo in peccatis diſtinguunt duo (dit le P. Petau Tom. 1. l. 10. c. 19.) *Alterum quod eſt ἐνέργεια ſive ὄν, id eſt* RES *&* ENS *aut* NATURA: *alterum quod non eſt* RES *nec* NATURA, *ſed* CONTRA NATURAM, *ut ait Auguſtinus, ac* NIHIL *meraque privatio. Sic enim Patres ad unum omnes graci latinique, nullo prorſùs excepto, peccatum per ſe, & ut loqui amant,* FORMALITER, *non niſi* DEFECTUM A BONITATE, *vel privationem boni ac* NIHIL *eſſe ſentiunt.*

Il faut entendre S. Thomas s'expliquer ſur ce ſujet 1. 2. q. 18. a. 1. *Dicendum quod de bono & malo in actionibus oportet loqui ſicut de bono & malo in rebus, eo quod unaquæque res talem actionem producit qualis eſt ipſa. In rebus autem unumquodque tantum habet de bono quantum habet* DE ESSE; *bonum enim & ens convertuntur..... Quantum igitur habet* DE ESSE, *tantum habet de bonitate: in quantum vero aliquid ei deficit de plenitudine* ESSENDI, *in tantum deficit à bonitate & dicitur malum. Sicut homo cœcus habet de bonitate quod vivit, & malum eſt ei quod caret viſu. Si vero nihil haberet de* ENTITATE, *neque bonum neque malum dici poſſet. Sed quia de ratione boni eſt ipſa* PLENITUDO ESSENDI, *ſi quidem alicui aliquid defuerit de debitâ eſſendi plenitudine, non dicetur ſimpliciter bonum, ſed ſecundùm quid, in quantum eſt ens. Poterit tamen dici ſimpliciter ens, & ſecundùm quid non ens, ut in primo dictum eſt. Sic igitur dicendum eſt quod omnis actio in quantum habet de* ESSE, *in tantum habet de bonitate: in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine* ESSENDI *quæ debetur actioni humanæ, in tantum deficit à bonitate, & dicitur mala.* Et dans la 1. p. q. 5. a. 3. *Dicendum quod nullum ens dicitur malum in quantum eſt ens, ſed in quantum caret quodam* ESSE; *ſicut homo dicitur malus in quantum caret* ESSE VIRTUTIS, *& oculus dicitur malus in quantum caret acumine viſûs.*

Rien n'eſt plus net ni plus précis, mais rien auſſi ne montre plus clairement qu'une ame qui paſſe du vice à la vertu, acquiert quelque être qu'elle n'avoit pas.

5. S. Auguſtin va ſi loin ſur l'article dont il eſt queſtion, qu'il prétend que la connoiſſance par laquelle l'eſprit ſe connoît, & l'amour par lequel il aime ſon propre amour, ſont autrement en lui que les couleurs ou les figures ne ſont dans les corps.

C'eſt dans ſon 9. livre de la Trinité,

Digitized by Google

où il cherche dans l'ame une sorte d'image de ce mystere. Il remarque soigneusement dans le chap. 12. que la connoissance est produite par l'esprit aussi bien que l'amour. Mais il ne veut point que la connoissance par laquelle l'esprit se connoît, & l'amour par lequel il s'aime, éxistent dans l'ame comme la couleur ou la figure dans le corps : *Non tanquam in subjecto ut color aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas aut quantitas. Quidquid enim tale est non excedit subjectum in quo est. Non enim color iste aut figura hujus corporis potest esse & alterius corporis : mens autem amore quo se amat potest amare & aliud præter se. Item non se solam cognoscit mens, sed & alia multa. Quamobrem non amor & cognitio tanquam in subjecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt sicut ipsa mens ; quia etsi relativa dicuntur ad invicem, in suâ tamen [illegible]t singula quæque substantiâ.* Ce qu'il répete plusieurs fois en décrivant dans le chap. 5. l'image de la Ste Trinité, qui est empreinte dans notre ame.

Chap. 4. p. 830.

Rapportons encore à ce sujet un passage de Claudien Mamert, Prêtre de l'Eglise de Vienne, & Frere de S. Mamert qui vivoit dans le 5. siecle. Voici ce qu'il dit dans un Ouvrage qu'il a écrit contre Fauste de Riès touchant la spiritualité de l'ame. L. 1. *De statu animæ.* c. 24. *Tu enim, cùm dicis aliud esse animam, aliud animæ cogitationem, melius fortasse dixisses illa de quibus cogitat anima, cùm de se non cogitat, non esse animam, ipsam vero cogitationem non esse nisi animam. Quia illud quod subjiciendum dixisti, catenus animam solere requiescere ut prorsùs cogitet nihil, caret vero. Anima nempe variare cogitatu potest, non cogitare non potest.... Verùm in idcirco vel maximè de animæ statu falleris, quia aliud animam, aliud esse animæ potentias credis. Quod enim cogitat accidens ejus est, substantia vero quæ cogitat. Hoc equidem de voluntate oportet agnoscas ..... &, ut suprà dictum est, quæcumque illi velle, accidentia est ; ipsum vero velle, substantia .... Hæc autem dilectio, quod est anima humana, propter affectuum mutabilitatem potest & in superiora, quod ei solus Deus est, cœlesti charitate flagrare ; & in inferiora damnabili amore diffluere.*

6. Mais sans entrer dans des questions étrangeres, le point que je prétens établir ici, savoir, qu'une action nouvelle dans l'ame, outre ce qu'elle avoit, renferme un degré d'être de plus, & qu'une plus grande modalité & une plus grande action est un plus grand degré d'être, comme une plus petite en est un plus petit degré ; ce point, dis-je, si l'on vouloit citer des Philosophes, pourroit aisément trouver un aveu de leur part, car Aristote & Descartes sont d'accord sur cet article.

Pour Aristote, la chose est aisée à montrer. Dans le 9. livre de ses Métaphysiques, il divise l'être entre la puissance & l'acte ; & il est visible que l'acte est selon lui un être aussi bien que la puissance, être qui peut être ajouté ou retranché de la puissance. *Cum autem ens dicatur, hoc quidem quid aut quantitas aut qualitas, hoc vero secundum potentiam & actum ac opus, determinemus etiam de potentia & actu.* Et plus bas. *Est autem actus rem existere non ita quemadmodum dicimus potestate. Dicimus autem potestate, ut in ligno Mercurium, & in toto dimidium, eo quod auferri possit, & scientem etiam illum qui non speculatur, modo speculari possit. Est autem hoc actu.* Aristote ne distingue point sur cela les modalitez des esprits d'avec celles des corps. Mais comme nous avons dit, ceux qui font consister les modalités des corps en des degrés d'être, en favorisent davantage ce que nous soutenons des modalités des esprits.

Puisque j'en suis sur Aristote, je ne

Digitized by Google

puis omettre un passage tiré d'un livre qui porte son nom, & qui est imprimé à la fin de ses Ouvrages. Je n'examine point qui en est l'auteur, mais voici ce que nous y lisons l. 3. c. 3. *De secretiori parte divinæ sapientiæ secundum Ægyptios.* DEUM *esse hæc demonstratio inter omnes maxime videtur efficere, quod nihil in potestate sit quin aliud antecedat quod actu existat; alioqui ne ipsa quidem potestas in actum suum educeretur: cum illa aliud non sit quàm ad actum quædam facultas, nec possit suâ vi in actum exire. Non enim rationi consentaneum est aliud à seipso, ut ab agente, existere; præsertim cum agens omne eâ re prius habeatur quam suâ vi efficit, falsumque sit idem seipso in una eademque ratione prius esse ac posterius. Sicque, si potestas in actum educitur, necesse est actum quemdam purum existere, quod hic nihil habere possit à quo in actum excitetur. Ejusmodi vero est ens necessarium, perpetuum.... à quo actiones omnes manant, & cujus nutu potestas omnis in actum excitatur.*

A l'égard de Descartes, voici ce qu'il dit dans ses Méditations métaphysiques au sujet d'une de ses démonstrations de l'existence de Dieu.

Prémierement, dans la réponse aux prémieres objections: *L'idée du soleil est le soleil même éxistant dans l'entendement; non pas, à la vérité, formellement, comme il est au ciel, mais objectivement, c'est-à-dire, en la maniere que les objets ont coutume d'éxister dans l'entendement: laquelle façon d'être est de vrai bien plus imparfaite que celle par laquelle les choses éxistent hors de l'entendement; mais pourtant ce n'est pas un pur rien, comme j'ai déja dit ci-devant.*

N'est pas un pur rien.

C'est l'expression la plus forte de ces endroits de Descartes, & la moins exposée à être éjudée.

Secondement, dans *ses raisons disposées d'une façon géométrique*, voici ce qu'il dit: *Toute réalité ou perfection qui est dans une chose, se rencontre formellement ou éminemment dans sa cause prémiere & totale.*

D'où il suit que la réalité objective de nos idées requiert une cause dans laquelle cette même réalité soit contenue, non pas simplement objectivement, mais formellement ou éminemment....

Il y a divers degrés de réalité, c'est-à-dire, d'entité ou de perfection. Car la substance a plus de réalité que l'accident ou le mode, & la substance infinie que la finie. C'est pourquai aussi il y a plus de réalité objective dans l'idée de la substance que dans celle de l'accident, & dans l'idée de la substance infinie que dans l'idée de la substance finie.

Ce qu'il traite encore dans sa 3. Méditation, où il conclud que *l'idée que j'ai d'un être plus parfait que le rien, doit nécessairement avoir été mise en moi par un être qui soit en effet plus parfait.*

Comme d'un côté, selon Descartes, la réalité objective qui est dans nos idées n'est pas un pur rien, mais un être; & que de l'autre côté, cette realité objective est plus ou moins grande, selon le degré des êtres que nous connoissons, il s'ensuit que la connoissance, qui est une modalité de notre ame, renferme formellement en nous un être plus ou moins grand, selon que nous connoissons plus ou moins de degrés d'être, & par conséquent, selon que nous avons plus ou moins de degrés de connoissance. C'est ce que nous prouvons plus amplement dans la 3. section, où nous éxaminons si nos connoissances sont représentatives, ou non.

7. Mais je ne dois point omettre que ce qui est dit de la justice intérieure & inhérente que nous recevons, chacun selon la mesure, *quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult, & secundum propriam cujusque dispositionem & cooperationem*; que ce qui est dit de cette charité répandue dans nos cœurs par le S. Esprit, de ces grandes & précieuses graces qui

Conc. Trid. Sess. 6.

nous

Digitized by Google

nous sont communiquées pour nous rendre participans de la nature divine, nous marque quelque chose de réel que reçoivent ceux qui passent du péché à la justice, qui augmente en eux à proportion de ce qu'ils augmentent dans la justice, mais que perdent ceux qui ont le malheur de tomber dans le péché mortel, après avoir été rendus participans du saint Esprit.

Il n'en faut pas, ce me semble, davantage pour arrêter une difficulté qui se presente à l'esprit au sujet de ce que nous traittons, qui est que, selon ces principes, il y auroit certains degrés d'être qui naîtroient dans l'ame, comme il y en auroit qui cesseroient d'y être. C'est aussi de quoi nous parlent les Théologiens rapportés dans le chapitre 4. outre les autorités que nous venons d'alléguer, qui le supposent.

8. Finissons cette matiere par S. Anselme qui la dévelope avec beaucoup de lumiere & d'étendue; l. *De casu Diaboli*; c. 8. voici ce qu'il enseigne: *Nec voluntatem, nec voluntatis conversionem puto negari posse* ALIQUID ESSE. *Nam etsi non sunt substantia; non tamen probari potest eas non esse* ESSENTIAS; *quoniam multæ sunt essentiæ præter illam quæ proprie dicitur substantia.* S. Anselme par le mot de volonté entend une action de la volonté ou une volition. Cela est visible par tout le tissu de l'ouvrage; par exemple, par le chap. 12. où il distingue la volonté, c'est-à-dire, l'action, de la puissance qui la précede: *Potestatem autem voluntatem quâ se possit movere ad voluntatem.*

Par le mot de *conversionem voluntatis*, il entend la détermination du vouloir à vouloir le bien ou le mal, comme il est marqué dans le chap. 7. S. Anselme nous enseigne donc en premier lieu que l'action de la volonté & sa détermination est quelque chose, & que c'est un être.

En second lieu, ce Saint déclare que la volonté de commettre le mal est un être aussi bien que la volonté de faire le bien. *Non enim magis est aliquid voluntas quæ vult dare misericorditer, quàm illa quæ vult rapere violenter.*

En troisiéme lieu, comme de ces deux actions de la volonté l'une est bonne & l'autre est mauvaise, S. Anselme nous apprend ce qui fait la bonté de l'une & l'injustice de l'autre. c. 9. *Justitiam credere debemus esse ipsum bonum quo sunt boni, id est, justi, & angeli & homines, & quo ipsa voluntas bona sive justa dicitur: injustitiam verò ipsum malum esse quod nihil aliud dicimus esse quàm boni privationem, quod malos & malam voluntatem facit; & ideo eandem injustitiam non aliud esse asserimus quàm privationem justitiæ.*

En quatriéme lieu, ce Saint explique dans la suite ce que c'est que cette privation de droiture, en disant que ce n'est pas assez de vouloir le bonheur, mais qu'il faut le vouloir justement; qu'en cela donc l'on conçoit une double volonté dont Dieu est auteur; que la volonté de la justice est une addition à la volonté de la beatitude; que cette addition peut être séparée: mais que, quoique nous ne l'aions point, cette volonté, nous sommes obligés de l'avoir; que c'est une dette dont nous sommes tenus, d'avoir toujours cette droiture que nous avons reçue; que par conséquent c'est une difformité de manquer à l'avoir; qu'ainsi la privation & l'absence de cette volonté droite est ce qu'on appelle injustice. c. 14. *Necesse est ut sic faciat* Deus *utramque voluntatem in illo convenire, ut & beatus esse velit, & juste velit, quatenus* ADDITA *justitia sic temperet voluntatem beatitudinis, ut & resecet voluntatis excessum, & excedendi non amputet potestatem.*

C. 15. *Quoniam nihil aliud est* ADDITUM *quàm justitia; separatâ justitiâ, nihil aliud certum est remanere quàm quod prius*

erat ; nisi quia debitricem fecit eam accepta justitia, & quasi quædam pulchra vestigia sui reliquit derelicta eadem justitia &c. Plus bas : *Palàm est quia non aliud in illa est injustitia aut esse injustum quàm absentia justitiæ aut non habere justitiam . . . Sicut igitur absentia justitiæ & non habere justitiam nullam* ESSENTIAM *habet : ita injustitia & esse injustum nullum habet* ESSE, *& ideo non est aliquid sed* NIHIL.

En cinquiéme lieu, de cette vérité S. Anselme conclud qu'encore que Dieu soit auteur de tout l'être qui est dans une action mauvaise, néanmoins il ne l'est point de la malice ni du péché. c. 20. *In quantum enim voluntas & conversio sive motus voluntatis est aliquid, bonum est & Dei est : in quantum vero justitiâ caret sine qua esse non debet .... & quod malum est, non* Dei, *sed volentis sive moventis voluntatem est.*..

Mais si Dieu est auteur de notre action & de notre détermination entant qu'elle est quelque chose de réel, il est visible qu'elle a la mesure & le degré d'être qu'il plaît à Dieu de lui donner par son operation, & que son opération par conséquent est prédéterminante.

I. NOTE

pour le 4. Chap. de la 3. Section pag. 40. ligne 2.

CLaudien Mamert fait un raisonnement qui revient à celui-ci : Liv. 3. *De statu animæ* chap. 9. *Si quid per se videre corporeum potest, nihil illi scilicet videre promptius est quàm corporis interna quis clauditur. Age, quæso, intende in viscera tua, & in omnes admodùm corporum partes, istum quem dictitas animi corporalem visum & de temetipso renuntiato tibi, nobisque dicito quibus modis, quove situ, triformitas cerebri coeat ; jecoris massa jaceat ; regula lienis hæreat ; stomachi libra pendeat ; cordis plectrum feriat ; quæ venarum tramites, quæve texitura ; quæ nervorum origines, quæve compages ; quæ ossium coitio, quæve compactio, quæ pulmonum cava ; quæ tortuosæ baculorum enodibus, quæ ligaturis explicitæ inflexiones ac reflexiones. Ecce quid negas arbitror super his responsa redhibere ? Cur igitur negas ? quia videlicet animus per se corporea nequaquam videt.*

II. NOTE

pour les Chap. 5. & 7. de la 3. Section.

ON n'a pas cru devoir rapporter séparément ce que les saints Peres nous enseignent touchant la vue, soit de la matiere soit des esprits, en Dieu, parcequ'ils ne mettent point de différence entre l'une & l'autre.

I.

En général ce qu'ils nous disent sur cet article favorise également ce que nous avons expliqué, & dans le chap. 5. touchant la connoissance de la matiere, & dans le 7. touchant celle des esprits. S. Augustin l. *De Magistro* c. 11. pag. 560. *De universis autem quæ intelligimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti præsidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est, incommutabilis Dei virtus atque sempiterna sapientia, quam quidem omnis anima rationalis consulit.* Ce saint Docteur ne met point de restriction. Il étend ce qu'il dit à tous les objets dont nous avons l'intelligence, & en particulier à la connoissance que nous avons des esprits. Il en parle expressément dans le chap. 13. au sujet des démonstrations qui

Digitized by Google

prouvent l'immortalité de notre ame : *Si quispiam Epicureis credens, & mortalem animam putans, eas rationes, quæ de immortalitate ejus à prudentioribus tractatæ sunt, eloquatur, illo audiente qui* SPIRITALIA CONTUERI POTEST, *judicat ipse eum vera dicere.* Et ce Pere met ces choses au nombre de celles que nous voions dans la lumiere de la vérité éternelle. c. 12. *Cùm vero de iis agitur quæ mente conspicimus, id est, intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quæ præsentia contuemur in illa interiore luce veritatis, quâ ipse qui dicitur homo interior illustratur & fruitur, &c.*

Ce saint Docteur traite la même matiere dans le l. 2. *De lib. 2. arb.* c. 12. pag. 599. *Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, hæc omnia quæ incommutabiliter vera sunt continentem, quam non possis dicere tuam, vel meam, vel cujusquam hominis : sed omnibus incommutabilia vera cernentibus tunquam miris modis secretum & publicum lumen præsto esse ac se præbere communiter.* Dans la vérité immuable & éternelle nous voions non-seulement des vérités qui regardent les corps, mais nous en voions aussi qui regardent les esprits. Il le marque expressément peu aprés : *De animis nostris non solùm ita esse animum novimus, sed plerumque ita esse debere. Et de corporibus quidem sic judicamus cùm dicimus : Minùs candidum est quàm debuit, aut minùs quadrum, & multa similiter.* De *animis vero : Minùs aptus est quàm debet, aut minùs benis, aut minùs vehemens, sicut nostrorum morum se ratio tulerit ; & judicamus hæc secundùm illas interiores regulas veritatis quas communiter cernimus.*

On peut voir dans le l. 2. *De sermone Domini in monte* jusqu'où il étend cette doctrine. c. 9. pag. 213. *Quapropter si omnis anima rationalis etiam cupiditate cæcata, tamen cùm cogitat & ratiocinatur, quicquid in ea ratiocinatione verum est, non ei tribuendum est, sed ipsi lumini veritatis, à quo vel tenuiter pro sui capacitate illustratur, ut verum aliquid in ratiocinando sentiat : quid mirum si Diaboli anima pravâ cupiditate perversa, quidquid tamen verum de justo viro* (Job) *cogitavit, cùm eum tentare vellet, ipsius Dei voce, id est, ipsius veritatis voce, audisse perhibetur ? Quidquid autem falsum, illi cupiditati tribuitur, qua Diaboli nomen accepit.* Tout ce que le Démon voit de vérités, doit être attribué à la verité éternelle ; tout ce qu'il y a de faux dans ses connoissances, doit être attribué à sa cupidité.

II.

Du général descendons au particulier. Prémierement par rapport aux corps, saint Augustin nous apprend qu'il y a dans la sagesse éternelle des raisons archétypes, invisibles & vivantes, par lesquelles les hommes sont éclairés. *Tract. 1. in Evangel. Joan.* p. 296. il explique ainsi les paroles de l'Evangeliste. *Quod factum est in ipso vita erat. Quid est hoc ? Facta est terra, sed ipsa terra quæ facta est, non est vita ; est autem in ipsâ Sapientiâ spiritaliter ratio quædam, quâ terra facta est. Hæc vita est. Quomodo possum, dicam charitati vestræ. Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam : si enim in arte arcam non haberet unde illam fabricando proferret ? Sed arca sic est in arte, ut non ipsa arca sit quæ videtur oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit. Ecce facta est, in opere, numquid destitit esse in arte ? Et illa in opere facta est, & illa manet quæ in arte est. Nam potest illa arca putrescere, & iterum ex illa quæ in arte est, alia fabricari. Attendite ergo arcam in arte, & arcam in opere. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est, quia vivit anima artificis ubi sunt ista omnia antequam proferantur.*

Digitized by Google

Sic ergo, quia Sapientia Dei per quam facta sunt omnia, secundùm artem continet omnia, antequam fabricet omnia; hinc quæ fiunt per ipsam artem, non continuò vita sunt, sed quidquid factum est, vita in illo est. Plus-bas: *Et vita erat lux hominum, & ex ipsa vita homines illuminantur. Pecora non illuminantur, quia pecora non habent rationales mentes quæ possint videre sapientiam. Homo autem factus ad imaginem Dei habet rationalem mentem, per quam possit percipere sapientiam. Ergo illa vita per quam facta sunt omnia, ipsa vita lux est, & non quorumque animalium, sed lux hominum. Unde paulo post dicit; Erat lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

Ce passage nous apprend 1. Que dans la sagesse éternelle il y a des raisons archétypes & vivantes de tout ce qui est au monde: 2. Que c'est par ces raisons archetypes & vivantes que nous sommes éclairés: 3. Que nous sommes éclairés, parce que nous appercevons par nos perceptions ces raisons archétypes dans la sagesse éternelle qui les contient.

Dans le l. 1. des Rétractations chap. 4. où ce Pere rétracte ce qu'il avoit dit dans ses Soliloques qui pouvoit favoriser l'opinion de Platon touchant la réminiscence: *Sed hoc quoque improbo; credibilius est enim propterea vera respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum quando bene interrogantur,* QUIA PRÆSENS EST EIS, QUANTUM ID CAPERE POSSUNT, LUMEN RATIONIS ÆTERNÆ, UBI HÆC IMMUTABILIA VERA CONSPICIUNT; *non quia ea noverant aliquando & obliti sunt, quod Platoni vel talibus visum est.*

Ces paroles s'étendent aux verités de toutes sortes de sciences, qu'il dit que nous voions dans cette raison éternelle présente à nos esprits.

III.

Ce que nous venons de raporter, nous montre aussi qu'il y a dans la sagesse éternelle des raisons archétypes par raport aux esprits créés, par le moien desquelles nous les connoissons. Mais il faut entendre notre saint Docteur s'expliquer en particulier sur cet article dans le liv. 8. *De Trin.* c. 3. p. 868. *Illud etiam quod animus, tantùm quia est animus, etiam nondum eo modo bonus quo se convertit ad incommutabile bonum, sed, ut dixi, tantùm animus, cùm ita nobis placet ut eam omni etiam luci corporæ, cùm bene intelligimus, præferamus, non in seipso nobis placet, sed in illa arte quâ factus est. Inde enim approbatur factus, ubi videtur fuisse faciendus. Hæc est veritas, & simplex bonum. Non enim est aliud aliquid quam ipsum bonum, ac per hoc etiam summum bonum.*

Saint Augustin marque bien clairement que ce n'est pas seulement l'esprit entant que juste, mais l'esprit même, que nous connoissons dans son idée archétype. *In illa arte quâ factus est.*

Mais il dévelope cette verité avec plus de précision & d'étenduë dans le liv. 9. chap. 6. pag. 882. *Aliter . . . unusquisque homo loquendo enuntiat mentem suam, quid in se agitur advertens; aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit. Itaque cùm mihi de suâ propriâ loquitur, utrùm intelligas hoc aut illud, an non intelligas; & utrùm velit an nolit hoc aut illud, credo: cùm vero de humanâ specialiter aut generaliter verum dicit, agnosco & approbo. Unde manifestum est, aliud unumquemque videre in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat: aliud autem in ipsa veritate quod alius quoque possit intueri: quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili æternitate consistere. Neque enim oculis corporeis multas men-*

tes

tes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanæ notitiam : sed intuemur inviolabilem veritatem, ex quâ perfectè, quantùm possumus, definiamus, non qualis, sit unius cujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat.

Dans la connoissance des objets créés il faut distinguer deux choses, la connoissance de leur nature, de leurs propriétés, de leur essence, & celle de leur existence. C'est ce que nôtre S. Docteur distingue ici trés-soigneusement. L'éxistence de notre esprit & de ses modalités n'est point une chose immuable & éternelle : aussi ne la connoissons nous point dans les idées archétypes. Mais la connoissance par laquelle nous connoissons que nous connoissons, a pour objet immédiat notre connoissance même ; & la connoissance par laquelle nous jugeons que les autres connoissent, nous la tirons par conséquence des sensations, comme nous l'avons marqué ailleurs.

A l'égard de la nature & de l'essence de notre esprit, en connoissant l'intelligence souveraine qui est l'archétype de tous les esprits, nous connoissons certaines vérités de ce genre, & nous en connoissons plus ou moins, à proportion de ce qu'il plaît à Dieu de nous en découvrir.

Par rapport à l'étendue corporelle, il faut aussi (comme nous avons expliqué ailleurs) faire la même distinction. Son éxistence nous est connue par les sensations, mais sa nature & ses propriétés par son archétype.

Aussi S. Augustin dans le même lieu nous dit il? *In illa igitur æternâ veritate, ex quâ temporalia facta sunt omnia, formam secundùm quam sumus, & secundùm quam vel in nobis vel in corporibus vera & recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus.*

IV.

En lisant les passages de ce Pere, on a déja commencé à sentir non seulement la beauté de sa doctrine, mais encore sa justesse & sa solidité. On la sentiroit encore davantage, si on pouvoit détailler ses raisons. En voici quelques-unes qu'il ne faut point omettre.

Nous avous vu combien cette doctrine nous fait dépendre de la vérité suprême, & combien elle nous unit intimement à elle : passons à d'autres raisons. S. Augustin dans le L. 8. *De Trin.* c. 6. p. 873. après avoir montré qu'un pécheur même voit ce que c'est que d'être juste, qu'il le voit d'une maniere certaine, qu'il le voit comme une chose présente, qu'il le voit en lui même, il demande comment cela se peut faire, puisque ce pécheur n'a pas en lui même cette justice. *Illud mirabile est ut apud se animus videat quod alibi nusquam vidit & verum videat, & ipsum verum justum animum videat, & sit ipse animus, & non sit justus animus quem apud seipsum videt. Num est alius animus justus in animo nondum justo? Aut si non est quemibi videt, cùm videt & dicit quid sit animus justus, nec alibi quàm in se ipso videt, cùm ipse non sit animus justus? An illud quod videt, veritas est interior præsens animo qui eam valet intueri? Neque omnes valent; & qui intueri valent, hoc etiam quod intuentur non omnes sunt, hoc est, non sunt etiam ipsi justi animi, sicut possunt videre ac dicere quid sit justus animus.*

Voilà le dénouement. La verité éternelle qui est Dieu même, l'intelligence souveraine, & la lumiere des esprits, contient l'archétype & des esprits créés & de l'esprit revêtu de la justice : ainsi en la contemplant on peut le connoître ; sans cela jamais on y réussiroit. Car la connoissance d'un objet ne contient que la connoissance de cet objet & ne va pas au delà. Si elle alloit au delà, cet excédant

Digitized by Google

ſeroit la connoiſſance du néant, & par conſéquent une non connoiſſance. Car connoître rien & ne rien connoître c'eſt la même choſe. Ainſi une ame deſtituée de juſtice en ſe connoiſſant ſimplement elle même, ne connoîtroit pas en quoi conſiſte la juſtice.

A ce raiſonnement il faut en joindre un autre qui le renferme, mais qui va encore au delà. Nous le trouvons dans le L. 14. De *Trinit.* c. 15. p. 962. *Hinc eſt quod etiam impii cogitant æternitatem & multa recte reprehendunt, rectèque laudant in hominum moribus. Quibus eâ tandem regulis judicant, niſi in quibus vident quemadmodum quiſque vivere debeat, etiamſi nec ipſi eodem modo vivant? Ubi eas vident? Neque enim in ſuâ naturâ, cùm procul dubio mente iſtæ videantur, eorumque mentes conſtet eſſe mutabiles, has vero regulas immutabiles videat, quiſquis in eis & hoc videre potuerit; nec in habitu ſuæ mentis, cùm illæ regulæ ſint juſtitiæ, mentes verò eorum conſtet eſſe injuſtas. Ubinam ſunt iſtæ regulæ ſcriptæ, ubi quid ſit juſtum & injuſtus agnoſcit? Ubi cernit habendum eſſe quod ipſe non habet? Ubi ergo ſcriptæ ſunt, niſi in libro lucis illius quæ veritas dicitur?*

Voici en deux mots le raiſonnement de ce Pere. Prémierement, en voïant un objet, nous ne pouvons pas voir ce qui n'y eſt pas. Par conſéquent c'eſt ailleurs qu'en nous mêmes que nous connoiſſons comment nous devons être pour être juſtes. Car lors même que nous n'avons pas la juſtice, nous ne laiſſons pas de connoître ce qu'il faut faire pour l'avoir. Secondement, en connoiſſant ſimplement notre ame, nous ne pouvons connoître des propriétés qui n'y ſont pas. Notre ame n'eſt ni immuable ni éternelle: ces regles, dont parle S. Auguſtin, le ſont, & nous les connoiſſons comme telles. Donc ce n'eſt pas en nous mêmes que nous connoiſſons ces choſes, mais c'eſt dans la verité éternelle qui contient non ſeulement l'idée archétype des eſprits, mais encore de ce qu'il faut qu'ils ſoient pour être dans la juſtice.

N'oublions pas cet autre preuve de S. Auguſtin ſi belle & ſi lumineuſe. On ne peut voir, dit ce Pere, qu'une choſe eſt injuſte, qu'en la comparant avec la regle de la juſtice dont elle s'écarte. On la voit donc, cette regle de la juſtice. Or quelle eſt-elle, cette regle? L'avons-nous nous mêmes? Comment l'aurions-nous, puiſqu'il n'arrive que trop ſouvent que les hommes n'ont point la juſtice, & ne l'aiant pas ils ne ſe ſuffiſent pas à eux-mêmes pour ſe la donner, puiſque perſonne ne ſe donne ce qu'il n'a pas? Cette regle ſuprême de la juſtice, cette juſtice eſſentielle & primitive eſt donc ailleurs qu'en nous: ſoit que nous ſoions injuſtes, elle ne ceſſe pas d'être, ſoit que nous devenions juſtes, elle n'augmente pas. Cette juſtice immuable & ſouveraine n'eſt que dans celui qui eſt la ſource de la vie, & la ſource de toute notre juſtice: c'eſt-là que nous la connoiſſons. *Enarr. in Pſal.* 61. *p.* 603. *Non reprehenderes iniquitatem, niſi videndo juſtitiam: reprehenſor iniquitatis eſſe non poteſt qui non cernit juſtitiam, cui comparatam reprehendat iniquitatem. Unde enim ſcis quia hoc injuſtum eſt, niſi ſcias quid ſit juſtum? Quid ſi enim juſtum eſt & hoc quod dicis injuſtum? Abſit, inquis injuſtum eſt; & clamas quaſi videntibus oculis, videns hoc injuſtum eſſe, utique ex aliquâ regulâ juſtitiæ, cui comparans quod vides pravum, & cernens non convenire rectitudini regulæ tuæ, reprehendis tanquam artifex diſcernens juſtum ab injuſto. Ego quæro à te, juſtum hoc eſſe, unde vides? Ubi inquam vides hoc juſtum, quo viſo, reprehendis injuſtum? Unde illud neſcio quid, quod aſpergitur anima tua ex multis partibus in caligine conſtituta; neſcio quid hoc coruſcat quod*

Digitized by Google

mente tuæ, unde hoc justum? Ita ne non habet fontem suum? A te tibi est quod justum est. & tu tibi dare potes justitiam? Nemo sibi dat quod non habet: ergo cùm sis injustus, esse non potes justus, nisi convertendo te ad quandam justitiam manentem, à qua si recedis, injustus es; ad quam si accedis, justus es; te recedente, non deficit; te accedente, non crescit. Unde ergo est ista justitia? Ibi invenies fontem justitiæ, ubi est fons vitæ... unde ad te manat tanquam de fonte justitia.

Dans un autre endroit, ce S. Docteur nous rend sensible cette verité par une comparaison tirée de la vue corporelle. L. 2. *de lib. arb.* c. 12. p. 600. *Illa quæ ego & tu communiter propriâ quisque mente conspicimus, nequaquam dixeris ad mentis alicujus nostrûm pertinere naturam. Duorum enim oculi quod simul vident, nec hujus nec illius oculos esse poteris dicere, sed aliquid tertium in quod utriusque conferatur adspectus..... Hanc ergo veritatem, de quâ jam diû loquimur, & in quâ unâ tam multa conspicimus, excellentiorem putas esse quàm mens nostra est, an æqualem mentibus nostris, an etiam inferiorem? Si esset inferior, non secundùm illam, sed de illâ judicaremus.... Si autem esset æqualis mentibus nostris hæc veritas, mutabilis etiam ipsa esset... Restat ut sit superior atque excellentior.*

Saint Augustin dans ses Confessions apporte la même raison, mais en prenant un autre tour. *Confess.* L. 2. c. 25. *Si ambo videmus verum esse quod dicis, & ambo videmus verum esse quod dico, ubi quæso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me; sed ambo in ipsâ, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate.*

Cette vérité immuable est la regle commune que tous les esprits consultent: soit que nous la connoissions plus, soit que nous la connoissions moins; soit que nous nous y conformions par amour, soit que nous nous en écartions; soit que nous soions en un lieu, soit en un autre, elle demeure toujours invariable, jamais ni bornée par les lieux, ni changée par les temps, ni diversifiée en elle même par nos varietés, mais présente par tout, la même par tout, supérieur à tout, & par conséquent bien différente de tout esprit créé; qui juge des verités par cette regle suprême, & qui les connoît par son entremise. *Tract.* 35. *in Joan.* p. 540. *Ubique est veritas, ubique est sapientia. Intelligit quis in oriente justitiam, intelligit alius in occidente justitiam, numquid alia est justitia quam ille intelligit, alia quam iste? Separati & corpore & in uno habent acies mentium suarum. Quam video justitiam hîc constitutus, si justitia est, ipsam videt intùs nescio quot mansionibus à me carne sejunctus, & in illius justitiæ luce conjunctus. Ergo sibi testimonium perhibet lux, aperit, sanos oculos, & tibi ipsa testis est, ut cognoscatur lux.*

V.

Quoique S. Augustin soit celui qui ait développé cette matiere avec le plus d'étendue & de lumiere, nous ne laissons pas de la trouver dans d'autres Peres, mais exprimée dans les uns d'une maniere plus claire, & dans d'autres d'une maniere moins expresse.

Saint Clément d'Alexandrie parle en ces termes: *Unum quidem mundum novit barbara philosophia, qui percipitur intelligentiâ; alterum vero sensibilem: illum quidem archetypum, hunc vero imaginem ejus qui exemplar dicitur; & illum quidem attribuit unitati, ut qui percipiatur intelligentiâ, hunc vero, nempè sensibilem, senario.* Et dans le L. 6. *In iis solis quæ scientiam constituunt, cùm sit scientiâ præditus, se præclare geret, & de bono tractandam suscipiet orationem, intelligibilibus semper adhærens; ab illis supernis archetypis exemplaribus suam rerum humæ-*

L. 5. *Strom.* pag. 593. de l'édition de Paris de 1641.

Pag. 651.

narum describens administrationem, quomodo qui navigant navem ad astrum dirigunt.

Saint Clément d'Alexandrie, parle du Gnostique, & il paroît qu'il veut que non seulement il puise ces sortes de connoissances dans leurs archétypes, mais de plus qu'il le reconnoisse, comme S. Maxime, & S. Bernard vont aussi nous le dire.

On peut rappeller à ce sujet les paroles de Lactance L. 5. c. 8. *Qui ergo putant justum esse neminem, ante oculos habent justitiam, sed eam nolunt cernere.*

Mais rien n'est plus formel que ce que dit S. Prosper aprés S. Augustin. C'est dans son livre des sentences. Sent. 388. *Lex omnium artium cùm sit omnino incommutabilis, mens vero humana, cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quæ veritas dicitur. Nec jam illud ambigendum est incommutabilem naturam, quæ supra animam rationalem sit; Deum esse; & ibi esse primam vitam, & primam essentiam, ubi est prima sapientia. Nam hæc est illa incommutabilis veritas, quæ lex omnium artium recte dicitur, & ars omnipotentis artificis. Itaque cùm se anima sentiat nec corporum speciem motumque judicare secundùm seipsam, simul oportet cognoscat præstare suam naturam ei naturæ, de qua judicat, præstare autem sibi eam naturam secundùm quam judicat, & de quâ nullo modo judicare potest.* Sent. 32. *Humana anima naturaliter divinis ex quibus pendet connexa rationibus, cùm dicit, melius fieret hoc quam illud, si verum dicit, & videt quod dicit, in illis supernis rationibus videt.*

S. Aug. L. De vera relig. c. 30. & 31.

S. Aug. L. 3. De lib. arbr. c. 5.

Dans le même siecle Claudien Mamert L. 1. *de statu animæ cap.* 18. *Anima conspicatur incorporeas illocaliter formas, quibus indissociabiliter juncta, sive superjecta subjectis, sive subjecta superjectis, & membrorum tota movet, & formarum varietatem tota conspicit, & totum præter hoc corpus ubique tota sentificat. Cùm ergo, ut dictum est, æternis illis eisdemque semper formis intenta, ad exemplar earundem formarum tetragonum, sive hexagonum vel rotundum corporeum per corpus efficere molitur &c.* Et c. 25. *Animadvertisne etiam quid interfit inter illas formas quas corpore cernimus, & istas quas mente conspicimus? Istus esse sempiternum mundum, cujus hîc mundus imago sit: unde divinitùs dictum est: Præterit figura hujus mundi.*

1. Cor. VII. 31.

Lorsque des passages sont aussi clairs que ceux-ci, ils ne demandent point de reflexion pour en montrer la force.

S. Maxime Martir. *Tome II. De ecclesiastica mystagogia.* c. 5. pag. 304. parlant de l'union de l'ame avec Dieu qu'il compare à celle de l'Eglise avec Jesus Christ, voici ce qu'il dit: *Anima... cùm primâ solâque ac unâ illâ ratione Deoque coronatum caput habeat; in quo, per unam, quæ cogitatum omnem superat, simplicitatem, omnes rerum rationes uniformiter tanquam in ipsarum auctore ac opifice, existunt consistunt que; in quem, qui non extra ipsam, sed in totâ totus existat, simplici conatu ac intuitu intendens, ipsa quoque rerum rationes causasque intelliget, &c.*

L'Eglise de Lion *L. De tribus epist.* c. 27. *Lux in tenebris lucet, & tenebræ eam non comprehenderunt. Lux illa præsentiâ majestatis suæ in tenebris lucens, id est, in infidelium cordibus majestate Conditoris præsentiam suam exhibens, operatur aliquid in eis, & si non ut videant ipsam, tamen ut videant aliquid per ipsam, id est, ut intelligant inter justa & injusta, inter bonum & malum, inter agendum & non agendum, ut sint inexcusabiles in die quo judicabit Deus occulta hominum, quæ tamen lux non à facie illis resplendet, quia non ad eam attendunt, sed velut à tergo*

eis

Digitized by Google

eis relucet, quia sicut Propheta dicit : Verterunt ad eam tergum & non faciem.

S. Bernard *De vita solitariâ ad Fratres de monte Dei*: SAPIENS *& pius animus.... speculatur summam veritatem & quæ ex eâ vera sunt, summum bonum & quæ ex eo bona sunt, summam essentiam & quæ ex ea sunt. Illi veritati, illi charitati, illi æternitati se conformans, in istis se ordinans, &c.*

Rapportons un peu au long le raisonnement de Hugues de S. Victor *Miscell.* L. 1. tit. 1. OMNIS *enim qui aliquid judicat, secundùm aliquid judicat; alioquin nihil judicatur, nisi aliud sit certum & notum, cujus comparatione sive collatione ipsum quod dubium est discernatur: & ipsum quidem secundùm quod aliud judicatur quasi regula est, cui illud quod ex ejus comparatione judicandum est, quodammodo confertur & coaptatur. Omne autem quod secundùm rectum judicatur, recto judicio judicatur, quoniam cum illo aut consentire invenitur, & rectum esse; aut discrepare ab illo, & esse distortum. Quod autem judicatur secundùm id quod distortum est, statim ipsum non recto judicio judicari necesse est; quia sicut quod discordat à torto semper rectum invenitur, quod concordat, tortùm esse non dubitatur. Itaque in solâ rectitudine certum judicium est..... Si ergo rectitudo regula est omnis judicii, secundùm illam utique rectitudinem rectissime omnia judicantur, à quâ & per quam recta sunt omnia, & formantur ut recta sint, & probantur si sunt. Quæ est autem summa rectitudo, nisi summa veritas & summa bonitas? Summa veritas regula omnis veritatis, summa bonitas regula omnis bonitatis. Omne igitur bonum judicatur secundùm summum bonum.*

Finissons par S. Thomas. Quoique ce saint Docteur ait suivi des principes un peu differens, c'est-à-dire, ceux des Commentateurs d'Aristote, il ne laisse pas de favoriser aussi ce que nous avons dit en particulier touchant la connoissance par laquelle nous connoissons les esprits. Dans les questions *De veritate* q. 10. a. 8. il cite ce passage si précis de S. Augustin que nous avons rapporté, aprés quoi il conclut ainsi: *Sic igitur patet quod mens nostra cognoscit seipsam quodam modo per essentiam suam, ut Augustinus dicit; quodam vero modo, per intentionem, sive speciem, ut Philosophus & Commentator dicit, quodam verò modo intuendo inviolabilem veritatem, ut Augustinus dicit.* Lib. 9. De Trin. c. 6

VI.

Mais si nous connoissons les idées archétypes des objets créés, & par eux ces objets mêmes, n'oublions pas que cette perception est une réalité dans notre ame; & que plus nous croissons en connoissance plus nous croissons en réalité, ensorte que nous avons besoin du secours de Dieu, qui nous communique ce que nous avons de lumieres. S. Cyrille d'Alexandrie nous l'apprend. *Comm. in Joan.* c. 9. p. 74. en expliquant ces paroles: *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* IN *sapientia enim sapiens est sapiens, & qui prudentiam edocet non est ipsamet prudentia, sed prudentiæ quâ præditus est, minister. In prudentiâ quippe sunt prudentes; sic quicumque alios illuminare potest, non est ipsa proprie lux, sed lucis quâ præditus est, commodator.* Comme c'est le Verbe qui est la lumiere & la sagesse par essence, selon que le marque saint Cyrille dans ce chapitre, ce que les hommes en ont en est une participation. C'est la raison pour laquelle, selon ce Pere, il est dit aux Apôtres: *Gratis accepistis, gratis date:* QUICQUID *enim bonorum habebant, illud divinitùs consequuti erant. Neque verò natura hominum in universum propriis bonis gloriari poterit, sed ne ipsa quidem sanctorum Angelorum natura.*

Digitized by Google

Il ne faut pas oublier ce que S. Cyrille dit ici des saints Anges : c'est un principe sur lequel nous nous fonderons dans un autre endroit. Il poursuit : *Nam præterquam quod ad esse producta sunt omnia, unum quodque existendi modum habet à Deo; nec in iis quicquam substantialiter esse putabimus quod non sit donum ex benignitate creantis, & radicem habeat opificis gratiam. Itaque cùm res creatæ compositæ sint, lux quidem inter eas nihil propriè ac simpliciter erit, aut citra compositionem; sed per participationem istud etiam cum cæteris à Deo suscipiet.* Quand S. Cyrille parle d'une composition, c'est une composition métaphysique. Dans la suite ce Pere ajoute, que Dieu éclaire tout homme qui vient dans le monde, tant parce qu'en le produisant, il le fait intelligent & raisonnable, que parce qu'il envoie dans son ame ἀπὸ τινος ἀτόμους φωτοειδεῖς, & des participations de son ineffable splendeur.

Digitized by Google

APPROBATION

Du Reverend Pere Henri de S. Ignace de l'Ordre des Carmes, ancien Provincial & Lecteur, émerite en Theologie.

J'Ai lû avec beaucoup d'attention & de plaisir cet excellent Ouvrage, dont le titre est: *De l'action de Dieu sur les Créatures : Traité dans lequel on prouve la Prémotion physique par le raisonnement* : & l'ai trouvé si solide, & si plein d'une érudition sublime, que je le juge digne de paroître en public, comme faisant beaucoup d'honneur à l'Ecole du Docteur Angelique S. Thomas, & ne contenant rien contre la Foi, ni contre les bonnes mœurs. Fait en nôtre Convent de la Xhavée, prés de Liege, ce 21 Mai 1713.

FR. HENRI DE S. IGNACE de l'Ordre des Carmes, Exprovincial, Lecteur émerite en Théologie.

APPROBATION

De Monsieur D'ARNAUDIN *Docteur de Sorbonne, & Censeur Royal des Livres.*

J'Ai lû par l'ordre de Monseigneur le Chancelier, un Ouvrage intitulé : *De l'action de Dieu, &c.* imprimé in douze & in quarto. L'Auteur soûtient le système de saint Thomas, & de sa sçavante Ecole, & par consequent cet Ouvrage ne renferme rien de contraire à la foi de l'Eglise Catholique, Apostolique & Romaine. A Paris, le 30 Mai 1713.

D'ARNAUDIN.

PRIVILEGE DU ROI.

LOUIS par la grace de Dieu, Roi de France & de Navarre. A nos amez & feaux Conseillers, les Gens tenans nos Cours de Parlement, Maîtres des Requestes ordinaires de nôtre Hôtel, Grand Conseil, Prevôt de Paris, Baillifs, Sénéchaux, leurs Lieutenans Civils, & autres nos Justiciers qu'il appartiendra : SALUT. JEAN-BAPTISTE BROVELLIO, Libraire à Lille, Nous aiant fait exposer qu'il desireroit faire imprimer un Ouvrage intitulé, *De l'Action de Dieu sur les Créatures*, s'il nous plaisoit lui accorder nos Lettres de Privilege sur ce necessaires : Nous lui avons permis & permettons par ces Presentes, de faire imprimer ledit Livre en telle forme, marge, caractere, conjointement ou séparément autant de fois que bon lui semblera, & de le ven-

Digitized by Google

dre, faire vendre & debiter par tout nôtre Roïaume, pendant le tems de huit années consecutives, à compter du jour de la datte desdites Presentes. Faisons défenses à toutes sortes de personnes de quelque qualité & condition qu'elles soient, d'en introduire d'impression étrangere dans aucun lieu de nôtre obéissance; & à tous Imprimeurs, Libraires & autres, d'imprimer, faire imprimer, vendre, faire vendre, debiter, ni contrefaire ledit Livre en tout, ni en partie, ni d'en faire aucuns extraits sous quelque pretexte que ce soit d'augmentation, correction, changement de titre ou autrement, sans le consentement par écrit dudit Exposant, ou de ceux qui auront droit de lui; à peine de confiscation des Exemplaires contrefaits, de quinze cens livres d'amende contre chacun des contrevenans, dont un tiers à Nous, un tiers à l'Hôtel-Dieu de Paris, l'autre tiers audit Exposant, & de tous dépens, dommages & interêts: A la charge que ces Presentes seront enregistrées tout au long, sur le Registre de la Communauté des Imprimeurs & Libraires de Paris, & ce dans trois mois de la datte d'icelles; que l'impression dudit Livre sera faite dans nôtre Roiaume, & non ailleurs, en bon papier, & en beaux caracteres, conformément aux Reglemens de la Librairie; & qu'avant que de l'exposer en vente, il en sera mis deux Exemplaires dans notre Bibliotheque publique, un dans celle de notre Château du Louvre, & un dans celle de notre trés-cher & féal Chevalier, Chancelier de France, le Sieur PHELYPPEAUX, Comte de Pontchartrain, Commandeur de nos Ordres; le tout à peine de nullité des presentes. Du contenu desquelles vous mandons & enjoignons de faire joüir l'Exposant, ou ses Aïans cause, pleinement & paisiblement, sans souffrir qu'il leur soit fait aucun trouble ou empêchement. Voulons que la copie desdites Presentes, qui sera imprimée au commencement ou à la fin dudit Livre, soit tenuë pour dûëment signifiée; qu'aux copies collationnées par l'un de nos amez & feaux Conseillers & Secretaires, foi soit ajoûtée comme à l'Original. Commandons au premier notre Huissier ou Sergent, de faire pour l'execution d'icelles, tous Actes requis & necessaires, sans demander autre permission, & nonobstant Clameur de Haro, Charte Normande, & Lettres à ce contraires: CAR tel est notre plaisir. Donné à Versailles le vingt-cinquiéme jour du mois de Juin, l'an de grace mil sept cens treize, & de notre Regne le soixante-onziéme. Par le Roi en son Conseil.

FOUQUET.

Et ledit Brovellio a cedé & transporté à François Rabuty Libraire à Paris, tous ses droits & prétentions au present Privilege, avec l'impression déja faite dudit Livre, pour en joüir selon les conventions faites entr'eux à Lille, passées pardevant Notaires, le 27. Juin 1713.

Registré avec la Cession sur le Registre No. 3. de la Communauté des Libraires & Imprimeurs de Paris, pag. 632. No. 735. conformément aux Reglemens, & notamment à l'Arrest du 13. Aoust 1705. Fait à Paris le 19. Juillet 1713.

L. JOSSE, *Syndic.*

Digitized by Google

DE

L'ACTION DE DIEU

SUR

LES CREATURES:

TRAITÉ

DANS LEQUEL ON PROUVE LA PREMOTION PHYSIQUE PAR LE RAISONNEMENT.

Et où l'on examine pluſieurs queſtions, qui ont rapport à la nature des eſprits & à la Grace.

TOME II.

Contenant la ſixiéme & ſeptiéme Section.

Imprimé à Lille, & ſe vend.

A PARIS,

Chez FRANÇOIS BABUTY, ruë S. Jâques, audeſſus de la ruë des Mathurins, à ſaint Chryſoſtome.

MDCCXIII.

Avec Approbation & Privilege du Roy.

Digitized by Google

Digitized by Google

LA PREMOTION PHYSIQUE

PROUVE'E PAR LE RAISONNEMENT.

SIXIE'ME SECTION.

La Prémotion physique touchant les actions humaines, conſidérée par rapport aux attributs de Dieu.

IL y a un rapport reciproque entre l'effet & la cauſe ; entre celui qui reçoit & celui qui donne ; entre un être borné, pauvre, & plein de beſoin, & l'être infini, tout-puiſſant, qui contient la plenitude & le comble de la perfection & de l'être.

C'eſt en conſidérant ce rapport que nous pouvons découvrir la dépendance des créatures à l'égard de Dieu, & la neceſſité d'une prémotion phyſique de Dieu ſur les créatures ; mais il faut conſiderer ce rapport par ſes deux côtez.

Juſqu'ici nous ne l'avons enviſagé que par le côté qui touche la creature & ſes modifications ; maintenant il faut s'élever plus haut, & jetter les yeux ſur les perfections de Dieu même, pour deſcendre de cette conſidération à celle des créatures.

L'idée de Dieu & de ſes perfections eſt ſi vaſte, ſi lumineuſe, & réunit en elle même d'une maniere ſi ſublime & ſi éminente les idées particulieres de toutes les perfections & les êtres, qu'elle répandroit ſur cette matiere un plus grand jour que toutes les preuves puiſées ailleurs, ſi on étoit aſſez heureux pour la contempler avec attention, & l'examiner avec exactitude.

Ce n'eſt pas neanmoins qu'il ſoit neceſſaire, en cette occaſion, de pouſſer ſi loin ſes recherches : une premiere vûe, ce me ſemble, ſuffit pour decouvrir la verité en queſtion.

Pour décider ſur ce qu'il faut, ou ſur ce qu'il ne faut pas attribuer à Dieu dans le gouvernement de l'univers, il ſuffit de jetter un coup d'œil ſur l'idée de l'être ſouverainement parfait, qui eſt empreinte au fond de notre ame, d'écarter de cette idée ce qui reſſent l'imperfection & la baſſeſſe, l'enrichit de tout ce que nous concevons de plus grand & de plus ſublime, & parmi les differens partis qui pourroient être mis en queſtion, ſe déclarer pour celui qui rend l'idée de la Divinité la plus noble, la plus relevée, & la plus magnifique.

Tâchons donc ici d'ennoblir nos penſées & de rehauſſer nos conceptions. Conſiderons lequel de ces deux partis rend l'idée de Dieu plus ſublime & plus relevée, ou de le conſiderer au milieu de l'univers comme un prince mortel qui a beſoin de toute la bonne volonté de ſes ſujets

Digitized by Google

Sect. VI jets pour se faire obéir ; qui voulant faire une conquête fournit à son armée des munitions, des armes, un appareil suffisant pour pouvoir vaincre ; mais qui ne lui donne point cette volonté genereuse, cette résolution, ce grand cœur qui fait les conquérans, & qui remporte les victoires : ou bien, de se le représenter comme le roi des rois, le Dieu des esprits, le souverain arbitre de l'univers, qui domine sur nos cœurs, sans les nécessiter ni les contraindre ; qui sait se faire obéir quand il lui plaît, parce qu'il forme dans les esprits mêmes la bonne volonté & l'obéissance ; qui fournit non seulement les préparatifs pour le combat, & tout ce qui est necessaire pour pouvoir surmonter l'ennemi, mais qui inspire de plus le courage, la détermination, la valeur ; & qui ne manque jamais de réussir, quand il le veut efficacement, parce qu'il donne lui même le succès & la victoire.

Se forme-t-on une idée de Dieu plus noble & plus distinguée, en le concevant comme attentif & appliqué à étudier notre cœur, pour en connoître les déterminations & les démarches, ou en le regardant comme l'intelligence souveraine & la charité par essence, qui ne voit nos connoissances & nos amours que comme des écoulemens de sa bonté, & qui en connoissant nos actions & nos déterminations, ne connoît que les effets de sa toute-puissance, & l'execution de ses decrets éternels ?

Est-il plus grand & plus parfait, de considerer l'être suprême comme un être habile, fin, politique, qui aiant besoin, pour executer ses desseins, que les créatures le veuillent & s'y déterminent, observe soigneusement leurs volontés, écoute leurs mouvemens, examine les circonstances, attend les bons momens, veille sur les occasions, médite enfin un assemblage favorable de temps & de lieux, de crainte d'échoüer dans ses projets & ses entreprises : ou de prétendre que Dieu agit en maître ; qu'il fait tout ce qu'il veut par les volontez des hommes mêmes ; que quoi qu'il soit en la puissance de l'homme de vouloir, ou de ne pas vouloir, cela n'empêche pas que la volonté de Dieu ne surmonte la puissance humaine ; que par une puissance intérieure & secrette, admirable & ineffable, il produit dans les cœurs des hommes, non seulement les véritables lumieres, mais même les bonnes volontez ; que lorsqu'il veut sauver par une volonté efficace, nul libre arbitre de l'homme ne lui resiste, parce qu'il a plus en sa puissance les volontés des hommes, qu'eux mêmes ne les ont en leur propre pouvoir ?

S. Aug. l. De corr. & gr. c. 14 De gratia Chr. c. 24

Enfin est-il plus grand & plus parfait que Dieu opere, mais que ce soit la créature qui dispose de son opération, qui la tourne & la détermine ; que le secours de Dieu soit, par rapport à la volonté humaine, comme celui du rameur par rapport au pilote : ou que Dieu tienne lui-même le gouvernail ; que son operation maîtrise la créature ; que les rênes de notre conduite soient entre ses mains toutes-puissantes ; qu'il manie notre volonté avec plus de supérioté & de pouvoir, qu'un potier ne manie une masse d'argille ; & qu'exerçant un empire souverain sur les cœurs, il les remue, il les incline selon ses desseins éternels ?

Mais qu'est-il besoin sur cela d'examen & de recherche ? La verité ne se montre-t-elle pas d'elle même sans voile & sans équivoque ? Y a-t-il à balancer sur le parti qui rend l'idée de Dieu la plus noble & la plus sublime, & sur celui par conséquent qui est le plus digne de la majesté de Dieu ?

Ce qui me confirme dans ma pensée, c'est que si l'on manque à porter l'idée de Dieu dans la conduite du genre humain à

ce

Digitized by Google

ce haut degré de perfection & de grandeur, on dégrade la Divinité; on l'avilit; &, ce qu'on ne peut dire ſans horreur, on la fait dépendre de ſes créatures mêmes. L'idée de Dieu & celle de la créature ont des rapports ſi conſidérables, & une union ſi intime, qu'il faut placer la dépendance dans l'une ou dans l'autre, qu'à proportion de ce qu'on l'ôte d'un côté, on la fait retomber ſur l'autre, & qu'autant qu'on éléve & qu'on affranchit la créature, autant on abaiſſe & l'on aſſujettit la majeſté ſouveraine.

Les deux grands attribus par leſquels Dieu nous regarde, la ſcience de Dieu & ſa providence, ſi on les conſidere avec quelque attention, on verra clairement, ou qu'ils dépendent eux-mêmes de la volonté créée; ou qu'ils prouvent en elle une telle dépendance, qu'en toutes ſes actions elle ait beſoin d'une prémotion phyſique. Examinons ceci en particulier, & entrons par là en diſcuſſion touchant les attributs de Dieu.

Au reſte, comme je voi que cette ſection doit être longue, je la partage d'abord en deux parties, dont l'une traitera de la ſcience, & l'autre de la providence. Mais comme celle qui traitera de la providence ſera beaucoup plus étendue que l'autre, je la diviſe encore; deſorte que dans la ſeconde partie, il faudra parler de la providence en general, & dans la troiſiéme de la providence en particulier; à quoi l'on joindra encore quelques autres attributs de Dieu qui prouvent la verité que nous examinons.

PREMIERE PARTIE

DE LA SIXIE'ME SECTION.

De la Science de Dieu.

POur peu qu'on ait de chriſtianiſme, ou même de philoſophie, on n'a pas de peine à reconnoître que la ſcience de Dieu PART. I. eſt ſans bornes, auſſi bien que ſon eſſence; qu'il penetre juſques dans l'avenir le plus obſcur; qu'il perce dans ce qu'il y a de plus intime & de plus ſecret; qu'il entre juſques dans les replis de l'ame & de l'eſprit, juſques dans les jointures & les mouelles; qu'il démêle les penſées & les mouvemens du cœur; que nulle créature ne lui eſt cachée, & que tout eſt nud & à decouvert devant ſes yeux.

Or cette ſcience immenſe & infinie, où conçoit-on que Dieu l'a puiſée? On comprend que ne tenant ſon être que de lui même, & que ſon être étant un & ſimple, il ſe connoît lui même en lui même, & que ſa toute-puiſſance étant la cauſe de tous les êtres, il voit en elle toutes les créatures poſſibles. Mais à l'égard des choſes futures, & ſur tout des actions libres de la volonté, par quel moien Dieu les connoît-il, & où puiſe-t-il une telle ſcience?

Ce ne peut être que dans l'être ou dans le néant. Ce qui n'eſt rien ne peut pas être le moien de voir quelque choſe. Si donc Dieu voit les actions libres & futures dans l'être, il faut que ce ſoit ou dans l'être créé, ou dans l'être increé; c'eſt-à-dire, en lui même, ou dans les creatures; il n'y a point de milieu: & tout ce qu'on pourroit imaginer entre deux, ſoit mode, ſoit formalité, ſeroit un fantôme & une chimere. Si Dieu voit en lui même les actions futures de la volonté, ou il les voit dans ſon eſſence, ou dans ſes decrets. Il ne les voit point dans ſon eſſence; car Dieu ne voit dans ſon eſſence que ce qui eſt neceſſaire & invariable; & ſi Dieu voioit dans ſon eſſence que Pierre pechera, il ſeroit auſſi invariable & neceſſaire que Pierre pechera, comme il eſt neceſſaire & invariable que Dieu ſoit Dieu. Il ne pourroit donc le voir que dans ſes decrets, c'eſt-à-dire, qu'il ne con-

Sec. IV. Part. I.

connoîtroit que la volonté créée se déterminera à telle chose, plutôt qu'à cette autre, que parce qu'il auroit ordonné & déterminé qu'elle se déterminera à celle-ci, plutôt qu'à celle-là. Or si cela étoit ainsi, les decrets de Dieu seroient prédéterminans, & par conséquent les secours de Dieu, qui ne font qu'exécuter ses volontés & ses decrets, seroient aussi predeterminans. Mais si l'on ne s'accommode ni de decrets, ni de secours predeterminans, il faut dire par nécessité que Dieu ne connoissant la détermination future de la volonté, ni dans l'essence divine, puisqu'elle ne represente que ce qui est invariable, ni dans les decrets, puisqu'on ne veut point de decrets, non plus que de secours predeterminans, Dieu ne la connoît point en lui, mais dans la creature même. Et par ce raisonnement on justifie ce qui a été avancé d'abord, qu'il est nécessaire, ou d'entrer dans le système des secours predeterminans, ou d'admettre que Dieu a besoin des creatures pour obtenir la connoissance d'une multitude infinie d'objets.

Mais pour éclaircir davantage la matiere, il faut discuter en particulier tous les moiens, vrais ou faux, par lesquels Dieu pourroit connoître l'avenir. Ils se réduisent tous, comme il est évident par la discussion que nous venons de faire, à l'essence de Dieu, à ses decrets, & aux créatures elles mêmes.

CHAPITRE I.

Que Dieu ne connoît point les déterminations futures de la volonté dans les créatures; & en particulier, qu'il ne les connoît point dans la volonté.

JE commence par ce dernier moien, & je dis qu'on ne peut point soutenir avec la moindre ombre de raison, que les creatures soient le moien dont Dieu se serve pour connoître les actions libres & futures des esprits créés. De quelque côté que j'envisage ce moien, je le trouve insoutenable: du côté de Dieu, il est indigne de sa majesté souveraine: du côté des creatures, il est absolument impossible.

I.

Convient-il à la majesté de Dieu, lui qui est la sagesse par essence, la raison souveraine, la lumiere de tous les esprits, qui éclaire tout homme qui entre dans le monde, que toutes les intelligences consultent, en qui elles voient tout ce qu'elles connoissent comme dans un miroir & un tableau, parce qu'il est le principe & l'archetype de tous les êtres; convient-il, dis-je, à cet être suprême, de venir à son tour consulter les creatures, étudier leurs volontez, leurs déterminations, leurs démarches, afin de pouvoir par ce moien être instruit de l'avenir? Est-il digne de la grandeur de Dieu, que ses creatures soient sa lumiere, aussi bien qu'il est sa lumiere à lui même; que ne trouvant dans son essence que la connoissance des êtres possibles, il aille emprunter ailleurs celle des actions libres des esprits? Et comme la connoissance en Dieu est sa perfection & sa vie, qu'il tienne, ce qui est horrible, l'une & l'autre de ses creatures?

Non, Dieu ne tient rien que de lui même, il ne tient sa science de personne, non-plus que son essence, il se suffit pleinement, il est sa lumiere, sa vie & son être. Les creatures par elles mêmes ne sont que neant & que tenebres; il ne les connoît point de cette maniere. Tout leur être & leur realité est un don de Dieu; il ne les connoît que comme ses ouvrages: il voit en elles ce qu'il y a mis. S'il connoit le passé, c'est qu'il voit ce qu'il a déja opéré. S'il connoît le futur, c'est qu'il

Digitized by Google

qu'il voit ce qu'il doit opérer un jour. En toutes choses, il ne voit que lui même, que ses decrets, que ses opérations; & quoiqu'il connoisse toutes les créatures, comme il les voit toutes en lui, cette connoissance se réduit enfin à la connoissance de lui même.

Aussi est-il inconcevable qu'il y ait en Dieu deux sciences aussi différentes qu'elles le seroient dans ce système. Car ces deux sciences auroient deux objets différens, & deux moiens différens. L'objet de l'une seroit Dieu même, & l'objet de l'autre seroit la créature. Le moien de l'une seroit aussi Dieu même, & le moien de l'autre seroit encore la créature. Ces objets & ces moiens n'auroient point de communication les uns avec les autres. Dieu ne connoîtroit point l'un par l'autre; il ne connoîtroit point les actions libres des créatures en lui même, mais par les créatures.

Or prémierement, comment des connoissances si différentes se réuniroient-elles en Dieu? Nous avons montré ailleurs cette réunion dans les diverses connoissances des esprits créés.

Secondement, de ces deux sciences, l'une ne seroit-elle pas incomparablement plus noble, plus parfaite & plus sublime que l'autre? C'est un sentiment commun, que les objets & les moiens donnent du prix & du relief aux sciences. Celle donc qui auroit Dieu pour objet, & Dieu pour moien, seroit bien au-dessus de l'autre qui n'auroit pour objet & pour moien que les créatures. Mais oseroit-on admettre en Dieu une science moins noble & moins sublime, & une autre science plus noble & plus élevée? Oseroit-on, pour ainsi dire, composer la Divinité même de parties inégales? Et peut-on mettre en Dieu autre chose que Dieu même, c'est-à-dire, que ce qui est au plus haut degré de sublimité & de perfection?

Au contraire, si Dieu connoît les actions libres & futures par ses decrets prédéterminans, il n'est pas difficile d'appercevoir l'unité de sa science. Car si Dieu ne connoît une telle action que parce qu'il l'a réglée ainsi, cette connoissance qu'il a de l'avenir, se réduit à la connoissance de son decret & de sa volonté; & la connoissance de sa volonté est la connoissance de lui même. CHAP. I.

Et pour le dire en passant, qu'on n'objecte point ici, que la connoissance des actions des créatures sera toujours moins noble que la connoissance qu'il a de lui même, puisque l'objet de cette connoissance est moins noble que celui de l'autre.

Il est aisé de répondre à cette objection, en distinguant deux objets; l'objet prochain & immédiat, & l'objet médiat & éloigné. Lorsque je voi un visage par le moien d'un miroir, l'objet immédiat est le miroir, & l'objet médiat est le visage. Dans toute connoissance dans laquelle je connois une chose par le moien d'une autre, il faut distinguer ces deux objets: & ce qu'on appelle le moien de cette connoissance, *medium cognitionis*, n'est que l'objet immédiat. Quand je voi, par exemple, un visage par le moien d'un miroir, le moien de cette vue est le miroir; aussi ce miroir est-il l'objet immédiat de ma vue, c'est ce que je voi d'abord, & par le miroir je voi ce qu'il represente. Or il est évident qu'on ne doit mesurer ses connoissances que sur leur objet prochain, immédiat, & non point sur l'objet éloigné. Tout ce qu'on voit, par exemple, en voiant un miroir, se réduit toujours à la vue du miroir, & de même tout ce que Dieu voit en se voiant lui même, se réduit à la vue de lui même.

Il n'y a donc en Dieu qu'une science: & quoi qu'on distingue dans cette science la science de l'essence divine, & la science des decrets divins, comme nous pourrons

SEC. VI. PART I.

rons le marquer enſuite, au fond toute la ſcience de Dieu ſe réunit à une ſeule ſcience.

Or s'il n'y a qu'une ſcience en Dieu, Dieu connoît donc en lui même les déterminations futures de la volonté créée; s'il les connoît en lui même, il les connoît donc dans ſes decrets; s'il les connoît dans ſes decrets, ce ſont donc ſes decrets qui les déterminent; ſi ce ſont ſes decrets qui les déterminent, ſes decrets ſont predeterminans: par conſéquent les ſecours qui executent ces decrets le ſont auſſi.

Concevons qu'au milieu de ce vaſte univers, dans cette multitude innombrable de créatures, les rapports infinis qui ſont entre toutes les parties du monde, cette varieté ſurprenante de penſées, de mouvemens, de déterminations qui ont été & qui ſeront dans toutes les intelligences créées, Dieu qui voit tout, ne voit toutes fois en toutes choſes que ce qu'il peut, que ce qu'il regle, que ce qu'il opere: & il n'y a de ſcience digne de lui, que celle de lui-même, ou qu'il puiſe en lui même.

I I.

Du côté des créatures, il eſt impoſſible que Dieu connoiſſe par elles les déterminations futures de la volonté. Afin que Dieu connût par ce moien les déterminations de la volonté, il faudroit qu'en conſiderant de toute éternité la volonté créée, il vît qu'elle ſe déterminera plutôt à telle choſe qu'à telle autre; qu'elle donnera ou ne donnera pas le branle aux ſecours verſatiles & concomitans; &, pour apporter un exemple plus particulier, il faudroit que Dieu vît que voulant remuer ma main, je me déterminerai à la remuer plutôt à droit qu'à gauche, quoique je n'aie aucune raiſon pour l'un plutôt que pour l'autre.

Il n'eſt pas poſſible que Dieu voie cette détermination future dans la volonté créée: cette volonté eſt parfaitement égale pour ſe déterminer à droit ou à gauche; elle eſt abſolument indéterminée pour l'un & l'autre parti. Or il eſt impoſſible de voir dans une volonté abſolument égale pour une détermination ou pour une autre, pour remuer la main à droit ou à gauche, il eſt impoſſible, dis-je, d'y voir une telle détermination, c'eſt-à-dire, la détermination de remuer la main à droit, plutôt qu'à gauche.

On ne peut pas voir dans une choſe ce qui n'y eſt pas. Or la détermination à remuer la main à droit, plutôt qu'à gauche, n'eſt pas dans une volonté abſolument & parfaitement égale pour le mouvement de la main à droit ou à gauche. Ainſi quelque parfaite que ſoit la ſcience de Dieu, à quelque degré de ſublimité qu'on la conçoive, qu'on l'appelle non ſeulement compréhenſion, mais encore ſurcompréhenſion, il n'eſt pas poſſible que le moien par lequel Dieu connoît la détermination future de la volonté, ſoit la volonté conſidérée en elle même. Plus Dieu connoît parfaitement la volonté conſidérée de cette maniere, plus il la voit telle qu'elle eſt, & moins il y voit ce qui n'y eſt pas. Sans cela ſa connoiſſance ne ſeroit pas véritable. Par conſéquent, plus Dieu connoît parfaitement la volonté, plus il la voit égale pour une telle détermination future ou pour une autre; &, par conſequent, moins il apperçoit en elle une telle détermination future, & non pas une autre, puiſque cette détermination n'y eſt pas plus que l'autre.

Mais, dira-t-on, ſi nous, qui ſommes des intelligences ſi bornées, ne laiſſons pas quelquefois par des conjectures, de connoître ce qu'un tel homme fera en telle circonſtance, comment Dieu, par l'éminence de ſes connoiſſances, ne pourroit-il pas découvrir ce à quoi les volontés créées ſe détermineront à l'avenir?

Ra-

Digitized by Google

Remarquez, que la connoissance que nous avons de ce que les hommes voudront ou ne voudront pas, est une connoissance peu assurée, & qui nous trompe souvent; mais la science de Dieu doit être une connoissance infaillible & certaine. Le doute, l'opinion, les conjectures, sont indignes de la verité souveraine. Or pour fonder une science certaine, il faut un moien certain. Car si nous ne connoissons une chose que par tel moien, la connoissance ne sera certaine qu'à proportion de ce que le moien sera certain, selon l'axiome, *Propter quod unumquodque tale, & illud magis.* L'effet n'est pas plus grand que la cause: or la volonté humaine n'est point un moien infaillible & certain pour découvrir ce que cette volonté voudra ou ne voudra pas à l'avenir touchant le choix en question.

Ce qui est certain, est fixe, déterminé, invariable; & rien n'est moins fixe en soi même, moins assuré, moins invariable, que ce que voudra la volonté de Pierre dans cent ans d'ici. Plus je considere maintenant cette volonté, plus je voi qu'il est peu assuré qu'elle voudra remuer la main plutôt à droit qu'à gauche. Supposé qu'elle ait envie de se remuer pour faire quelque éxercice, une volonté indéterminée n'est pas une cause certaine, infaillible, invariable, d'une telle détermination future, plutôt que d'une telle autre. Donc ce n'est pas un moien certain pour découvrir une telle détermination future, ni pour fonder sur cela une science certaine, assurée, & infaillible.

Je vais plus loin même, & je dis qu'il est certaines déterminations futures de la volonté, sur lesquelles les hommes ne peuvent pas même avoir de conjectures & de probabilités; savoir, par éxemple, si un homme qui aime une fin, choisira un moien plutôt qu'un autre, supposé qu'il se présente à lui deux moiens parfaitement égaux; si un homme voulant remuer la main, & se proposant le mouvement de sa main comme une fin, choisira de la remuer à droit plutôt qu'à gauche. Je prens cet éxemple, parce que, quoique l'homme voiageur ait une vraie liberté & une vraie indifférence dans toutes ses actions, & il y en a certaines, c'est-à dire, le choix des moiens égaux, par rapport auxquelles il est encore plus dans un équilibre, même posé l'état où nous sommes, comme on pourra l'expliquer dans la suite. D'ailleurs comme Dieu connoît tout, il faut que le moien dans lequel il connoît les déterminations futures, les lui représente toutes; ainsi un seul éxemple suffit pour tout. CHAP. I.

Je demande donc, par quelles conjectures on pourroit connoître que la volonté se déterminera à remuer la main à droit plutôt qu'à gauche, puisqu'il n'y a pas dans cette volonté de penchant pour un côté plus que pour l'autre. Ces deux moiens sont parfaitement égaux. Lorsqu'ils se présenteront à la volonté, elle les regardera comme tels. Il n'y a dans cette volonté rien ni de plus ou de moins, soit pour un côté soit pour l'autre. En considérant cette volonté, on voit autant de raison de dire qu'elle se déterminera à droit, qu'on en voit pour dire qu'elle se déterminera à gauche. Or si les raisons de part & d'autre sont égales, ce seroit une témerité de conjecturer qu'elle fera l'un plutôt que l'autre. Car c'en est une de ne point suivre pas à pas les raisons que l'on a, soit de conjecturer, soit de douter. Par conséquent la raison souveraine, dans laquelle il n'y a ni tache, ni défaut, ne voit rien dans une telle volonté qui puisse faire connoître, même par conjecture, que cette volonté se déterminera plutôt à une telle action, qu'à une telle autre.

Après tout, cette connoissance conjectu-

rale

Sect. VI. PART. I.

rale ne convient point à un esprit infini, quand même on supposeroit qu'il pourroit la puiser dans les creatures.

III.

Réduisons cette preuve à une forme plus exacte & plus réguliere; & montrons que Dieu a beau consulter la volonté avant qu'elle se soit déterminée à remuer la main à droit plutôt qu'à gauche, il ne découvrira pas en elle, quelle sera sa détermination future.

LEMME I.

Dieu ne connoît actuellement dans la volonté que ce qui est actuellement dans la volonté. Car connoître rien, ou ne rien connoître, c'est la même chose. Par conséquent, on ne connoit actuellement dans la volonté, que ce qui est actuellement dans la volonté.

Ce que l'on connoit en soi même, doit être existant en soi même; & ce que l'on connoit dans sa cause, doit être dans sa cause, de la même maniere au moins dont un effet est dans sa cause; c'est-à-dire, ou éminemment, ou virtuellement. Car il y a toujours dans une cause quelque chose d'actuel & de réel qui répond à l'effet. Ce qui n'existe ni en lui-même, ni dans sa cause, ni dans ses effets, est absolument neant: & ce qui est absolument neant n'est pas intelligible.

Cette proposition se vérifie dans les exemples mêmes qui paroissent être les plus opposez. Dieu connoit les créatures possibles qui n'existent point, mais comme il les connoit dans son essence, qui en est la cause, & qui actuellement les contient éminemment, l'objet immédiat de sa connoissance est actuellement réel & existant. Nous revons, en dormant, à une infinité de corps qui n'existent pas. Mais les intelligences créées connoissent tout ce qu'elles connoissent en Dieu, qui en est la cause & l'archetype, qui par conséquent le contient éminemment.

Generalement parlant, il est vrai que ce que l'on connoit dans sa cause doit être actuellement contenu dans sa cause: & qu'ainsi Dieu ne connoit dans la volonté, que ce qui est actuellement contenu dans la volonté.

LEMME II.

Pour connoitre, en consultant la volonté, telle détermination future, plutôt que telle autre, il faudroit que telle détermination future fût contenue dans la volonté, plutôt que telle autre. Il faudroit qu'actuellement dans la volonté il y eût quelque chose pour telle détermination, plutôt que pour telle autre.

LEMME III.

Avant que la volonté se soit déterminée à remuer la main à droit, plutôt qu'à gauche, il n'y a rien pour un côté plus que pour un autre. L'un n'est point en elle plutôt que l'autre, jusqu'à ce qu'actuellement cette volonté ait formé cette détermination; il n'y a en elle qu'une puissance toute pure, égale pour ces deux déterminations opposées. Or plus vous connoîtrez cette volonté, plus vous l'examinerez à tous sens & à tous biais, plus vous la connoîtrez telle: si vous y voiez autre chose, vous vous trompez; car vous y voiez ce qui n'y est pas: votre connoissance est fausse, puisqu'elle n'est pas conforme à l'objet connu; par erreur vous prenez une chose pour une autre. Mais, supposé que vous connoissiez la volonté comme elle est, il est impossible; que dans cette situation vous y connoissiez actuellement quelque chose, plutôt pour telle détermination future; que pour telle autre, puisqu'actuellement cela n'y est pas.

De

De ces trois lemmes je forme cette démonſtration.

DEMONSTRATION.

Pour connoître actuellement, en conſultant la volonté, telle détermination future, plutôt que telle autre, il faudroit qu'actuellement il y eût quelque choſe de réel pour telle détermination, plutôt que pour telle autre; car on ne peut connoître actuellement dans la volonté, que ce qui eſt actuellement réel dans la volonté. Si donc on connoît dans la volonté telle détermination future, plutôt que telle autre, il faut qu'il y ait dans la volonté actuellement quelque choſe pour telle détermination plutôt que pour telle autre. Or par rapport à la détermination en queſtion, c'eſt-à-dire, de remuer la main à droit ou à gauche, avant que la volonté ſe ſoit déterminée, il n'y a en elle rien de réel pour cette détermination, plutôt que pour l'oppoſée. Donc avant que la volonté ſe ſoit déterminée, on ne peut point, en la conſultant, connoître que preciſément telle détermination ſera future. C'eſt ce qui étoit à démontrer.

CHAPITRE II.

Que Dieu ne voit point les déterminations futures en elles mêmes : où l'on traitte de la coéxiſtence à l'éternité.

SI Dieu voit les déterminations futures de la volonté par le moien de la creature, il faut qu'il les voie, ou par le moien de la volonté, avant qu'elle ſe ſoit déterminée, ou par le moien de la volonté, entant qu'elle s'eſt déterminée, c'eſt-à-dire, ou qu'il voie ces déterminations futures dans la volonté comme faculté, ou dans la volonté, comme actuellement en action. Dans le premier chapitre nous avons parlé de ce premier article; traitons maintenant le ſecond. CH. II.

On peut donc pretendre que Dieu, de toute éternité, connoît dans la creature même telle détermination plutôt que telle autre, parce que cette détermination exiſte déja par rapport à Dieu; & qu'ainſi il la voit comme preſente à lui. Car, dit-on, l'éternité de Dieu n'eſt point comme le temps. Il n'y a rien en elle ni d'antérieur, ni de poſterieur. C'eſt un point indiviſible; elle raſſemble en elle même tous les temps: tout lui eſt preſent; c'eſt un maintenant ſans bornes. Rien n'eſt donc futur par rapport à Dieu, & c'eſt à la faveur de cette preſence éternelle, de cette coéxiſtence éternelle de tous les êtres, ſoit paſſés, ſoit à venir, que Dieu connoît les déterminations futures, & les voit toutes dans ſon éternité.

Avant que d'éxaminer ſi cette coéxiſtence à l'éternité eſt un moien propre par rapport à Dieu pour connoître les déterminations futures, tâchons d'éclaircir nos idées ſur le fond même de cette matiere.

I.

1. Ce ſeroit une chimere, de ſe repreſenter l'éternité comme quelque entité, ou quelque être qui ſubſiſtât à part, & qui contînt dans ſon ſein tous les temps & tous les évenemens futurs, & dans lequel Dieu les vît comme on voit des perſonnages raſſemblées dans un tableau. Tout ce que notre imagination pouroit nous repreſenter ici, ſeroit une illuſion & un fantôme. Cette matiere n'eſt pas de ſon reſſort.

L'éternité, non plus que ſa durée, n'eſt point un être diſtingué de l'être éternel, ou des êtres qui durent. La durée n'eſt que l'éxiſtence de l'être qui dure, ou plutôt, ce n'eſt que l'être même qui dure. L'éternité de Dieu eſt réellement l'être de

Digitized by Google

Sec. VI. Part. I.

Dieu, mais un être qui subsiste par lui-même, qui subsiste sans bornes, qui subsiste sans variété & sans changement; dans lequel, par conséquent, il n'y a point de succession; au lieu que notre durée est notre être même qui existe, mais un être qui tient son existence de la création de Dieu, un être sujet au changement; & c'est ce changement qui fait la succession de la durée.

2. Venons à la question de la coéxistence des creatures par rapport à l'éternité de Dieu.

Pour démêler cette question, il faut l'envisager par ses deux côtez: c'est-à-dire, comparer l'éxistence & la durée des creatures avec l'éxistence & l'éternité de Dieu; & comparer aussi l'éternité & l'éxistence de Dieu avec l'existence & la durée des creatures.

La même comparaison qu'on fait entre l'éternité & la durée d'une creature, peut se faire entre l'immensité de Dieu & l'étendue du corps: & comme cette derniere comparaison est plus sensible, qu'elle paroît plus à notre portée que l'autre, elle peut servir, par conséquent, à l'éclaircir & à la developper.

Quand on considere attentivement les deux termes de cette comparaison, on voit qu'il faut raisonner bien différemment, ou de Dieu par rapport à la creature, ou des creatures par rapport à Dieu.

Mon corps existe dans l'immensité de Dieu: & cependant, parce que mon corps n'a pas autant d'être que l'immensité de Dieu, il ne remplit pas toute l'immensité de Dieu, il n'a pas une étendue infiniment grande.

Dieu est present à moi, il existe au milieu de moi; & parce que Dieu est simple, il est tout entier en moi.

S. Augustin est merveilleux pour rendre sensible cette vérité, autant au moins qu'elle le peut être, dans sa lettre 187 *ad Dardanum*.

Dieu est immense, & il est simple. Parce qu'il est immense, il surpasse infiniment toute étendue bornée; mais parce qu'il est simple, il est tout entier present à l'étendue créée, & tout entier present dans chaque partie de l'étendue créée.

De là le faux de ce raisonnement: Mon corps existe dans l'immensité de Dieu, & comme l'immensité de Dieu est une & simple, il existe dans l'immensité toute entiere, il existe par tout où est l'immensité: & par consequent mon corps est immense.

Ce raisonnement est faux. Car mon corps existe dans l'immensité; mais il n'atteint pas l'immensité, parce qu'il existe dans l'immensité finiment, & que, pour atteindre l'immensité de Dieu, il faudroit exister en elle infiniment, & avoir autant d'être qu'elle en a.

Au contraire, Dieu, qui est immense & simple, est tout entier present dans chaque partie de telle étendue créée, & par consequent il est réellement immense dans chaque partie de cette étendue.

Ne confondons pas la maniere d'éxister des êtres finis, & celle de l'être infiniment infini. Comme l'être infiniment infini est simple, il est infiniment infini en tout ce qu'il est. Il est tout entier au ciel, tout entier en la terre. On ne peut pas dire que Dieu, en ce qu'il est au ciel, plus en ce qu'il est en la terre, est être, plus être: qu'il a plus & plus d'étendue. Il est infiniment infini au ciel, infiniment infini en la terre, infiniment infini par tout où il est.

La creature finie, dès qu'elle existe dans l'immensité de Dieu, correspond à Dieu, mais elle ne lui correspond pas totalement. Elle correspond à Dieu tout entier, parce que Dieu est simple; mais elle ne lui correspond pas totalement, parce que Dieu est plus grand & infiniment plus grand qu'elle.

Cette maniere de se correspondre sans s'atteindre est donc fondée d'une part, sur ce que Dieu est simple; & de l'autre, sur

Digitized by Google

sur ce qu'il a plus d'être que la creature. Notre être fini & limité a rapport à l'être des êtres : notre lumiere, à sa lumiere souveraine ; notre étendue, à son immensité ; notre durée, à son éternité : & pour soulager notre esprit, nous distinguons en Dieu, cet être si pur & si simple, certains points virtuels, auxquels correspondent les êtres créés, & auxquels ils correspondent diversement, selon l'étendue & la varieté de leur être.

Mais n'oublions pas que l'être suprême, la commune mesure de tous les êtres, est un être simple, & que ces points virtuels sont réellement une même chose & un même être en lui.

Je m'étens trop sur ce point ; mais par là notre question, touchant la coéxistence des êtres à l'éternité, se trouve décidée.

Si nous l'envisageons du côté des créatures en elles mêmes, il est bien certain qu'elles n'éxistent pas de toute éternité ; que leur durée n'égale pas l'éternité de Dieu ; que, par une existence & une production anticipée, elles n'ont point été avant que d'être ; qu'on auroit tort de conclure, que l'éxistence des créatures est éternelle comme celle de Dieu, parce qu'elle répond à celle de Dieu, qui est une & éternelle : comme on a tort de conclurre, que toute étendue créée est immense, parce qu'elle correspond à l'immensité de Dieu qui est une.

Notre durée correspond à l'éxistence de Dieu qui est éternelle, mais elle ne correspond point à cette existence en tant qu'éternelle. Elle correspond à l'éxistence de Dieu sous un rapport, & non pas sous un autre ; & quoique réellement l'éxistence de Dieu, qui est simple, renferme tous ces rapports, notre durée, qui ne les renferme pas tous, & qui n'a pas autant d'être & de réalité que celle de Dieu, ne peut pas l'atteindre & l'égaler dans tous ses rapports.

L'éxistence de Dieu est sans bornes, & la mienne est bornée. Puisque mon existence est bornée, il n'est point vrai que j'aie existé de tout temps, comme il n'est point vrai que mon corps soit en tous lieux, parce que son étendue est bornée. Il faut donc distinguer certains points virtuels, dans l'éternité de Dieu, auxquels correspondent notre durée. CH. II.

Mais si nous comparons l'existence de Dieu avec la durée des créatures, nous trouvons que réellement Dieu tout entier est dans tous les temps, comme Dieu tout entier est dans tous les lieux.

Dieu, qui est immense, est réellement tout entier dans chaque partie du lieu ; & Dieu, qui est éternel, est réellement tout entier dans chaque partie du temps. Dieu, qui éxiste dans la partie du temps où je suis, est réellement & actuellement le Dieu existant dans la partie du temps qui sera dans cent ans, & par conséquent actuellement Dieu est réellement existant dans cent ans.

Comme Dieu éxistant en Allemagne est réellement en Allemagne existent à l'Amerique, parce que Dieu est tout entier en Allemagne, & que s'il est réellement tout entier en Allemagne, il est réellement en Allemagne Dieu existant à l'Amérique.

Si Dieu, qui existe réellement dans ce temps-ci, est réellement & actuellement dans ce temps-ci existant dans cent ans ; les êtres qui existeront dans cent ans, n'existent pas encore à la verité en eux-mêmes, mais ils existent déja par rapport à Dieu.

Ici l'imagination perd terre ; mais la raison qui est née pour connoître l'infini, en déduit ces vérités d'une maniere évidente. Je prouve ma proposition.

Les créatures existantes dans cent ans existent réellement & actuellement par rapport à Dieu qui existe dans cent ans.

Digitized by Google

Or Dieu qui éxiſte dans cent ans eſt réellement tout entier éxiſtant dans la partie du temps où je ſuis : l'éxiſtence de Dieu eſt une ; l'éternité eſt une perfection que Dieu poſſede actuellement toute entiere ; Dieu exiſtant à preſent, & Dieu exiſtant dans cent ans, n'eſt pas Dieu exiſtant, plus exiſtant. Par conſequent, dans la partie du temps où je ſuis, Dieu eſt réellement exiſtant dans cent ans. Comme donc les creatures exiſtantes dans cent ans, exiſtent actuellement par rapport à Dieu exiſtant dans cent ans, il s'enſuit qu'elles exiſtent réellement & actuellement par rapport à Dieu exiſtant dans la partie du temps où je ſuis.

De cette double comparaiſon que j'ai faite de la durée des creatures avec l'exiſtence de Dieu, & de l'exiſtence de Dieu avec la durée des creatures, j'en conclus deux veritez. La premiere, que les creatures futures n'exiſtent pas actuellement en elles mêmes, & que Dieu voit qu'actuellement elles n'exiſtent pas encore en elles mêmes. La ſeconde, que les creatures futures exiſtent de toute éternité par rapport à Dieu, & que Dieu les voit exiſtantes par rapport à lui : & c'eſt ce que les ſaints Docteurs nous enſeignent.

II.

Il ſemble par ce que je viens de dire, que je donne beau jeu à ceux qui ſoutiendroient, que la coéxiſtence des creatures par rapport à Dieu, eſt un moien ſuffiſant pour qu'il connoiſſe les déterminations futures ; mais c'eſt ce que je vais détruire avec évidence.

1. On a montré dans le chapitre précédent, qu'il étoit indigne de Dieu de connoître les creatures par les creatures : ne répétons point cette preuve, qui eſt la même pour cet article-ci.

2. Je ſuppoſe la détermination de Pierre, pour remuer la main à droit plutôt qu'à gauche, exiſtante par rapport à Dieu de toute éternité ; &, pour donner un plus beau champ aux défenſeurs de ce que je refute, je veux bien ſuppoſer de plus, que non ſeulement cette détermination exiſte par rapport à Dieu, mais qu'elle exiſte déja en elle même.

Cette détermination donc éxiſte, je le ſuppoſe, & Dieu exiſte auſſi. Mais afin que Dieu la connoiſſe, il faut qu'il ſoit averti que c'eſt la détermination de remuer la main à droit qui exiſte, & non pas celle de la remuer à gauche. Or comment Dieu en eſt-il averti ?

Lors qu'un objet eſt preſent devant mes yeux, j'en ſuis averti par une eſpece intentionnelle, comme diſoient autrefois les Philoſophes, qui ſe détache de l'objet & qui vient s'unir à mon être ; ou, comme on l'explique maintenant, j'en ſuis averti par des globules de lumiere qui entrent dans le fond de mon œil, qui l'ébranlent ; &, à cette occaſion, Dieu lui même imprime une ſenſation dans mon ame. Mais ici, comment Dieu ſeroit-il averti de la preſence d'une telle détermination, & non pas de telle autre ?

Eſt-ce donc que cette creature, preſente à l'éternité, agiroit ſur Dieu même pour l'avertir de ſa preſence ? Il faudroit bien le dire dans ce ſyſteme ; car une intelligence n'eſt avertie de ce qui ſe paſſe hors d'elle, ou que parce qu'elle y opere elle même, ou parce que ce qui eſt hors d'elle opere ſur ſon être.

La ſeule preſence d'un être ne ſuffit pas à une intelligence, pour être avertie de cette preſence, ſi cet être n'opere point ſur elle pour l'avertir qu'il éxiſte. Un homme ſourd & aveugle ne connoit pas les objets les plus preſens, parce que ces objets n'agiſſent point ſur lui. Les Egiptiens au milieu des tenebres ne voioient point les Iſraélites qui étoient proches, parce

Digitized by Google

parce que Dieu empêchoit la lumiere d'agir ſur leurs yeux.

La raiſon de cette verité, c'eſt que toute intelligence eſt un être ſimple; que tout ce qui eſt en elle eſt identifié avec ſon être; tout ce qui n'eſt point ſon être eſt abſolument ſéparé d'elle; il eſt pour elle comme s'il n'étoit pas; il n'y a aucune communication entre elle & lui, à moins que l'un ne donne à l'autre. Si toutes les parties de notre ame étoient ſeparées l'une de l'autre, jamais l'homme ne pouroit comparer ſes connoiſſances les unes aux autres, ni reflechir ſur cette comparaiſon; ce ſeroit autant de petites intelligences, qui ne ſe communiqueroient pas plus l'une à l'autre, que l'ame de Pierre & celle de Paul.

L'ame de Pierre a beau être préſente à l'égard de l'ame de Paul; un Ange, ou Dieu même, a beau être au milieu de nous, cette préſence ſubſtantielle ne fera pas que Paul ſache ce qui ſe paſſe dans l'ame de Pierre, ni qu'il voie cet Ange, ou Dieu qui eſt intimement préſent à toutes choſes. Comme ces deux êtres ſont diſtingués l'un de l'autre, cette préſence ſubſtantielle ne forme aucune communication. Cette preſence n'eſt que leur exiſtence, & comme chacun d'eux éxiſte à part; que chacun d'eux eſt un avec lui même: & non avec l'autre; qu'il eſt ce qu'il eſt, & qu'il n'eſt point l'autre; qu'en un mot ce ſont deux êtres tout ſeparez, il ne s'enſuit point qu'il y ait communication de l'un à l'autre, parce que l'un éxiſte, & que l'autre éxiſte auſſi.

Si donc cette preſence ſubſtantielle ne forme point de communication entre ces deux êtres, il ne peut y en avoir que parce que l'un opere ſur l'autre. Lorſqu'il y a communication entre deux êtres, il faut que ce ſoit, ou par la ſubſtance même de l'être, ou par ſon opération. Dieu & la créature ſont deux êtres ſeparez; ainſi comme il ne peut y avoir de communication entre ces deux êtres par la préſence ſubſtantielle, cette communication ne ſe peut faire que par operation. CH. II.

Or afin que Dieu ſoit averti de la preſence d'un être, il faut qu'il y ait une communication. Ainſi afin que Dieu fût averti de la preſence de ces déterminations, il faudroit, ou qu'il eût operé ſur elles, ou qu'elles euſſent operé ſur lui.

Dieu n'a pas operé ſur cette détermination, s'il n'y a point de prémotion phyſique: car s'il n'y a point de ſecours de Dieu phyſique & predeterminant, c'eſt la volonté qui ſe détermine la premiere; c'eſt la détermination de cette volonté qui appelle le concours divin, qui commence & qui met tout en œuvre: ainſi cette détermination de la volonté precede l'operation de Dieu. Il faut pourtant que Dieu la connoiſſe, cette operation, dans le point même où elle détermine & précede les ſecours de Dieu, & il ne la connoît point parce qu'il opere en elle, puiſqu'il s'agit de la connoître dans le point où elle précede l'operation divine. Or ſi Dieu ne connoît point les déterminations de la volonté créée parce qu'il opere ſur elle, il faut donc par neceſſité qu'il les connoiſſe, ce qu'on ne peut dire ſans horreur, parce qu'elles operent ſur lui.

En effet, comment ſeroit'il poſſible que Dieu connût une telle détermination de la volonté? Pour connoître que je me ſuis déterminé à remuer la main à droit plutôt qu'à gauche, il faudroit, ou que Dieu ſe fût donné cette connoiſſance, ou qu'il l'eût reçue d'ailleurs. Or comment ſe ſeroit-il donné cette connoiſſance dans l'hypotheſe que je combats. Pour ſe donner à lui même cette connoiſſance, *La volonté créée s'eſt déterminée à remuer la main à droit, & non à gauche*, il faudroit qu'il eût formé en lui même cette connoiſſance, plutôt que la connoiſſance du

Sec. VI. PART. I.

contraire ; & pour cela il eût fallu auparavant qu'il eût connu que c'eſt cette connoiſſance là qu'il faut former, & non pas une autre, ſans cela il auroit agi au hazard, & ſa connoiſſance ne ſeroit ni aſſurée, ni raiſonnable.

S'il eût fallu, avant que de ſe former une telle connoiſſance plutôt qu'une autre, qu'il eût connu qu'il faut former celle-là, & non pas l'autre ; il eſt viſible qu'il le connoiſſoit déja auparavant ; c'eſt un cercle abſurde. D'où je conclus que, poſé ce ſyſteme, il faudroit que Dieu eût reçu cette connoiſſance des créatures mêmes. Or je ne croi pas qu'on puiſſe être aſſez inſenſé, ou aſſez impie, pour ſoutenir une telle abſurdité.

On répondra peut-être que Dieu a formé en lui même cette connoiſſance, plutôt que la connoiſſance du contraire, parce qu'il y a été déterminé par cette détermination, que l'on ſuppoſe exiſtante de toute éternité. Mais ſi cette determination de la volonté créée a determiné Dieu & l'a averti de former telle connoiſſance, & non une autre, il faut qu'elle ait opéré ſur Dieu même. Car à moins qu'il n'y ait communication d'operation, cette détermination créée ſera par rapport à Dieu comme ſi elle n'étoit pas. Or c'eſt déja une étrange abſurdité de ſuppoſer que la creature opere ſur Dieu même.

Mais ce qui eſt encore plus horrible, c'eſt que tout ce qu'elle opérera ſur Dieu ſera inutile, ſi elle n'opere ſur lui la connoiſſance même.

Comment Dieu auroit-il été averti par la creature qu'une telle détermination de la volonté exiſte, ſi la creature ne le lui eût fait connoître ; & comment l'eût-elle fait connoître, ſans en opérer en lui la connoiſſance ? En ſorte que, pour ne point vouloir admettre que Dieu prédetermine phyſiquement la creature, par un étrange renverſement on eſt obligé de ſoutenir que c'eſt la creature même qui donne à Dieu ſes connoiſſances par une prédetermination phyſique.

Quelque ſubter fuge qu'on invente, c'eſt à ces monſtrueuſes conſequences qu'il faut en venir, ſi l'on abandonne une fois la doctrine pure & inébranlable des ſecours prédeterminans.

CHAPITRE III.

Que Dieu ne connoît point les déterminations futures dans l'eſſence divine.

L'Eſſence divine eſt l'autre moien par lequel on pourroit s'imaginer que Dieu voit les determinations futures de la volonté créée. Ce n'eſt point dans les creatures mêmes, dira-t-on, que Dieu voit ces determinations, c'eſt dans ſon eſſence. Cette eſſence immenſe & infinie lui repreſente tous les êtres. Il y voit entr'autres la volonté de Paul, & il voit dans cette volonté ſa determination future. Mais ce moien n'eſt pas moins impoſſible que le premier, ni même moins ſujet à des abſurditez qui dégradent la majeſté ſouveraine, ou qui détruiſent la creature.

I.

Que Dieu voie dans ſon eſſence toutes les creatures ; qu'il voie la volonté de Pierre, auſſi bien que toutes les volontez des autres intelligences ; que par une lumiere infinie il pénetre dans les replis de cette volonté, & la comprenne autant qu'elle peut être compriſe, certainement il n'y verra que ce qui y eſt, & n'y verra point ce qui n'y eſt pas.

Or dans cette volonté créée, entant qu'elle eſt dans cette eſſence divine, qui en eſt le principe & l'archétype, dans cette volonté, dis-je, il n'y a point encore de détermination pour remuer la main

à

à droit plutôt qu'à gauche. Cette volonté est representée par cette divine essence comme une puissance égale, & dans un parfait équilibre pour cette détermination, & pour l'opposée ; & Dieu, qui la voit ainsi, voit que dans une telle conjoncture, il n'y a pas une seule raison dans cette volonté pour cette détermination plutôt que pour l'autre, & que par conséquent elle est entierement égale & indeterminée à cet égard.

Or il est impossible de voir une détermination dans une volonté indéterminée ; de voir qu'une telle détermination sera préférablement à l'autre dans une volonté entierement égale pour toutes les deux. On ne peut point voir dans un être ce qui n'y est point, comme on l'a expliqué plus au long dans le premier chapitre : & la preuve qu'on y a apportée, convient également à la matiere presente. J'y ajoute seulement la réfléxion qui suit.

Je suppose que la volonté de Pierre & celle de Paul sont absolument égales, & que l'essence divine les represente ainsi, c'est-à-dire, aiant les mêmes amours, mêmes dispositions, mêmes penchans, que l'une & l'autre soit representé dans les mêmes circonstances, l'une & l'autre voulant remuer la main, l'une & l'autre dans une égalité parfaite pour la remuer à droit ou à gauche. Il arrive neanmoins dans ce cas de ressemblance parfaite entre ces deux volontez, que l'une se déterminera à remuer la main à droit, & l'autre à gauche. Il ne faut point contester ce fait ; non seulement il est possible, mais il est d'expérience.

Je dis qu'il est impossible que Dieu connoisse cette différence de déterminations par le moien de la volonté, soit que Dieu connoisse cette volonté en elle même, soit qu'il la connoisse par son essence, & je le démontre de cette maniere.

II. est impossible que Dieu connoisse dans ces deux volontez la difference de ces déterminations, par un moien qui les represente comme parfaitement égales. Or ces deux volontez, soit qu'elles soient vues en elles mêmes, soit dans l'essence divine, sont representées comme parfaitement égales. Donc il est impossible que Dieu voie par ce moien leurs differentes déterminations futures. C'est ce qui étoit à démontrer. CH. III.

II.

Si l'essence divine est le moien par le quel Dieu connoît les determinations futures, il faut qu'en voiant son essence, il y voie la volonté créée, & que dans cette volonté il voie une détermination à remuer la main à droit plutôt qu'à gauche, au cas que la volonté soit placée dans la circonstance de faire ce choix.

Or si Dieu en voiant son essence, voit cette volonté determinée, il faut de deux choses l'une, ou qu'il voie que cette volonté est determinée à cette action par l'essence divine, ensorte qu'il paroisse que c'est cette divine essence qui a arrêté, fixé, determiné cette détermination de la volonté ; ou bien, il faut que Dieu voie cette volonté determinée à telle action par elle même, ensorte qu'il paroisse que l'essence divine n'a point arrêté ni determiné cette determination, mais que la volonté l'ait formée par elle même. Cette alternative est éxacte & nécessaire dans le sentiment que nous combattons ; car dans nôtre il y a un milieu, c'est que cette determination de la volonté soit arrêtée & fixée par un decret arbitraire & prédeterminant.

Or le premier membre de cette alternative est insoutenable. Si Dieu en voiant son essence voioit cette volonté determinée à telle action par l'essence divine même, il verroit en même temps que cette determination n'est plus libre, & que l'in-

diffe-

Sec. VI. Part. I.

différence de la volonté eſt abſolument détruite & renverſée. Tout ce qui eſt déterminé à une ſeule choſe par l'eſſence divine, eſt auſſi ferme, auſſi immuable, auſſi invariable, que l'eſſence divine même; il ne pourroit changer ni ceſſer d'être, que l'eſſence divine ne changeât auſſi & ne ceſſât d'être.

Et pour le dire en paſſant, il n'en eſt pas de même de ce qui eſt déterminé par un decret. Les decrets de Dieu ſont arbitraires: car comme Dieu a pu faire un decret que je remuaſſe la main à droit, il en a pu faire un que je la remuaſſe à gauche. Ces decrets libres de la providence de Dieu, bien loin de néceſſiter ma liberté, ſuppoſent au contraire, que dans le temps même qu'il a déterminé que je remuerai la main à droit, ma volonté a un vrai pouvoir, un pouvoir intérieur, un pouvoir réel, de la remuer à gauche, comme nous l'expliquerons ailleurs. Dieu donc en formant un decret de me faire déterminer à remuer la main à droit, voit en même temps qu'il pouroit former un decret oppoſé de me faire déterminer à remuer ma main à gauche: ce qui ſuppoſe qu'à cauſe de ma liberté je ſuis capable de l'un & de l'autre, que j'ai un vrai pouvoir pour tous les deux, pouvoir qui ne m'eſt point ôté, lors même que Dieu fait que je me détermine pour un côté, plutôt que pour l'autre.

Au lieu que ſi Dieu voioit que ma volonté eſt déterminée par l'eſſence divine même, il verroit qu'il eſt auſſi abſolument impoſſible qu'il ſe formât en moi une autre détermination, qui eſt impoſſible que l'eſſence divine ceſſe d'être l'eſſence divine. Il verroit donc la liberté de l'homme renverſée & détruite. Par conſéquent, le prémier membre de l'alternative propoſée eſt abſolument inſoutenable.

Le ſecond ne l'eſt pas moins, c'eſt-à-dire, que Dieu voiant ſon eſſence, voie la volonté créée determinée à telle action, mais déterminée, non par l'eſſence divine, mais par elle même. Si ce n'eſt pas l'eſſence divine qui détermine la volonté, c'eſt donc la volonté qui d'elle même ajoute cette détermination. Dieu ne voit donc point cette détermination dans l'eſſence divine même, mais dans ce que la creature ajoute. Dieu dans ſon eſſence verra à la verité la volonté créée; mais il ne verra dans ſon eſſence que la volonté même, & non pas ſa détermination.

L'eſſence divine ne contient que l'idée archétype de toutes choſes. Or une telle détermination plutôt qu'une autre n'eſt point dans l'idée, dans l'eſſence, dans la nature même de la volonté. Comme l'eſſence divine ne repreſente donc point cette détermination, mais qu'elle repreſente ſeulement la volonté dans ſon eſſence, cette détermination eſt formée, arrêtée, déterminée par autre choſe que par l'eſſence divine. Dieu la voit donc ailleurs que dans l'eſſence divine. Et s'il la voit ailleurs que dans l'eſſence divine, il faut qu'on avoue qu'il la voit dans la creature même, ſuppoſé qu'on ne veuille point reconnoître de decrets prédéterminans. Il faut donc en revenir, ſuivant ce ſyſteme, à ſoutenir que Dieu voit la détermination créée dans la creature même; & c'eſt ce que nous avons déja montré être impoſſible, & indigne de la majeſté de Dieu.

III.

La maniere dont Dieu connoît les creatures poſſibles dans ſon eſſence, ſi l'on s'en fait une juſte idée, diſſipe tous ces nuages, & nous découvre avec clarté la verité des decrets prédéterminans. Qu'une mauvaiſe Philoſophie ne vienne point ici nous faire illuſion, nous repreſenter les creatures comme poſſibles indépendemment

Digitized by Google

ment même de Dieu, nous faire concevoir l'essence divine comme bigarrée de tous les portraits de ses creatures, comme remplie d'une infinité de formes & d'images, que l'on s'imagine n'être vraies que parce qu'elles ressemblent à ces creatures possibles, comme si elles étoient tirées d'après elles. La raison nous fournit sur cela des idées & plus simples & plus sublimes.

La possibilité des êtres bornés n'est qu'une suite, mais une suite necessaire de l'existence de l'être sans bornes : nous parlerons ailleurs de cette verité. L'être de Dieu est un ; mais il est infini, il est même infiniment infini. Dieu est tout puissant, il peut créer, mais il ne peut créer que des êtres, & il contient lui même toute l'éminence & la plenitude de l'être. Dieu se voit ainsi, & c'est par la comparaison (s'il est permis de le concevoir ainsi pour se proportionner à notre maniere de concevoir) c'est par la comparaison, dis-je, de son essence avec sa toute puissance qu'il voit en lui même tous les êtres possibles.

Dans son essence il voit une existence toujours la même & sans aucunes bornes, qui surpasse une infinité de durées successives & bornées ; & par sa toute-puissance il voit qu'il peut former toutes ces durées. Dans son essence il voit une immensité indivisible, mais qui, étant infinie, surpasse infiniment toutes les étendues divisibles & finies ; & par sa toute-puissance il voit qu'il peut former toutes ces étendues. Dans son essence il voit une connoissance, qui étant sans mesure équivaut & surpasse infiniment toutes les intelligences déterminées & finies ; & par sa toute-puissance il voit qu'il peut former toutes ces intelligences. En un mot, dans son essence il voit un être sans bornes, un être qui, en qualité d'être des êtres, surpasse infiniment tous les êtres bornez ; & dans sa toute-puissance il voit qu'il peut former tous ces êtres. Ainsi dans la vue de toutes les creatures possibles, Dieu ne voit d'une part que ce qu'il est ; & de l'autre, que ce qu'il peut faire. CHAP. III.

Or cette vue des creatures dans l'essence divine, conduit à la vue des creatures futures dans les decrets prédeterminans. Car comme Dieu ne voit dans les creatures possibles que ce qu'il peut faire, il ne voit aussi dans les futures rien de positif & de réel que ce qu'il a résolu de toute éternité de faire un jour. Comme il connoît que les creatures possibles ne le sont point hors de lui, mais ne le sont qu'en lui ; il connoît aussi que les futures ne sont futures qu'en lui, & ne se feront dans le temps que par lui ; soit que ce soit des choses qu'il fasse tout seul, soit que c'en soit qu'il fasse faire par les creatures.

En effet comment peut-on penser que la moindre creature, qu'une action, qu'une determination de la volonté, sorte de l'état de possibilité, & passe à l'état de futurition, sans que ce soit Dieu qui ait commencé à la tirer de cet état, pour la placer dans un autre.

Toute étendue créée doit correspondre à certains points virtuels de l'immensité divine ; mais à quels points correspondra-t-elle ? Qui la determinera à telle ou telle mesure, à tels ou tels changemens ? Tout être qui existe & qui dure, doit correspondre à certains points virtuels de l'éternité de Dieu ; mais comme il y a une infinité de ces points virtuels dans cette éternité infinie, qui le determinera à correspondre à ceux-ci plutôt qu'à ceux là, à être devant ou après, à commencer dans tel temps plutôt que dans tel autre, à avoir une moindre ou une plus grande durée ?

Toute action même de l'entendement & de la volonté, si petite qu'elle soit, si com-

Sect. VI Part. I.

commençante qu'on la conçoive, correspond à certains points virtuels de cet être souverain qui est un acte pur, l'intelligence sans bornes, la charité par essence. Or comme il y a une infinité de points auxquels cette action & cette détermination peut corresponde, auxquels correspondra-t-elle si Dieu ne la détermine point? Pourquoi à celui-ci plûtôt qu'à l'autre? Comment aura-t-elle un tel degré, & non pas un autre? Pourquoi même n'aura-t-elle pas une infinité de degrés? C'est le decret de Dieu qui fixe, & qui détermine toutes ces choses: & comme Dieu les voit possible dans son être, qui est la mesure commune & infinie de tous les être bornez; aussi il les voit déterminez & futurs dans son decret, qui est la cause de tous les êtres futurs.

CHAPITRE IV.

Que Dieu ne voit point les déterminations futures dans les decrets non prédéterminans.

Reste à parler des decrets. Ces decrets sont, ou prédeterminans, ou non prédeterminans. Il est impossible que Dieu voie les déterminations futures par le moien des decrets non prédeterminans.

I.

Je le démontre ainsi. Il est impossible de voir une chose où elle n'est point. Or la détermination future n'est point dans un decret non prédeterminant. La seule idée d'un decret non prédeterminant le marque suffisamment. Mais je l'explique plus au long.

Par le decret non prédeterminant Dieu ne veut point operer la détermination dans la volonté, ni par la volonté; mais il veut concourir avec la volonté, lors qu'il sait que la volonté se déterminera. Or un tel decret ne fait point voir si la volonté se déterminera ou non. Il ne renferme point en lui-même la détermination de la volonté, mais il la suppose. Bien plus, il la suppose connuë; puis que Dieu ne concourt avec nous, que lorsqu'il voit que nous nous déterminons. Donc ce n'est pas le moien par lequel Dieu la connoit.

II.

Il n'y a de difference entre les decrets que Dieu a formez de toute éternité, & les secours qu'il donne dans le temps, sinon que dans les decrets il veut operer un jour, & dans les secours il veut actuellement operer. Les decrets & les secours ont donc entr'eux un rapport essentiel; ensorte que si les secours sont physiques & prédeterminans, les decrets le sont aussi. Au contraire, si les secours sont simplement versatiles ou concomitans, les decrets sont de même nature.

Or la grace versatile & le concours concomitant ne sont pas un moien pour s'assurer de la détermination future. Donc les decrets non prédeterminans ne le sont pas non plus.

Que la grace versatile & le concours concomitant ne soient point un moien pour s'assurer de la détermination future, je le démontre de cette maniere. Ce qui laisse la volonté dans une égalité pour telle détermination, ou pour telle autre, n'est point un moien propre pour faire voir la détermination future; car on ne voit point dans un moien ce qui n'y est pas. Or la grace versatile & le concours concomitant laissent la volonté dans cette égalité. Le concours de Dieu est toujours offert également pour toutes les déterminations de la volonté, pour la détermination à droit, ou à gauche: c'est à la volonté à se déterminer. La grace versatile, dès là qu'elle est

Digitized by Google

est versatile, laisse la volonté dans l'équilibre. Donc ces secours laissant cette égalité, on ne peut voir en eux la détermination de la volonté. Donc on ne peut point la voir non plus dans les decrets non prédeterminans.

III.

Je vais même plus loin, & je montre, à cette occasion, l'impossibilité d'un concours purement concomitant.

Dieu donne ce concours dans l'instant même qu'il voit que la volonté créée se détermine à une chose plûtôt qu'à une autre. Il faut donc qu'il connoisse cette détermination presente avant que de donner ce concours. Car il ne le donne pas à l'aveugle, il ne le pourroit pas même ; il faut qu'il voie si c'est un concours pour le bien qu'il faut donner, ou un concours pour une action qui est mauvaise; si c'est un concours pour une action de tant de degrez, ou pour une action d'un moindre degré.

Or il est impossible que Dieu connoisse cette détermination, posé ce systeme. Cela est absurde par plus d'un endroit.

Je ne dis pas maintenant que cela est absurde, parce que si Dieu connoit cette détermination avant que de concourir, elle est donc, & elle est dans cet instant sans Dieu. Si elle est même dans cet instant sans Dieu, il est inutile que le secours de Dieu vienne ensuite; car que viendroit-il faire ? La viendroit-il produire après qu'elle est produite ?

Mais laissons là ces absurditez. Je me borne à la connoissance, & je maintiens que la détermination a beau être presente & formée par la volonté, Dieu ne la connoitra pas, comme il faudroit qu'il la connût, pour donner sur le champ son concours. Cette détermination, dans l'instant qu'elle appelle, pour ainsi dire, le concours, & qu'elle est cause que Dieu le donne, doit être sans ce concours, & sans même aucune opération de la part de Dieu. Or on a montré dans le chapitre second, que s'il se formoit une détermination sans Dieu, Dieu ne pourroit point en être averti, & que la seule presence réelle & substantielle d'une telle détermination créée, ne suffiroit pas, afin que Dieu la connût. Par conséquent, Dieu ne connoitroit point cette détermination de la volonté qui l'inviteroit à donner son concours. Par conséquent, un concours purement concomitant est absolument impossible. Par conséquent, le decret de secourir l'homme par un tel concours, l'est aussi. CHAP. IV.

IV.

On a beau joindre ici au concours l'amas de certaines circonstances dans lesquelles, si la volonté humaine se trouve placée, & qu'on lui donne un concours concomitant, elle agira de telle & telle maniere. Qu'on ne vante point cet amas de circonstances, il ne fait rien pour ceci, non plus qu'un tel concours. Je place deux hommes dans les mêmes circonstances. Ils ont le même dessein de remuer la main ; l'un la remuera à droit, & l'autre à gauche. Comment, à la faveur de ces circonstances qui sont toutes pareilles pour l'un & pour l'autre, Dieu verra-t-il que l'un remuera la main à droit & l'autre à gauche ? Encore un coup, on ne voit point dans une chose ce qui n'y est point. On ne voit point la détermination dans ce qui n'est point déterminant, & ces circonstances ne le sont en aucune maniere.

Ne nous méprenons point sur la nature & le caractere de ces circonstances. Ou elles font impression sur la volonté, & l'excitent à telle détermination, plûtôt qu'à telle autre ; ou elles ne l'excitent pas,

Cic. VI. Part. I. & ne font aucune impreſſion ſur elle. Si elles ne font aucune impreſſion ſur elle, elles ne font rien par rapport à ſa détermination, & ne ſervent point par conſequent à la faire connoître.

Si elles l'excitent à ſe déterminer, & qu'elles cauſent en elle certains attraits, ou ces attraits ont la force par eux mémes, de faire operer à la volonté telle détermination, où ils ne l'ont pas. S'ils ont la force de faire operer la détermination par eux mémes, ce ne ſont plus des attraits congrus; c'eſt ce qu'on appelle la délectation victorieuſe & indeliberée, c'eſt une grace efficace par elle méme, & ce n'eſt point là de quoi nous parlons maintenant.

Dans le ſyſteme que je refute ici, ces attraits n'ont pas la force par eux mémes de faire infailliblement déterminer la volonté; ils laiſſent la volonté par eux mémes dans l'incertitude de ſa détermination: & Dieu ne voit que la volonté ſe déterminera de telle maniere, que parce qu'il voit qu'elle fera que ces attraits ſoient veritablement ſuivis de l'effet. Ce n'eſt donc pas en conſultant ces attraits, que Dieu voit que la volonté ſe déterminera infailliblement à telle choſe. Dieu en conſiderant ces attraits, n'y voit point ce qu'ils ne contiennent point; ils ne contiennent point infailliblement telle détermination. De deux perſonnes qui ont les mémes attraits & la volonté dans la méme ſituation, l'une ſe déterminera à telle choſe, & non l'autre. Donc ces attraits du Congruiſme ne ſont point le moien dans lequel Dieu puiſſe voir les déterminations futures.

CHAPITRE V.

Que Dieu voit les déterminations futures de la volonté dans ſes decrets prédeterminans.

I.

NOus n'avons qu'à recueillir ces differens points qui viennent d'être traitez dans les chapitres précedens, pour démontrer la néceſſité d'admettre des decrets prédeterminans, & par conſequent des ſecours efficaces. Je dis démontrer: & je croi que mal à propos allegueroit-on ici l'ignorance & la foibleſſe de la raiſon humaine. Ce n'eſt point préſomption, ni temerité, c'eſt au contraire fidelité & reconnoiſſance, d'uſer des lumieres qu'il a plu à Dieu de nous départir; & il ne convient point, lorſqu'on veut raiſonner ſur ces queſtions, de fermer les yeux, & de ne vouloir pas méme entrer dans un point ſi clair, ſi déciſif, & ſi capital. Ceci n'eſt point de caractere à pouvoir étre rangé au nombre de certaines objections remplies d'obſcuritez & de tenebres: c'eſt une verité inconteſtable, c'eſt un raiſonnement fondé ſur des principes évidens d'une part, & de l'autre ſur des alternatives qui ne ſouffrent point de milieu.

Car, ou Dieu connoît les déterminations futures des volontez libres par le moien de l'étre, ou par le moien du néant. Il ne les connoît point par le moien du néant. Donc il les connoît par le moien de l'étre.

Si Dieu les connoît par le moien de l'étre, ou c'eſt par le moien de l'étre créé, ou de l'étre incréé; c'eſt-à-dire, de Dieu, ou des créatures.

Dieu ne connoît point les déterminations futures par le moien des créatures; cela eſt indigne de Dieu, & impoſſible en ſoi méme. Il ne connoît point ces déterminations dans la volonté créée, il ne les connoît point en elles mémes, à cauſe de la coéxiſtence à l'éternité, comme on l'a montré dans les chapitres premier & ſecond.

Dieu ne connoît donc point ces déterminations futures par d'autre moien que par lui méme.

Si Dieu les connoît par lui méme, ou c'eſt dans ſes decrets, ou dans ſon eſſence;

Digitized by Google

ce ; c'est-à-dire, ou dans ce qu'il est nécessairement, ou dans ce qu'il veut librement.

Dieu ne les connoît point dans son essence, comme on l'a montré dans le chapitre troisiéme. Donc il les connoît dans ses decrets.

Si Dieu les connoît dans ses decrets, ou il les connoît dans des decrets predeterminans, ou dans des decrets non predeterminans. Dieu ne les connoît point dans des decrets non predeterminans, comme on la montré dans le chapitre quatriéme. Donc il les connoît dans des decrets predeterminans.

Donc il est necessaire de reconnoître qu'il y a en Dieu des decrets prédeterminans, dans lesquels Dieu connoît les déterminations libres des volontez créées, aussi bien que tous les évenemens futurs.

Or on ne peut point admettre de decrets prédeterminans, sans admettre aussi des secours efficaces & prédeterminans.

Car, comme tout le monde en convient, il y a un rapport naturel entre les decrets & les secours. Les secours ne sont que l'exécution des decrets, & les decrets ne sont que la préparation des secours. Dans les secours Dieu veut faire actuellement ce qu'il a resolu de toute éternité qu'il feroit; & il le veut faire actuellement de la même maniere qu'il a resolu de toute éternité qu'il le feroit.

Si donc Dieu voit les déterminations futures de la volonté créée dans les decrets prédeterminans; s'il voit, par exemple, que Pierre remuera la main à droit plutôt qu'à gauche, parce qu'il a resolu de le faire déterminer à remuer la main à droit plutôt qu'à gauche, il s'ensuit qu'il y a des secours efficaces & prédeterminans; qui font que la volonté opere ses déterminations libres. C'est ce qui étoit à démontrer.

II.

CHAP. V.

Il faut remarquer seulement, que ceci doit s'étendre à toutes sortes de déterminations de la volonté; à celles dans lesquelles il se trouve du défaut & du peché, aussi bien qu'à celles qui sont pour la vertu. Cependant le peché étant un défaut & un néant, Dieu ne l'opere point. On ne peut point dire qu'il le connoît parce qu'il l'opere & qu'il en est la cause.

Il ne le connoît point même de la même maniere qu'il connoît les êtres. Le néant n'est point intelligible par lui même. On ne connoît le néant & la privation que par l'être. Ainsi Dieu voiant tout l'être qui est dans les déterminations de notre volonté, connoît par consequent ce qui leur manque pour être telles qu'elles devroient être; mais il ne connoît l'être de ces sortes de déterminations, qu'en voulant le donner; & le défaut, en le permettant.

Il n'y a point sur cela de difference entre l'état d'innocence & l'état present. Par tout Dieu connoît les déterminations futures; par tout il ne les connoît point en elles mêmes, mais en lui; & il ne les connoit en lui même, que par ses decrets prédeterminans.

Que votre science est admirable, Seigneur, & qu'elle est unie à une haute & sublime puissance! Vous connoissez tous les êtres du monde, & vous les connoissez comme vos bienfaits (*a*), vos dons (*b*), vos ouvrages (*c*), comme l'accomplissement de vos decrets (*d*) éternels.

Seigneur, vous m'avez éprouvé & connu parfaitement; vous avez découvert de loin mes pensées, mes démarches, toute la suite de ma vie; vous avez prévu toutes mes voies, & il n'y a pas une de mes paroles qui vous ait échappé. Seigneur, vous avez connu toutes choses & futures, & anciennes; aussi est-ce vous qui m'avez

(*a*) S. Aug. *de don. perf.* c. 14.
(*b*) *Ibid.* chap. 17.
(*c*) *Epist.* 217. *ad Vitalem* n. 13.
(*d*) *De praedest. Sanct.* chap. 10.

Sec. VI. PART. I.

formé, & qui avez étendu votre main sur moi.

Où irai-je, Seigneur, pour me dérober à votre esprit ; & où m'enfuirai-je pour me cacher de devant votre face ? Si je monte dans les cieux, vous y êtes ; si je descens dans l'enfer, vous y êtes encore ; si je prens des aîles pour passer de l'aurore au couchant, & si je vais habiter aux extremitez de la mer, hé comment pourrois-je me soustraire à votre connoissance, puisque je ne ferai ces démanches, que parce que votre main m'y conduira, & que je serai soutenu par votre droite.

En vain croirois-je me cacher dans les tenebres ; mais les tenebres n'ont point d'obscurité pour vous. Vous n'avez point besoin pour me voir de la clarté du jour, & ce n'est point dans de viles créatures, mais en vous même, que vous puisez votre lumiere.

Vous connoissez mes desirs les plus cachez, parce que mes reins vous appartiennent, & que vous m'avez formé dès le ventre de ma mere.

Vos yeux même m'ont vu dans le temps que j'étois encore informe. Et comment ne m'auriez-vous point vu, vous qui avez formé dans le secret mes os & ma substance ?

Je vous louerai, Seigneur, parce que votre grandeur a éclaté d'une maniere étonnante. Votre science est merveilleusement élevée au dessus de moi. Vos ouvrages sont admirables, & mon ame en est toute penetrée.

CHAPITRE VI.

Division de la science de Dieu.

I.

QUoique la science de Dieu soit une en elle même, parce que Dieu connoissant toutes choses, ou dans son essence, ou dans ses decrets, toute sa science se réünit dans la connoissance de lui-même ; on la divise néanmoins en science de simple intelligence, & science de vision. On appelle science de simple intelligence, celle par laquelle Dieu connoît les créatures possibles ; & l'on appelle science de vision, celle par laquelle il connoit les futures.

Cette division est légitime. Car Dieu connoit les créatures possibles par son essence, & les futures par son decret. L'essence de Dieu est un objet nécessaire, & qui n'a jamais pû être autre qu'il est. Les decrets de Dieu sont libres ; Dieu auroit pû vouloir faire autre chose qu'il n'a fait. Il y a donc de la difference entre ces deux objets. Par consequent c'est avec raison qu'on distingue aussi deux sciences.

II.

On attribuë deux qualitez à la connoissance qui est en Dieu.

Premierement, on l'appelle une vûë, en latin *visio*.

Secondement, on a coûtume de dire, qu'elle est la cause des choses futures. Examinons en peu de mots ces deux qualitez ; elles ont rapport à nôtre matiere.

Premierement, la science des êtres futurs est appellée une vûë, une science de vision. Que ces mots ne nous fassent point prendre le change & n'obscurcissent point nos idées. Ne nous imaginons point que pour connoître les choses de cette connoissance qu'on appelle une vûë, il faille les connoître immédiatement en elles-mêmes & sans l'entremise d'aucun autre moien ; & ne concluons point de là, que puisque Dieu voit les choses en elles-mêmes, il ne les voit point dans ses decrets. Cette consequence est fausse, aussi bien que le principe sur lequel elle est appuiée.

Pour connoître un objet de cette connoissance

Digitized by Google

noissance qu'on appelle une vûë, il n'est point nécessaire de le connoître immédiatement & sans l'entremise d'aucun moien. On voit une muraille, on voit le soleil, & selon les anciens Philosophes, on ne voit ces objets que par l'entremise d'une espece impresse; selon les nouveaux, on ne les voit que dans leur archétype; selon les Theologiens, dans le Ciel les Bien-heureux voient les créatures en Dieu, & neanmoins ils les voient veritablement. Il n'est donc point nécessaire que Dieu voie les créatures en elles-mêmes & hors de ses decrets, afin que sa connoissance soit une science de vision.

Voir un objet, c'est en avoir une connoissance telle que, sans avoir besoin de raisonner, on dise tout d'un coup, le voilà: c'est être averti de son essence & de son existence d'une maniere dont nous avons déja parlé dans la III. Section. Qu'on en soit averti par l'objet même, ou par un autre objet, cela n'importe par rapport à ceci.

Dieu connoit d'un coup d'œil dans son essence, l'essence de tous les êtres crées. Il connoit dans son decret leur existence; en sorte que contemplant son essence & son decret, il voit tout d'un coup, voilà le temps, la durée, le degré, la maniere de tel être.

Sa connoissance a tous les degrez de perfection qu'elle peut avoir: il voit donc cet être, & il le voit plus parfaitement de cette maniere, que s'il le voioit dans cet être là même.

Il ne faut pas s'imaginer que lorsque cet être, que Dieu de toute éternité a prévû devoir exister, vient ensuite à exister dans le temps, il en revienne à Dieu une nouvelle connoissance. Dans tous les temps, dans tous les lieux, la connoissance de Dieu est toujours la même, & quoique les créatures existent, il ne les connoit pas autrement que dans son essence & son decret. Sa science ne change point, & elle est toujours infiniment parfaite. CHAP. VI.

III.

La seconde qualité qu'on attribue à la science de Dieu, c'est d'être cause des choses futures. Mais comme cela peut être vrai ou faux, selon les differentes manieres de considerer les choses, tâchons de donner quelque [illegible]e & quelque précision à nos idées.

Je conçois d'abord que Dieu par la science de simple intelligence connoit tous les êtres possibles; qu'en second lieu par son decret, il détermine ceux qu'il veut faire exister, & qu'en connoissant son decret il voit déterminément que telles & telles existeront. Cela posé, il est visible que cette science de simple intelligence est nécessaire pour former le decret.

Ce n'est pas, comme nous le prouverons dans la suite, que Dieu voie par cette connoissance des choses possibles, qu'il doive plûtôt créer certains êtres, que ne les pas créer, ou créer ceux-ci plûtôt que ceux-là. Dieu voit qu'il lui est absolument égal de créer les uns ou les autres; mais au moins faut-il qu'il connoisse tous ces êtres qu'il lui est indifferent de créer, & il ne peut pas se déterminer sans cette connoissance.

A l'égard du decret, c'est-à-dire, de cette volonté de Dieu de donner l'être à telle & telle créature; il est bien clair que ce decret est la cause que ces créatures existeront. C'est ce decret qui fixe & détermine ce qui existera, & ce qui n'existera pas.

Enfin la science de vision, par laquelle Dieu connoit les choses futures, comme réellement elle est unie au decret qui détermine les choses futures, on dit qu'elle est la cause des choses futures.

Il y a, je l'avouë, encore un autre sens dans lequel on appelle la science de vision

Digitized by Google

SECT. VI PART I. vision la cause des êtres futurs. Ce sens est plus subtil, & plus métaphysique. La cause de toutes choses, dit-on, est le commandement de Dieu : *Ipse dixit, & facta sunt.* Or le commandement de Dieu est un acte de l'entendement divin, dit-on, plutôt que de sa volonté. Ainsi cet acte appartenant à l'entendement appartient à la science de vision ; & en ce sens cette science est la cause de toutes choses. Mais le fondement de ce raisonnement ne paroît pas assez solide. Le commandement paroît être un acte de la volonté, plutôt que de l'entendement. Commander, c'est vouloir ; on ne l'exprime pas même autrement : je le veux, tel est notre plaisir. Les raisons qu'on apporte pour enlever cet acte à la volonté, sont légeres, & ce seroit trop s'écarter que de les examiner.

CHAPITRE VII.

De la science moienne.

I.

OUtre la science de simple intelligence, & la science de vision, on ne peut point admettre une troisieme espece de science, qu'on appelle science moienne.

Cette science a été inventée pour détruire les decrets predeterminans, la premotion physique, & la grace efficace par elle même. On s'est imaginé faussement que ces trois choses détruisoient la liberté humaine, & que l'indifference ne pouvoit subsister avec un secours qui eût par lui même la force de faire infailliblement determiner la volonté. N'admettant point un secours de cette nature, il s'ensuit que celui qu'on admet est tel, que posé même ce secours, il est encore incertain par soi même, si la volonté se determinera ou ne se determinera pas. Ainsi pour connoître ce qui en sera, il ne suffit pas que Dieu veuille, & fasse un decret de donner tel secours, puisque, posé ce secours, l'évenement est encore douteux ; il faut qu'il connoisse par un autre moien quelle sera la determination de la volonté, s'il lui donne ce secours. Et ce moien est, ou la volonté créée que Dieu connoît en lui même, ou la determination de la volonté coéxistante à l'éternité, ou quelque autre moien different du decret, par lequel Dieu se determine actuellement & librement à donner un secours predeterminant.

Pour connoître donc certainement, selon ce systeme, que la volonté se determinera dans telle conjoncture à telle bonne action, il faut non seulement que Dieu connoisse qu'il veut donner son secours pour la faire, mais qu'il connoisse de plus que la volonté voudra bien se determiner à cette action, lorsqu'on lui donnera ce secours.

Aussi croit-on que Dieu, de toute éternité, avant que d'avoir formé aucun decret touchant les creatures, connoît ce que chaque volonté voudra faire dans chaque conjoncture de temps, de lieu, & d'autres circonstances, supposé qu'on lui donne tel secours : & que cette connoissance dirige la volonté divine pour former son decret.

Ainsi, selon ce systeme, Dieu sait de toute éternité, avant que d'avoir formé aucun decret ; que la volonté de Pierre pechera, si elle se trouve dans telle conjoncture avec tel secours ; & que la volonté de Paul, qui est semblable en toutes choses à celle de Pierre, fera une bonne action, si elle se trouve dans la même conjoncture avec le même secours.

En consequence de cette vue Dieu ordonne ce qu'il lui plaît. Il voudra, par exemple, placer la volonté de Pierre précisément dans la conjoncture où il sait qu'elle

Digitized by Google

qu'elle péchera, si elle y est placée avec tel secours; & ne voudra pas placer la volonté de Paul dans la conjoncture où il fait qu'elle fera une bonne action, si elle y est placée avec tel secours.

Cette science de Dieu, qu'on admet anterieurement au decret, est differente de la science de simple intelligence, & de la science de vision: c'est pourquoi on l'appelle science moienne.

Elle est differente de la science de simple intelligence, puisque par la science de simple intelligence Dieu voit simplement ce que les créatures peuvent faire: & par celle-ci, il voit ce qu'elles feront; non pas, à la verité, ce qu'elles feront absolument, mais conditionnellement, c'est-à-dire, ce qu'elles feront dans la supposition qu'on les place dans telle conjoncture, & qu'on leur donne tel secours.

Elle est differente de la science de vision, puisque par la science de vision, selon les défenseurs de ce systeme, Dieu en formant le decret de placer les créatures dans telles conjonctures & avec tel secours, voit ce qu'elles feront effectivement & absolument, & qu'ainsi cette science est fondée sur ce decret de Dieu & le renferme; au lieu que la science moienne ne renferme & ne suppose aucun decret actuel que Dieu ait formé, mais que par elle il connoît seulement ce que les créatures feront conditionnellement, c'est-à-dire, ce qu'elles feront, supposé qu'on veuille les placer dans telles conjonctures, & leur donner tel secours.

Il faut remarquer, que posé même le decret par lequel Dieu veut placer une volonté dans telle conjoncture avec tel secours, il ne connoît certainement par sa science de division, que cette volonté se déterminera effectivement & absolument de telle maniere, que parce qu'avant de former ce decret, il a connu par sa science moienne, que cette volonté se détermi-

CHAP. VII.

ra de telle maniere, dans telles circonstances lorsqu'on lui donnera tel secours. Ainsi la certitude avec laquelle Dieu connoît, qu'il arrivera effectivement & absolument que Pierre se déterminera de telle maniere, cette certitude, dis-je, vient de deux chefs. Elle vient de ce que d'un côté Dieu, avant que d'avoir formé aucun decret, sait tout ce que fera la volonté créée dans toutes sortes de conjonctures, lorsqu'on lui donnera ces secours; & d'un autre côté, de ce que Dieu par son decret libre a resolu de placer Pierre dans telle conjoncture, & de lui donner tel secours.

Par rapport donc à une détermination actuellement future, Dieu connoît deux choses. Premierement, il connoît qu'il placera Pierre dans telle conjoncture, & qu'il lui donnera tel secours; & il le connoit dans le decret qu'il forme de lui donner ce secours, & de le placer ainsi. Secondement, il connoît que donnant ce secours à Pierre dans telle conjoncture, Pierre voudra se déterminer de telle maniere: & il le connoît non précisément dans le decret de donner ce secours; car ces secours, selon ce systeme, ne sont point prédeterminants & efficaces par eux mêmes. S'ils étoient tels, dés là que Dieu verroit qu'il veut donner des secours de cette nature, il verroit aussi que la volonté agira infailliblement; ainsi dans le decret de donner ce secours il verroit l'évenement futur. Mais les secours, selon ce systeme, sont d'une nature bien differente, puis qu'avec le même secours avec lequel Pierre agit de telle maniere, un autre homme semblable en toutes choses à Pierre, agira differemment, parce que, selon ce systeme, il n'y a point de secours qui ait la force de faire agir infailliblement par lui même nôtre volonté. Par consequent, le decret de donner ce secours ne suffit pas seul pour faire connoître de quelle maniere la volonté se déterminera. Il

Sec. VI Part. I.

faut donc que Dieu le connoisse par un autre moien que par celui d'un decret prédeterminant. Et c'est cette connoissance, par laquelle Dieu connoît par un autre moien que par celui d'un decret prédeterminant ce que feront les creatures dans chaque circonstance, lorsqu'on leur donnera un secours inefficace par sa nature; c'est cette connoissance, dis-je, qu'on appelle la science moienne.

II.

Tous les raisonnemens que nous avons apportez, ont été dans la vue de combattre cette opinion, qu'il est aisé de combattre d'ailleurs par l'Ecriture & par les saints Peres. Nous avons montré que Dieu ne pouvoit connoître les déterminations de la volonté, ou que dans le néant, ou dans l'être, que ne les connoissant point dans le néant, il ne les connoissoit ou que dans les êtres créez, ou que dans lui même; qu'il étoit indigne de Dieu, & impossible en soi même, que les êtres créez fussent le moien de la connoissance divine; que si Dieu connoissoit les êtres en lui même, il les connoîtroit ou dans son essence, ou dans ses decrets: que l'essence divine ne pouvoit point être non plus le moien par lequel Dieu connût les déterminations libres des créatures; que c'étoit donc les decrets; qu'on ne pouvoit imaginer que deux sortes de decrets, des decrets prédeterminans, ou des decrets non prédeterminans, que les decrets non prédeterminans ne pouvoient point être le moien pour connoître les déterminations de la volonté; que par consequent les decrets prédeterminans étoient l'unique moien. Tout cela a été démontré; & par consequent il est démontré qu'on ne doit point admettre la science moienne, puis qu'on prétend que le moien de cette science n'est point le decret prédeterminant.

Il est démontré aussi par le même raisonnement, qu'il ne faut distinguer en Dieu que deux science, une science de simple intelligence, & une science de vision. Car les créatures que Dieu connoît, il les connoît, ou comme possibles, ou comme futures. S'il les connoît comme possibles, il les voit dans son essence, & l'on appelle cette connoissance, la science de simple intelligence: s'il les connoît comme futures, il ne les connoît que dans son decret prédeterminant, & l'on appelle cette connoissance, la science de vision. En vain donc voudroit-on admettre une troisiéme espece de science, que la raison condamne d'une maniere si claire, si palpable, & si décisive.

III.

Il n'y a que le système des Thomistes qui combatte cette espece de science dans tous ses points. Ceux qui n'admettent des secours efficaces que pour les actions saintes, & pour l'état de la nature tombée, n'admettent aussi de decrets prédeterminans que pour ces sortes d'actions.

Il est vray que ce point est le capital, & le plus important; mais à l'égard des autres points, c'est-à-dire, des actions de l'homme dans l'état d'innocence, & dans cet état-ci à l'égard des actions de peché, ils avouent qu'il n'y a point d'operation de Dieu prédeterminante, que par consequent les decrets, à cet égard, ne sont point prédeterminans, & que Dieu connoît ces sortes de déterminations de la volonté par une autre voie.

Or s'il les connoît par une autre voie, & que cette voie soit differente de la vue de l'essence divine, ce qui paroît si évident par nos raisons; qu'elle soit differente aussi des decrets, je ne voi pas comment on peut se défendre d'admettre une science moienne. Il y a plus. On ne peut pas même, posé ce système, se dispenser d'ad-

Digitized by Google

d'admettre une telle science pour un grand nombre d'actions qui ont rapport à la sainteté, je veux dire, toutes les fois qu'il s'agit d'un choix entre deux moiens égaux.

Nous avons parlé du choix des moiens égaux assez au long dans la Section IV. & nous avons montré que la delectation pouvoit bien nous incliner vers la fin derniere, c'est-à-dire nous porter vers Dieu plutôt que vers les creatures, qu'elle pouvoit bien nous incliner aussi à l'égard des moiens connus comme inégaux; mais qu'elle ne pouvoit pas faire la même chose à l'égard des moiens connus comme parfaitement égaux: par exemple, lors qu'on voit une égalité entiere entre une telle bonne œuvre, & une autre bonne œuvre, & qu'il est necessaire de se determiner à l'une ou à l'autre.

Or cela posé, comment Dieu à la faveur de la delectation victorieuse, verra-t il que je me porterai à telle œuvre plutôt qu'à telle autre, à assister ce pauvre, plutôt que cet autre, à visiter ce malade, plutôt qu'à consoler cet affligé, à prendre un tel parti, plutôt qu'un tel autre? Comment Dieu verra-t il toutes ces différences dans la delectation victorieuses, & dans le decret de la donner, puis qu'elle m'incline seulement vers Dieu, & me fait prendre les moiens convenables pour aller à lui, mais qu'elle me laisse dans un équilibre, & une égalité parfaite, à l'égard de ces moiens égaux?

Il est pourtant vrai que rien n'est plus commun que ces sortes de choix que l'homme est obligé de faire dans la vie spirituelle. Il est vrai aussi qu'un tel choix he laisse pas d'être important, & quelquefois même décisif pour le salut. Car ce moien, comme on l'a dit déja fort au long, qui nous paroît égal, & qui l'est vraiment en lui même, nous jettera dans la suite dans une route toute differente, où nous serons exposez à des tentations, à des périls, & où en un mot nous succomberons. L'autre moien n'auroit pas eu les mêmes suites; mais dans le temps qu'il étoit question de choisir entre ces moiens, ils se montroient tous deux si égaux, que nul homme, à moins qu'il n'eût été prophete, n'y eût trouvé aucune difference. CHAP. VII.

Posé donc ce systeme, n'y aiant d'autre secours prédeterminant que celui qui opere en nous une sainte delectation: & cette delectation ne nous faisant point choisir infailliblement un moien plutôt que l'autre, lorsqu'ils sont égaux, Dieu ne connoîtra point notre determination sur ce point dans ses decrets prédeterminans. Où les connoîtra-t-il donc?

N'est-on pas forcé ou de démentir ce systeme, ou d'admettre une science moienne?

IV.

Pour se garantir d'admettre une science moienne dans ce systeme, vainement allegueroit-on, que tout ce que Dieu connoît dans les creatures est ou futur, ou possible; que s'il est possible, il appartient à la science de simple intelligence; & que s'il est futur, il appartient à la science de vision.

Pour refuter cette reponse, je prens les choses par un autre biais. Ce qui distingue & caracterise une science, c'est proprement son moien, c'est-à-dire son objet prochain & immediat. On l'a expliqué dans le chapitre premier; tout ce qu'on voit par le moien d'un autre objet, se réduit toujours à la vue de cet objet.

Or si l'on disoit que Dieu connoit certaines determinations futures ailleurs que dans son essence & dans ses decrets, il faudroit avouer qu'il y a trois moiens de la science divine. 1. L'essence pour connoitre les actions possibles. 2. Les decrets

Sec. VI. Part. I.

prédeterminans pour connoître certaines actions futures, telles que sont les actions saintes de l'état de nature tombée. 3. Un troisiéme moien pour connoître les autres actions. Par consequent, outre la science de simple intelligence, qui a pour moien l'essence divine, & la science de vision, qui a pour moien les decrets prédeterminans, il faudroit admettre une troisiéme science, qui auroit pour moien cette troisiéme chose qu'il plaira d'inventer.

Il y auroit donc trois sortes de sciences, puisqu'il y auroit trois moiens. Et qui dit moien, dit objet prochain & immediat: or ce sont les objets immediats & prochains qui caracterizent les sciences.

La même verité de mathematique, si je la tiens d'abord par une demonstration de Geometrie, ensuite par une démonstration d'Algebre, quoique ce soit la même verité, le même objet, parce que je la tiens par des voies differentes, elle suppose en moi deux sortes de sciences, c'est-à-dire, & la Geometrie & l'Algebre.

Au reste les decrets prédeterminans, étant une fois rejettez, qu'on cherche & qu'on se donne la torture, jamais on ne trouvera de moien par lequel Dieu connoisse les déterminations futures. Les divisions que nous avons faites sont exactes & contradictoires: & il me paroît démontré par là, qu'il n'est pas possible que les déterminations futures soient connuës par d'autre moien que par les decrets prédeterminans.

CHAPITRE VIII.

De la connoissance des futurs conditionnels.

I.

AU sujet de la science moienne l'on forme une difficulté touchant la connoissance des futurs conditionnels. On appelle futur conditionnel ce qui arriveroit, si une certaine condition étoit posée, mais qui n'arrivera jamais, parce que jamais elle ne le sera: par exemple, ce qui est dit dans l'Evangile, que les Tyriens & les Sidoniens se seroient convertis, si les miracles que fit Jesus-Christ en presence des Juifs, avoient été faits en leur presence.

Touchant ces sortes de futurs voici la difficulté que l'on forme. Dans un futur conditionnel il y a, dit-on, trois objets de la science divine: la conversion possible, ou la non-conversion possible des Tyriens & des Sidoniens: la conversion des Sidoniens future conditionnellement, c'est-à-dire, qui arriveroit si certains miracles se faisoient devant eux: la conversion des Sidoniens non-future absolument, c'est-à-dire, qui n'arrivera jamais, la condition n'étant jamais posée. Voilà donc trois objets, dont le premier appartient à la science de simple intelligence, le dernier à la science de vision; par consequent celui du milieu, c'est-à-dire, les futurs conditionnels, doit appartenir, dit-on, à une troisiéme espece de science, qui est la science moienne.

Ce que nous avons déja remarqué coupe le nœud de cette difficulté. Ce ne sont pas les objets éloignez & mediats qui distinguent & qui caracterizent une science, mais ce sont les objets prochains & immediats, c'est-à-dire, les moiens. Or, selon nôtre systeme, tout ce que Dieu connoît, même à l'égard des futurs conditionnels, il le connoît dans son essence, ou dans ses decrets prédeterminans. Ainsi, comme il n'y a en cela que deux moiens, on ne doit point admettre en Dieu une troisiéme espece de science.

Que certaines choses soient futures absolument, ou qu'elles ne le doivent être que posé certaines conditions, il est certain

main que jamais elles n'auront d'existence que par un secours prédeterminant, qu'elles n'auront par conséquent de futurition que dans un decret prédeterminant. Les Sidoniens se seroient convertis, s'ils avoient vû un miracle, mais ils ne se seroient convertis qu'avec le secours d'une grace efficace; il eût donc fallu que Dieu eût voulu la leur donner, cette grace; & qu'il eût voulu la leur donner en même temps qu'il feroit paroître devant eux un miracle.

En cela Dieu ne connoît donc que ses volontez, que ses decrets, & que l'ordre qu'il a voulu mettre entre ses decrets. Il se dit à lui même, s'il est permis de le faire parler ainsi, Je ferai telle chose, si je fais telle autre chose; je convertirai interieurement les Tyriens, si exterieurement je leur fais voir tel miracle. Il en est de même de tous les autres futurs conditionnels. Comme toutes choses dépendent de la prémotion, de quelque côté que vous les enviſagiez, vous trouverez qu'il connoît qu'elles ne sont possibles qu'en lui même, & qu'elles ne seront futures que par ses decrets prédeterminans. Cette connoissance donc des futurs conditionnels se reduit à la connoissance de son essence, & à celle de ses decrets; & par conséquent est bien differente d'une science moienne, par laquelle l'on prétendroit que Dieu connoitroit les futurs conditionnels par un moien different, comme nous venons de l'expliquer.

II.

C'en est assez pour répondre à l'objection proposée; mais si l'on veut entrer plus avant dans cette matiere, l'on peut demander comment Dieu voit ces sortes de futurs conditionnels, savoir s'il y a aussi en Dieu des decrets conditionnels. Si, par exemple, Dieu a formé ce decret de toute éternité, Je veux vouloir donner la grace efficace pour convertir les Sidoniens, supposé que je veuille faire devant eux un miracle; mais je ne veux point faire devant eux ce miracle, je ne veux donc point leur donner la grace de la conversion. CHAP. VIII.

Sans examiner maintenant si l'on peut admettre de tels decrets conditionnels, il me paroit qu'il n'est pas necessaire d'y recourir, pour connoitre les futurs conditionnels, mais que Dieu peut les connoitre par le moien de ses decrets absolus. Voici comment je le conçois.

Quoique tout soit un en Dieu, je distinguent neanmoins plusieurs decrets, afin de proportionner cette matiere à ma maniere de concevoir. Parmi ses decrets, j'en conçois de plus particuliers, qui ne regardent que telles conjonctures, & j'en conçois de plus generaux, qui regardent toutes les conjonctures semblables. Par exemple. Dieu a fait le decret de faire continuer en ligne droite le mouvement qui a été donné une fois au corps A; voilà un decret que j'appelle particulier. Il a fait aussi un decret de faire la même chose à l'égard de tous les corps dans la même situation: voilà un decret que j'appelle general. De plus Dieu a fait un decret de détourner le corps B, de la ligne selon laquelle il se remue, lors qu'en son chemin il rencontre un obstacle. Dieu a fait aussi un semblable decret pour tous les corps.

III.

Or ces decrets peuvent être enviſagez en deux manieres: on peut les enviſager, ou comme separez, ou comme réunis. S'il n'y avoit au monde qu'un seul de ces decrets, il arriveroit toute autre chose qu'il arrive. Le corps A mis en mouvement, suivroit toujours la même ligne, quoi qu'il rencontrât dans son chemin.

De même pour les créatures raisonnables,

Sect. VI. Part. I.

bles, Dieu a voulu attacher un mouvement de grace d'un tel degré à un tel miracle; ce mouvement se trouvera être le plus fort dans la volonté des Sidoniens, & il ne le sera pas dans celle des Juifs, à cause de la difference du degré des mauvais mouvemens dans ces deux peuples. A considerer ce que le decret d'attacher un tel mouvement de grace à tel miracle est capable de faire, l'on voit qu'une telle volonté, qui n'a que tel degré de malice, sera convertie. Cette conversion est renfermée dans ce decret comme dans sa cause. Mais si l'on ajoûte un second decret de ne point faire tel miracle en presence des Sidoniens, on voit que tel effet, c'est-à-dire, la conversion ne se fera point.

Si l'on considere les decrets de Dieu separément les uns des autres, on voit que toute autre chose seroit arrivée dans le monde, s'il n'y avoit eu que tels ou tels decrets. On voit même qu'il ne faut qu'un decret de plus ou de moins pour changer toute la face de l'univers; tant ses parties sont unies & dépendantes.

Or si nous, qui sommes si bornez & si foibles, voions neanmoins l'effet de certains decrets, à les regarder seuls, peut-on douter que Dieu ne le voie, qu'il ne comprenne les combinaisons infinies de tous ses decrets possibles, qu'il ne voie ce que certains decrets, qu'il a formez sur l'univers, sont capables de faire par eux mêmes, qu'il n'en connoisse le produit, qu'il ne voie que le decret de continuer les mouvemens en ligne droite feroit telles & telles choses s'il étoit seul, & que par ce moien il ne connoisse les futurs conditionnels.

En tout cela neanmoins, il n'y a point de decrets conditionnels, tels que nous les avons décrits plus haut. Les decrets absolus suffisent: mais les decrets absolus considerez l'un sans l'autre, & ensuite combinez l'un avec l'autre, en sorte qu'on en connoisse & en gros & en détail tout l'effet & le produit.

Un joueur qui médite sur une partie d'échets, & qui combine differentes marches, voit les coups qui arriveront, en faisant marcher une ou plusieurs pieces de telle, ou de telle maniere. Dieu voit les futurs conditionnels dans ses decrets, parce qu'il voit l'effet de chaque decret, & ce qu'il est capable de faire s'il étoit seul. Chacun de ces decrets considéré separement contient aussi absolument son effet, qu'un arbre bien planté & bien frais au printemps, contient absolument le fruit qu'il doit rapporter en été, mais qu'il ne rapportera point, parce qu'une grêle, ou un autre accident doit l'en empêcher.

Qu'on l'examine bien, il ne sera pas difficile de reduire à la connoissance des decrets absolus celle de ces sortes de futurs conditionnels. Après cela je ne veux point disputer du mot: ces decrets absolus en eux mêmes, peuvent être appelez conditionnels par rapport à leur objet; parce qu'en considerant ces decrets tous seuls, on voit ce qu'ils sont capables de faire, mais ce qu'ils ne font point à cause qu'ils sont unis à un autre decret.

Il y a encore d'autres futurs conditionnels, qu'il est aisé de reduire à des decrets absolus: ceux-ci, par exemple, si vous observez les commandemens, vous aurez la vie éternelle; si vous pechez, vous serez puni; si vous faites telles & telles choses, Dieu fera aussi pour vous telles choses; car au fond ce sont des decrets absolus, que ceux par lesquels Dieu veut recompenser les justes, punir les méchans, attacher tels effets à telles & telles choses.

IV.

Mais de quelque maniere que l'on comprenne ceci, ce qu'il importe de savoir, c'est que Dieu ne connoît les êtres distinguez

guez de lui, que par lui même; qu'il est indigne de Sa Majesté souveraine d'aller puiser ailleurs ses connoissances; qu'en toutes choses il se connoît lui même, son essence, ses decrets, ses operations, parce que c'est lui qui est sa lumiere, & qu'il ne voit rien qu'en lui même, comme il s'aime lui même en toutes choses, parce qu'il est la fin de tout, & qu'il aime tout en lui même; que par consequent Dieu ne connoissant les actions libres, les déternations futures de la volonté créée, que dans ses decrets & ses operations, on doit conclure, qu'il ne se forme aucune action par les créatures qui n'ait été arrêtée de toute éternité dans les decrets prédeterminans, & qui en consequence & en execution de ces decrets, n'ait été dans le temps produite avec le secours d'une operation de Dieu efficace & prédeterminante.

SECONDE PARTIE.

DE LA SIXIEME SECTION

De la Providence en general.

CHAPITRE I.

Que l'idée de la providence prouve la prémotion.

I.

C'Est une pensée bien douce & bien flateuse pour l'homme, que celle de se croire si maître de lui même, que ce soit lui qui détermine Dieu à lui donner son secours, & non point le secours de Dieu qui le détermine. Si d'une part il sait bien que pour agir il a besoin que Dieu lui prête une main secourable, il croit aussi de l'autre, que lorsque Dieu souhaite qu'il agisse d'une certaine maniere, il a besoin que la volonté humaine se détermine d'une maniere favorable aux desseins de sa providence. CHAP. I.

Par ce moien la dépendance, ce joug si dur & si onereux à nôtre orgueil, cesse d'être un caractere propre à la créature. On en conçoit pour le moins autant du côté de Dieu que du côté de l'homme. Car comme l'homme dépend du secours de Dieu, pour pouvoir faire ses actions, Dieu à son tour dépend de la volonté de l'homme pour accomplir ce qu'il a resolu de faire par son canal, & son entremise.

Lors que Dieu forma le dessein d'élever Saül sur le trône d'Israël, & de le faire proclamer Roi de ce peuple par un consentement unanime, il avoit beau declarer sa volonté par la bouche de son Prophete, faire tomber le sort sur la Tribu, sur la famille, sur la personne même de Saül, le faire paroitre en presence du peuple avec un port & une grace qui ne trouvoit point son semblable dans tout Israël, il falloit outre cela que le peuple consentit à se soumettre à son empire; & ce consentement étoit le capital & le décisif.

Or je suppose que ce peuple dur & orgueilleux fût dès ce temps là entêté de l'opinion qui soustrait l'homme à une operation prédeterminante, & qui ne reconnoit point en Dieu un pouvoir souverain de déterminer le cœur des hommes par une force toute puissante; si ce peuple entier dans cette pensée, exprès pour contredire le dessein de Dieu, eût fait comme firent certains enfans de Bélial, qui n'étoient point du nombre de ceux dont Dieu avoit touché le cœur; si ce peuple donc se fût déterminé à ne point donner son suffrage à Saül, & à s'opposer à sa proclamation, n'est-il pas visible que le dessein de Dieu eût demeuré sans effet; que par consequent on doit conclure, que Dieu eut besoin, pour accomplir cet ordre de sa providence, de la détermination de ce peuple.

Ce

Digitized by Google

Sec. VI. PART. II.

Ce que je dis d'un peuple entier, c'est-à-dire, d'un million de volontez qui durent conspirer d'un commun accord pour donner l'efficace & le succès au dessein de Dieu touchant le choix de Saül, se doit étendre à toutes sortes d'évenemens, à chaque volonté, à chaque détermination même prise en particulier.

Jesus-Christ voulant commencer à accomplir ses hauts desseins sur l'établissement de son Eglise, passe le long du lac de Tiberiade; il jette les yeux sur Simon Pierre, il l'appelle; mais à moins que Pierre ne réponde, cette vocation demeurera sans effet: il lui donne un secours non prédeterminant, ou plûtôt ce secours étoit déja entre les mains de Pierre, peut-être jamais n'avoit-il cessé d'être avec lui; mais à moins que Pierre ne détermine ce secours, il restera toujours, comme auparavant, oisif & sans action. C'est donc de la volonté de Pierre que dépend le succès de cette importante vocation. C'est sa détermination propre qui donne le branle & l'efficace; c'est par elle que le dessein de Jesus-Christ va réüssir; c'est à elle que Jesus-Christ même sera redevable de l'effet, puisque c'est elle, & non le secours divin qui détermine.

Ainsi ce grand dessein de la Providence, d'édifier son Eglise sur la Pierre, de rassembler toutes ses oüailles sous un seul Pasteur, de réunir ses membres sous un seul Chef visible; ce grand dessein, qu'on le suive de degrez en degrez, il se réduit en dernier ressort à la volonté humaine, il dépend d'elle, il tient d'elle son succès & son efficace.

Car l'union & la paix qui regnent dans la maison du Seigneur est fondée sur la correspondance des membres avec leur chef. L'établissement de ce chef dépend de la vocation de S. Pierre, le succès de la vocation de S. Pierre dépend de sa volonté; mais encore pourquoi S. Pierre a-t-il bien voulu répondre à la vocation divine? Selon le système de la grace efficace, il faut remonter plus haut; il l'a voulu, parce que le Pere celeste, par le pouvoir suprême qu'il a sur les cœurs, lui a fait operer ce consentement & cette volonté; au lieu que, selon le système des secours non prédeterminans, pourquoi S. Pierre a-t-il voulu répondre à la vocation de Jesus-Christ, & se déterminer avec tel secours? Il l'a voulu, parce qu'il l'a voulu ainsi; tout se termine à la volonté humaine. Elle n'a point d'autre premiere cause d'elle même, qu'elle même, & c'est d'elle par consequent, que les desseins de la Providence dépendent pour recevoir leur succès.

II.

Prenons garde de nous abuser sur ce point, la mépriſe est terrible. Par cette voie, non seulement on fait dépendre la providence divine de la volonté créée, mais on anéantit même l'idée de la providence, ou plûtôt on l'enleve à la Divinité pour la transporter à la créature. L'idée de la providence, j'en appelle ici au sentiment commun de tous les hommes, l'idée, dis-je, de la providence nous represente un être qui, au milieu de ce vaste univers, dispose, gouverne, arrange, regle tous les évenemens, place chaque créature dans son rang & son ordre, donne à chacune sa mesure, son degré, sa proportion, les regit toutes par une operation aussi douce, que puissante, opere dans les hommes & par les hommes tout ce qu'il lui plaît, quand il lui plaît, en la maniere qu'il lui plaît, n'est jamais arrêté dans ses desseins par l'opposition & la dureté des cœurs, parce qu'il a en main une autorité toute puissante pour les incliner de quelque côté qu'il veut, conduit enfin & chaque créature en particulier, & toutes en general, à leur fin, & les réunit pour com-

poser

poser ce grand tout, dont il a formé le dessein dans la profondeur de ses conseils.

Cette idée de la providence sur les creatures ne peut subsister sans un rapport, une suite, une correspondance d'actions entre Dieu & les creatures. Dieu agit & la creature agit aussi. Mais pour établir une correspondance & une union entre les actions de ces causes, il faut que l'une determine & l'autre coopere, que l'une ordonne & l'autre execute.

Le gouvernement des creatures peut être comparé à la manœuvre d'un vaisseau. Il se fait dans un vaisseau grand nombre d'actions & de mouvemens, chaque personne a sa fonction, & agit selon son ordre. C'est le Pilote qui ordonne & qui determine ces mouvemens: les autres executent & cooperent. De la correspondance & de l'union de ces differentes operations resulte la subordination dans les fonctions; & cette subordination se tient du côté de l'inferieur; c'est-à-dire, de celui qui execute & coopere, & non pas de celui qui ordonne & qui determine.

Il ne s'agit donc que d'examiner laquelle de ces deux actions convient à l'idée de la providence, s'il lui appartient d'ordonner & de determiner, ou seulement de cooperer & d'executer.

Mais y a-t-il à balancer sur ce point? N'est-il pas visible que c'est aneantir la providence, que de lui ôter le commandement & la determination; qu'il est indigne de la majesté de Dieu de ne lui donner que l'operation la plus basse & la plus rampante, & lui enlever ce qu'il y a de plus noble, de plus grand, de plus distingué; que ce n'est même que parce que Dieu ordonne & determine, qu'on montre qu'il y a un Dieu qui gouverne l'univers, qui y preside, & qui y exerce un empire invisible; qu'en un mot c'est renverser l'ordre, & ôter à Dieu même la providence & le gouvernement; que de placer la subordination du côté de Dieu, & parmi les differentes fonctions, parmi les actions differentes de Dieu & de la creature touchant l'administration de l'univers, de n'attribuer à Dieu que celles qui sont inferieures & subordonnées. CHAP. I.

Or n'est-ce pas ce qui suit du systeme des secours non prédeterminans? Comment ce titre auguste de gouvernement pourroit-il convenir à la Divinité? Qu'il lui convienne sur les creatures corporelles, à la bonne heure; mais ce n'est là que la plus vile portion de l'univers, & ce n'est pas aussi de quoi il s'agit. Il s'agit du monde spirituel, & de la republique des esprits, & je fais sur cela le raisonnement suivant.

Il ne peut y avoir de providence sur les esprits qu'il n'y ait une correspondance & un rapport mutuel entre l'action de Dieu, & l'action de ces esprits. Pour établir cette relation reciproque, il faut ou que ce soit Dieu qui determine & qui ordonne en premier, & que les esprits créez executent & cooperent; ou que ce soit Dieu qui coopere & qui execute, & que les esprits créez determinent en premier. Et ceci doit s'étendre à toutes les actions qui se font par les creatures spirituelles en tout état, & en toute situation.

Or, posé le systeme des secours non prédeterminans, il est clair que ce n'est point le secours de Dieu qui determine en premier, mais seulement qui coopere & qui fait avec la creature tout ce que la creature s'est determinée à faire; c'est la creature qui tient le gouvernail, & Dieu ne fait que la seconder. Donc, posé ce systeme, la part qui conviendroit à Dieu dans les actions des esprits, feroit celle d'executer & de cooperer; au lieu que celle des créatures seroit de déterminer & d'ordonner en premier.

Digitized by Google

SEC. VI. PART. II.

Or l'idée de providence eſt celle d'un être qui ordonne & qui détermine en premier, & non pas celle d'un être qui ne fait qu'agir en ſecond, que coopérer & qu'executer.

Donc, poſé ce ſyſteme, il s'enſuit qu'on enleve à la Divinité, dans le gouvernement des eſprits, le titre auguſte de providence, & ce qui eſt étrange, qu'on le lui enleve pour le tranſporter aux créatures.

III.

En conſequence de ce raiſonnement, j'en forme un ſecond pour prouver la prémotion phyſique.

Dans la conduite des créatures ſpirituelles, en quelqu'état & quelque ſituation qu'on les conçoive, la part que l'on doit attribuer à Dieu, eſt celle de déterminer & d'ordonner, & non point ſeulement de cooperer & d'executer. Sans cela même on ne concevroit pas ſur quel fondement on pourroit dire que Dieu gouverne ce genre de créature ; car c'eſt ce qui eſt renfermé dans l'idée de gouvernement.

Or s'il appartient à Dieu de déterminer & d'ordonner, dans la conduite des créatures ſpirituelles en tout état & en toute ſituation, on ne peut ſe diſpenſer d'admettre la prémotion phyſique.

Car on ne peut déterminer, ordonner, incliner les eſprits vers un côté plutôt que vers l'autre, que par deux manieres : ou d'une maniere phyſique, ou d'une maniere morale.

Or la détermination morale ne ſuffit pas. Car dans l'état des Anges voiageurs & de l'homme innocent la motion morale ne déterminoit pas ; elle étoit égale pour une action ou pour une autre, comme on l'a expliqué. Mais indépendamment même de ce qui a été prouvé touchant la motion morale de l'état d'innocence, on peut montrer encore par un autre endroit, que la détermination morale ne ſuffit point.

Comme le gouvernement de la providence s'étend non ſeulement à tous les états, mais encore à toutes les actions, cette détermination morale devroit convenir à tout. Or c'eſt ce qu'il n'eſt pas poſſible de dire, quelque ſyſteme que l'on tienne. Car je demande quel eſt cet attrait moral qui a pouſſé infailliblement Adam & les Anges à pecher ? Etoit-ce un attrait interieur, ou exterieur, c'eſt-à-dire, étoit-ce une tentation née du fond de l'être même, ou qui vint d'un être étranger ? On ne peut point recourir à un attrait exterieur. A la bonne heure qu'Adam ait été tenté par Eve, Eve par le Démon, le Démon lui même qui a tenté Eve, par un autre Ange prévaricateur, il faudra toûjours revenir au premier qui aura peché ſans aucun attrait exterieur. S'il a donc été déterminé, excité, pouſſé à pecher par un attrait moral, ç'a été par un attrait interieur. Or qui pourroit ſoûtenir que dans l'état d'innocence, il y ait eu des tentations & des attraits interieurs pour le peché ?

S'il n'y avoit donc point d'autre détermination que la détermination morale ; comme cette détermination n'a point de lieu, ni pour les Anges voiageurs, ni pour l'homme innocent, il n'y auroit point eu pour eux de détermination de la part de Dieu, point de gouvernement ; par conſequent point de providence.

Mais comme la providence eſt commune pour tous les états & pour toutes les actions des hommes, que le gouvernement divin, la détermination s'étend à tout, il s'enſuit que ſi la détermination morale ne peut point avoir lieu, il faut admettre une détermination phyſique, c'eſt-à-dire, la prémotion par laquelle Dieu diſpoſe, conduit, gouverne les eſprits, dans

Digitized by Google

dans toutes leurs actions ; ensorte qu'ils ne font que ce que Dieu a resolu dans ses decrets, & qu'ils agissent en tout avec dépendance de la providence divine.

IV.

Suivant le systeme des secours congrus, on pourroit répondre que Dieu de toute éternité a vû à quoi les créatures se détermineroient, si elles étoient placées en telles ou telles circonstances avec tels secours inefficace par lui méme. Que sur cela il a fait son plan, & qu'il a resolu de les mettre en telle circonstance plutôt qu'en telle autre, pour accomplir ses desseins, & que par là c'est lui qui détermine.

Cette réponse ne satisfait pas à la difficulté. 1. On a démontré qu'il étoit impossible que Dieu connût les déterminations futures de la volonté ailleurs que dans ses decrets prédeterminans. 2. Quand méme Dieu les verroit, il verroit que la créature se détermineroit à telle chose, en telle ou telle circonstance ; mais il ne verroit pas qu'elle s'y détermineroit, parce qu'elle y est dirigée & déterminée par l'action de la providence. Mais il verroit qu'elle s'y détermine, parce qu'elle se détermine & se dirige elle méme en premier. Il est vrai qu'entre plusieurs déterminations que Dieu voit que la créature se donneroit, si elle étoit placée en telle ou telle circonstance, Dieu choisit, & qu'il la place dans une de ces circonstances, & non dans les autres. Mais voions si de placer ainsi la créature, c'en est assez pour remplir l'idée d'un étre qui la dirige, qui la gouverne ; car il n'y a point de providence sans gouvernement ; ce sont des idées qui se réunissent.

Pour éclaircir la matiere, servons nous de quelque exemple. Un Courtisan habile & qui connoît les allures d'une cour, sait aussi observer les momens, ménager les circonstances, & placer le Prince dans une conjoncture favorable, pour obtenir de lui ce qu'il lui demande. Dira-t-on que c'est le Courtisan qui gouverne, ou le Prince ? Un homme de mer qui sait qu'il convient de faire une telle manœuvre, ou de prendre une certaine route préferablement à une autre, s'il craint que le Pilote ne donne pas dans sa vûë, ne tâche-t-il pas de le mettre dans une circonstance favorable, où il puisse goûter ce conseil ? Le Pilote cesse-t-il pour cela de gouverner le vaisseau ? Chap. k.

Distinguons les fonctions : autre chose est de gouverner ; autre chose de faire ensorte que celui qui gouverne, suive nôtre dessein, & de le placer pour cela dans des circonstances favorables. Si Dieu ne fait que le dernier, il n'en fait point assez pour dire qu'il gouverne ; puisqu'il paroît par les exemples alleguées, qu'on peut placer dans telle ou telle circonstance favorable à nos desseins sans gouverner ; & qu'en plaçant la personne qui gouverne dans telle circonstance, où l'on voit qu'elle agira de telle maniere, l'on ne fait pas que cette personne cesse de gouverner, mais qu'on fait seulement qu'elle gouverne d'une maniere qui nous est convenable.

Le gouvernement renferme dans son idée une direction. Celui qui gouverne dirige celui qu'il veut gouverner, & fait ensorte qu'il agisse d'une maniere conforme à ses desseins. Mais il faut distinguer deux sortes de directions, une direction d'autorité, & une direction de finesse ; si l'on peut neanmoins donner le nom de direction, à ce qui se fait par finesse.

Un inferieur, sans cesser d'étre inferieur, ne laisse pas de faire ensorte que celui qui gouverne fasse ce qu'il desire ; mais il ne le fait point par puissance & par autorité, il le fait par finesse. Et comment le fait-il par finesse, si ce n'est en plaçant celui qui gouverne dans des cir-

Sec. VI. Part. II

constances favorables ? La fineſſe eſt le caractere des inferieurs, auſſi renferme-t-elle toujours je ne ſai quoi de petit & de bas: & ſi la fineſſe eſt un gouvernement & une direction, c'eſt le gouvernement d'un maitre-valet, tel à peu près qu'on les dépeint dans les pieces de Terence ; mais ſelon l'idée veritable & ſerieuſe du gouvernement & de la providence, ſon caractere eſt celui d'une direction d'autorité & de puiſſance.

Le ſouverain qui gouverne, lorſqu'il agit en ſouverain, fait agir ſes inferieurs comme il le veut, mais il le fait d'autorité, il commande, il applique, il interpoſe ſa puiſſance pour les déterminer. Les inferieurs qui obéiſſent, ne ſe portent à vouloir agir d'une telle maniere, que parce qu'ils y ſont excitez & determinez par le Prince ; ils agiſſent par déference pour luy, ils agiſſent par l'impreſſion qu'il leur donnent, ils agiſſent en conſequence de ſa determination ; c'eſt lui qui fait qu'ils ſe determinent, c'eſt lui qui donne le mouvement.

Il eſt vrai qu'un Prince mortel ne peut déterminer les hommes à vouloir telle ou telle choſe, que d'une maniere morale, & que les hommes qui ſe laiſſent gouverner par un homme, & qui font ce qu'il lui plait, n'y ſont conduits que par le reſpect qu'ils ont pour une autorité qui vient d'en haut. Auſſi arrive-t-il quelquefois que des hommes rebelles reſiſtent à cette raiſon, & ſe ſouſtraient au gouvernement civil. Mais ſans entrer dans toutes les differences qu'il y a entre le gouvernement de Dieu, & celui d'un homme, ce qu'il eſt neceſſaire de remarquer ici, c'eſt que l'idée du gouvernement renferme donc une direction d'autorité & de puiſſance, une application, une determination, quelle qu'elle ſoit, c'eſt-à-dire, ou morale, ou phiſique ; que ce n'eſt point aſſez par conſequent, pour ſauver l'idée du gouvernement, de faire enſorte qu'un homme veuille agir de telle maniere, parce qu'on a eu ſoin de le placer dans telles conſtances ; mais qu'il faut que cet homme veuille agir ainſi en conſequence de la determination de celui qui gouverne, que l'action & la détermination de l'inferieur ſoit un effet & une ſuite de la determination du Prince, qu'en un mot celui qui gouverne faſſe de quelque maniere que ce ſoit, que l'inferieur ſe determine.

Ce n'eſt donc point aſſez, afin que Dieu gouverne toutes les intelligences, qu'il les place dans les circonſtances où il prévoit qu'elles voudront telles & telles choſes, il faut encore qu'il y ait une operation de la part de Dieu qui faſſe qu'elles ſe déterminent.

Or comme nous venons de le dire, l'on ne conçoit que deux ſortes de déterminations, & d'operations capables de faire qu'une intelligence ſe détermine, l'une phyſique, & l'autre morale. On a montré que la morale ne ſuffiroit pas ; ainſi la phyſique eſt neceſſaire : & malgré le détour du Congruiſme, notre argument ſubſiſte dans toute ſa force.

V.

Pour refuter encore cette reponſe du Congruiſme, j'ajoute une ſeconde raiſon qui me fait achever cette matiere par où je l'avois commencée.

Si Dieu, pour faire agir la creature d'une maniere convenable à ſes deſſeins, ne fait que lui preſenter certains attraits, & choiſir les circonſtances favorables, où il voit qu'elle ſe déterminera heureuſement, il faut convenir que le ſuccès des deſſeins de Dieu dépend de la détermination de la creature, & que lors qu'elle aura bien voulu ſe déterminer, il faudra que Dieu lui en ait obligation. Selon ce ſyſteme tous ces attraits, toutes ces circonſtances heureuſes, tout l'amas & l'appareil

Digitized by Google

reil des secours congrus ; tout cela, dis-je, est distingué de la détermination de la volonté : les attraits invitent la volonté à se déterminer, le concours concomitant l'attend, bien loin de faire qu'elle se détermine.

La détermination donc est le propre de la volonté. Or c'est de la détermination que tout dépend. Les desseins de Dieu sur les hommes, tout ce que la Providence veut operer par leur entremise, ne peut s'accomplir, à moins qu'ils ne se déterminent à le vouloir, & ne réussit que parce qu'ils se déterminent. Ainsi quoique Dieu procure des attraits, quoiqu'il place dans d'heureuses circonstances, il est toujours redevable à la creature du succès de tous les desseins qui dépendent de sa volonté.

Le courtisan le plus politique, & le plus maître de l'esprit de son Prince, ne dépend-il pas toujours de lui, pour en obtenir les faveurs qu'il lui demande, & ne doit-il pas lui en savoir gré lorsqu'elles sont obtenues ? Ce courtisan neanmoins n'a manqué ni d'habileté pour choisir les circonstances où le Prince seroit d'humeur à se rendre favorable, ni de pouvoir pour lui menager certains attraits. Mais outre ces attraits & ces circonstances, il falloit que la volonté du Prince se determinât & consentît ; & c'est sur ce titre qu'est fondée la dépendance & l'obligation du courtisan envers son Prince. Or comme dans le systeme des secours congrus, quelque attrait & quelque circonstance qu'on suppose, il n'y a nul inconvenient que la volonté forme cette determination, ou une autre toute opposée ; & comme c'est cette détermination qui donne le mouvement à tout le reste, n'est-il pas evident que si cela étoit ainsi, Dieu même dépendroit de la volonté créée, pour faire réussir les desseins de sa providence ?

Tel est le sort des systemes qui, en flattant l'idée que l'homme corrompu a conçue de ses forces & de son pouvoir, limitent & diminuent la puissance & l'empire de l'operation de Dieu sur nous. Pour peu qu'on affranchisse & qu'on donne de relief à la creature, l'on est forcé de dégrader & d'avilir la majesté de Dieu même, & de lui enlever des titres & des qualitez incommunicables. Car, de bonne foi, est-ce penser dignement de la majesté de l'être souverain ? est-ce avoir une idée assez haute de la divine Providence ; est-ce donner à Dieu le caractere qu'il doit porter au milieu de l'immense region des esprits, que de le réduire à ne s'interesser dans leur conduite, que pour en être le froid spectateur, & tenir un concours qui soit toujours disposé à leur ordre ; que d'attribuer au Tout-puissant une basse politique, pleine d'artifices & de finesse, qui mette en œuvres les stratagemes, qui profite des heureux momens, qui saisisse l'occasion, & qui attende enfin de la volonté créée le succès de ses entreprises ?

CHAP. I.

Que les creatures jouent bien un autre rôle, selon ces systemes, & qu'on leur fait soutenir un bien plus grand personnage ! Tout ce qu'il y a d'autorité, de noblesse & d'empire se tient de leur part. Ce sont elles qui déterminent, qui ordonnent, qui gouvernent ; Dieu même, s'il veut réussir dans ses conseils, a besoin que leur volonté, cette puissance si fiere & si absolue, veuille bien se déterminer en premier à y prêter la main. Les grands coups de la Providence se terminent enfin à la volonté créée ; & ce qu'on ne repete tant de fois qu'avec une nouvelle peine, Dieu même dans ses operations est subordonné aux creatures, & sa Providence assujettie à une indigne dépendance.

Digitized by Google

CHAPITRE II.

De la Providence en general, par rapport à la fin & à ses moiens.

I.

COmme il n'est point de question qui nous touche de plus près, & qui ait une liaison plus intime avec la grace que celle de la Providence, je croi qu'il ne faut point se borner à cette premiere consideration, qui toutefois pourroit suffire.

En poussant plus avant la discussion de cette matiere, peut-être découvrira-t-on de nouvelles preuves de l'efficace des secours de Dieu; au moins se mettra-t-on en état de prévenir les difficultez dont on pourroit l'obscurcir, & de ne point donner dans de fausses idées sur un point si important & si capital.

Qui dit Providence, selon l'idée commune, dit une fin, des moiens, & un rapport entre l'un & l'autre; aussi la Providence est-elle définie, *Ordo mediorum ad finem.*

Mais pour ne point prendre le change sur cette fin & ces moiens, reprenons les choses de plus haut, & partageons cette matiere, de crainte que sa longueur démesurée ne nous expose à la confusion.

II.

La premiere question qui se presente sur cette matiere, est d'examiner pourquoi Dieu a créé l'univers, & quelle fin il a pu avoir dans la construction de ce grand ouvrage.

Cette question ne peut être éclaircie sans avoir des idées justes sur ce que c'est qu'aimer, & vouloir une chose comme une fin, ou l'aimer & la vouloir comme un moien.

1. C'est un principe constant, que tout ce qu'on veut & qu'on aime, on l'aime comme l'une de ces deux choses, c'est-à-dire, ou comme une fin, ou comme un moien.

2. Il y a une fin prochaine & une fin derniere. Par exemple, on veut entreprendre un voiage pour aller chercher un remede; mais ce remede, on ne le veut prendre que pour la santé; ce remede est une fin prochaine du voiage, mais il est un moien pour la santé. A parler philosophiquement, ces sortes de fins doivent être rangées au nombre des moiens; mais on doit reconnoître que dans les moiens il y a une succession & une subordination; qu'on va à l'un par l'autre; qu'il se fait une chaîne de moiens qui tendent toujours à la fin; qu'il n'y a que l'objet auquel tous les moiens se réduisent qui soit aimé comme une fin, & que tout le reste est aimé comme moien.

3. Ce qu'on aime comme un moien, on l'aime par l'amour même de la fin: au lieu que ce qu'on aime comme une fin, on ne l'aime point par l'amour d'une autre chose; on l'aime pour lui-même; on l'aime par un amour particulier. On aime les remedes pour la santé; ainsi on ne les aime que par l'amour qu'on a pour la santé; mais on aime la santé (supposé que par un mauvais amour on l'aime comme sa fin, sans la rapporter à Dieu) on aime, dis-je, la santé pour elle même; on aime la santé par l'amour de la santé, & non par un autre amour; on l'aime par un amour particulier.

On a expliqué cette matiere avec plus d'étendue dans la Section IV. & il est necessaire d'en rappeller le souvenir.

III.

Ces principes posez, voici une verité que je mets en avant. Dieu est sa fin à lui même, tout ce qu'il veut, tout ce qu'il fait, il le rapporte à cette fin.

La

Digitized by Google

La cause finale & la cause efficiente ont entre-elles un rapport réciproque. Comme Dieu est le principe & l'auteur de toutes les créatures, il doit aussi être la fin à laquelle doivent tendre les créatures. Mais comme Dieu n'a point de principe, qu'il est par lui même, qu'il est par essence; il n'a point d'autre fin que lui même: il est le terme, il est le centre de toutes ses volontez & de son amour.

S'il aimoit quelque chose hors de lui comme sa fin, il se dégraderoit, il se soumettroit à un être étranger. Car c'est se soumettre à un être que de l'aimer comme sa fin. Il s'érigeroit une autre Divinité, & il se feroit un Dieu à lui même. Mais il est inutile de prouver une verité si évidente & si incontestable. Elle peut bien servir de principe à une démonstration.

IV.

De cette premiere verité j'en tire une seconde. Dieu ne s'est point déterminé à vouloir créer le monde, parce qu'il a aimé l'existence du monde, ou de quelque chose qui est dans le monde comme sa fin.

Cette seconde verité n'est qu'une consequence de la premiere. Rien de ce qui est hors de Dieu, n'est la fin de Dieu: il est sa fin à lui même: donc il ne s'est point déterminé à créer aucun de ses ouvrages, parce qu'il les a aimez comme sa fin.

En effet, on ne peut point dire que Dieu, en créant le monde, ait joui d'une fin dont il n'auroit point joui s'il ne l'avoit point créé. Si cela étoit ainsi, Dieu en créant le monde auroit eu un degré de perfection de plus, un degré de bonheur de plus, ce qui est également insensé & impie. Par consequent on ne peut point avancer, que Dieu se soit déterminé à créer le monde, parce qu'il a voulu comme sa fin l'existence du monde, ou l'existence de quelque chose de ce qui est dans le monde. CHAP. II.

V.

Une troisiéme verité suit de ces deux premieres, & n'en est que l'application. La gloire qui revient à Dieu de la création du monde, la gloire que Dieu reçoit de ses créatures, la gloire qu'il reçoit de Jesus-Christ même, cette gloire n'est pas ce que Dieu a aimé comme sa fin dans la construction de son ouvrage, & ce n'est pas ce qui a déterminé la volonté de Dieu à créer l'univers.

Tout ce que les créatures peuvent rendre à Dieu étant hors de Dieu même, tout ce que Dieu n'auroit point eu, si les créatures n'eussent point existé, ne peut être la fin que Dieu a recherchée, & qui l'a déterminé à créer le monde.

En effet, ce qui reviendroit à Dieu de la construction de son ouvrage, ou c'est Dieu même qui se le donneroit à l'occasion de la création du monde, ou ce sont les créatures mêmes qui le donneroient à Dieu: or l'un n'est pas moins insoutenable que l'autre.

Premierement, de dire que Dieu se donne à lui même une gloire, parce qu'il a créé le monde, que cette gloire qu'il se donne à cette occasion, soit la fin qu'il s'est proposée, & qui l'a déterminé à créer, ce seroit un paradoxe des plus absurdes, & des plus intolérables. Quoi! Dieu auroit donc eu quelque chose de moins, quelque chose qu'il auroit manqué à se donner, s'il n'avoit point créé ce monde, il auroit donc été moins Dieu, moins parfait, moins plein d'amour, de joüissance, de bonheur & de gloire?

Secondement, ce seroit un semblable excès de dire, que la gloire que les créatures, que Jesus-Christ même rend à Dieu, est la fin qui a déterminé Dieu à créer le monde.

Ou

Sec. VI. Part. II

Ou cette gloire qui seroit la fin de Dieu, est un être ou un néant. Le néant ne peut être ni l'objet des complaisances divines, ni la fin qui le détermine à créer. Si c'est un être, ou c'est un être qui sort des créatures, & qui vient s'unir à la substance de Dieu; ou c'est un être qui demeure hors de Dieu & dans les créatures.

On ne peut point dire le premier ; ce seroit une impieté grossiere de prétendre que les créatures ajoûtent quelques degrez d'être à l'essence divine, qui en est le comble & la plenitude.

On ne peut point non plus dire le second. Si cet être demeure hors de Dieu, s'il est dans la créature même, la créature seroit donc la fin de Dieu même, ce qu'on a montré être souverainement opposé à la sainteté & à la majesté de Dieu. Par consequent, la gloire qu'on suppose revenir à Dieu de la construction de ses ouvrages, n'est point la fin qui a déterminé Dieu à créer le monde. Si donc il est vrai que Dieu en créant le monde, agit pour sa gloire, comme l'on n'en peut douter, il faut que ce soit dans un autre sens que celui que nous venons de combattre.

V I.

Mais levons l'équivoque. Le mot de gloire est un grand mot qui pourroit éblouir & faire prendre le change, faute d'être suffisamment entendu. S. Thomas 2. 2. *q.* 103. *a.* 1. explique ce que signifient les mots, de *gloire*, d'*honneur*, de *louange*, & la notion qu'il en donne est reçûë de tout le monde. *Gloria est clara cum laude notitia. Honor testificationem quandam importat de excellentiâ alicujus.* La louange est renfermée dans l'honneur, & elle n'en differe, selon S. Thomas, si-non en ce que 1. la louange se fait seulement par des paroles, au lieu que l'honneur se rend par toutes sortes de signes ; 2. que la louange est le témoignage de quelque bonne qualité de la personne ; au lieu que l'honneur est le témoignage de l'excellence de la personne même. Saint Thomas ajoûte, *Gloria autem est effectus honoris & laudis, quia ex hoc quod testificamur de bonitate alicujus, clarescit bonitas ejus in notitiâ plurimorum.*

Il est évident par cette autorité, que selon les notions communes, l'honneur & la gloire n'est autre chose que la connoissance & le témoignage de l'excellence & de la perfection d'un être : appliquons ceci à la matiere presente.

L'excellence de Dieu ne peut être connue, ou que de Dieu même, ou que des créatures. Si donc Dieu avoit été déterminé à créer le monde, plutôt qu'à ne le pas créer par l'amour de sa gloire, comme par sa fin, en substituant la définition à la place du défini, l'on trouveroit que Dieu a été déterminé à créer le monde plutôt qu'à ne le pas créer, ou par l'amour qu'il a eu de connoître son excellence, ou par l'amour qu'il a eu que son excellence fût connuë des créatures. Or l'un & l'autre ne se peut soûtenir.

1. On ne peut pas dire que la fin qui a déterminé Dieu à créer le monde, plutôt qu'à ne le pas créer, ç'ait été le desir qu'il ait eu que les créatures rendissent témoignage à son excellence & à sa perfection souveraine. Car ce seroit avoir des pensées bien indignes de Dieu ; de s'imaginer que semblable aux hommes orgueilleux, sensibles aux honneurs & aux louanges, il s'estime en quelque sorte plus heureux, lorsque sa grandeur est connuë des créatures ; qu'il lui en revienne une impression de plaisir ; qu'en un mot il le desire, qu'il l'aime comme sa fin, & que pour parvenir à cette fin, il ait créé le monde. Quoi donc, s'il n'eût point créé, un tel desir eût-il été frustré ? Eût-il été privé de cette satisfaction ? Eût-il manqué d'ar-

Digitized by Google

d'arriver à sa fin? Le monde lui étoit donc nécessaire, il en avoit besoin, il ne pouvoit se passer de le créer, sans qu'il manquât quelque chose à son bonheur?

Après tout la connoissance que les créatures peuvent avoir de l'excellence & de la perfection de Dieu, le culte qu'elles lui rendent, l'amour qu'elles ont pour lui, (car c'est dans la connoissance & l'amour que ce culte consiste, *Hoc colitur quod diligitur*, dit S. Augustin) tout cela, dis-je, est hors de Dieu, & Dieu ne l'auroit point eu s'il n'avoit créé. Or tout ce qui est hors de Dieu, tout ce que Dieu n'auroit point eu s'il n'avoit créé, ne peut être la fin de Dieu, comme on l'a montré.

2. On ne peut pas dire que Dieu ait été déterminé à créer le monde par l'amour qu'il a eu de connoître son excellence.

Car en premier lieu, il la connoît indépendamment de la création du monde. L'être des êtres, l'être souverainement infini, n'a pas besoin des êtres bornez, des êtres qu'il produit, ni pour connoître sa perfection souveraine, ni pour l'avoir. Il n'a pas besoin de faire l'essai de ses forces, l'essai de sa misericorde, de sa bonté, de ses vengeances, pour se dire à lui-même qu'il est juste, misericordieux, bon, tout-puissant. En second lieu, il s'ensuivroit delà, que l'existence du monde seroit absolument necessaire, que Dieu n'auroit pû se dispenser de le créer, puisque sans cela il auroit été privé de la connoissance de sa propre excellence, que son intelligence & ses perfections dépendroient des créatures, qu'il auroit besoin d'elles, comme si tout seul & par lui-même il n'étoit pas l'être des êtres.

J'insiste long-temps sur ce point, non pas que je croie qu'il y ait personne qui ait pensé le contraire; mais parce qu'il est important de bien débrouiller ses idées, & de s'assurer pleinement de certaines veritez qui sont fondamentales. CHAP. III.

CHAPITRE III.

Suite de la même matiere. De la fin de la Providence divine dans la création de l'univers.

I.

Dieu n'a point créé le monde parce qu'il a voulu & aimé l'existence du monde comme sa fin, il faut donc qu'il l'ait voulu comme un moien: la consequence est nécessaire.

On ne peut vouloir une chose qu'en deux manieres, ou comme une fin, ou comme un moien. Dieu n'a créé le monde que parce qu'il a voulu que le monde existât. Or il n'a point voulu l'existence du monde & de tout ce qui est dans le monde comme sa fin. Donc il l'a voulu comme un moien: ceci me paroit certain & démontré.

II.

Des moiens, il y en a de trois sortes: moiens uniques, moiens égaux, moiens inégaux.

L'existence du monde n'est pas un moien unique par rapport à Dieu: car elle seroit necessaire. Je le démontre. Tout ce que Dieu aime comme sa fin, il l'aime nécessairement. Or si l'existence du monde étoit le moien unique pour arriver à cette fin nécessaire, Dieu voudroit nécessairement cette existence. Comme on n'obtient la fin que par les moiens, si l'existence étoit le moien unique pour arriver à cette fin, Dieu verroit clairement, ou qu'il faudroit prendre ce moien, ou qu'il faudroit perdre sa fin. Mais Dieu aime cette fin nécessairement, il voit évidemment & nécessairement, (car il n'est pas comme l'homme qui peut se dispenser

Digitized by Google

SECT. VI PART. II.

de voir & de faire attention aux objets qu'il connoît) il verroit donc nécessairement qu'il y a une liaison nécessaire entre la fin & ce moien. Donc il ne pourroit pas s'empêcher de choisir ce moien, & il le voudroit aussi nécessairement qu'il voudroit la fin. Ainsi la création du monde seroit nécessaire ; cela me paroît encore démontré.

III.

On ne peut point soûtenir que l'existence du monde & la non-existence soient deux moiens inégaux par rapport à Dieu. Je le prouve par la même raison. Un être nécessairement sage, qui aime nécessairement une fin, & qui voit nécessairement qu'un tel moien est plus utile & plus proportionné qu'un autre, par rapport à cette fin, ne peut point se dispenser de choisir ce moien plus avantageux, préférablement à celui qui l'est moins.

Dieu est un être nécessairement sage, qui aime nécessairement ce qu'il aime comme sa fin, qui verroit nécessairement qu'un tel moien est plus utile & plus proportionné que l'autre, par rapport à cette fin. Par conséquent, si Dieu voioit ou que la création du monde est un meilleur moien que la non-création, ou la non-création que la création, il ne pourroit point se dispenser de préferer le meilleur ; & l'un ou l'autre parti deviendroit nécessaire.

Or ni l'un ni l'autre ne l'est. La non-création n'est point nécessaire, puisque le monde est créé. La création n'est point nécessaire, puisque le monde a pû n'être pas créé. Donc la création & la non-création ne sont point des moiens inégaux par raport à Dieu ; & je croi encore que cela est démontré.

Je conviens que c'est l'avantage des créatures d'exister plutôt que de n'exister pas. Mais peut-on croire que ce soit l'avantage de Dieu même ? Peut-on s'imaginer qu'il soit meilleur, par rapport à Dieu, de créer le monde que de ne pas le créer ? La source inépuisable de tous les êtres, la plenitude suréminente de toute perfection, l'être infiniment infini ne se suffit-il pas à lui même ? N'est-il pas toujours également grand, parfait, heureux, indépendamment de tout ? Et n'est-il pas indigne de lui de recevoir quelqu'avantage de ce qui n'est pas lui même ?

IV.

Reste donc que la création du monde & la non-creation sont deux moiens égaux par rapport à Dieu.

Mais quelle est la fin qui a rapport à ces moiens, & en quel sens est-il vrai que Dieu a créé le monde pour sa gloire ?

Cette fin, comme il est visible, doit avoir deux caracteres, 1. Elle doit être aimée nécessairement & non librement. 2. La création & la non-création du monde doivent être deux moiens égaux par rapport à cette fin.

Pour remplir cette idée, il me semble qu'on ne peut pas dire autre chose, sinon que Dieu n'a point d'autre fin de lui même que lui même ; mais qu'il s'aime tel qu'il est, c'est-à-dire, comme l'être des êtres, la source de l'être, l'être tout-puissant, le principe de tout, celui duquel dépendent tous les êtres, celui qui doit prononcer sur leur sort & leur destinée, celui qui en voulant ou ne voulant pas les créer, les tirera du néant, ou les y laissera. Dieu se connoît ainsi, il s'aime ainsi, c'est le témoignage qu'il se rend à lui même ; c'est là son honneur, c'est là sa gloire, gloire immuable, gloire essentielle, gloire qu'il ne peut communiquer à personne.

Or premierement, Dieu veut nécessairement & non librement cette gloire. Car quoi que Dieu soit libre & indifferent à pro-

Digitized by Google

prononcer que les créatures existeront, où n'existeront pas, il ne l'est point à aimer ou ne pas aimer le droit de prononcer sur l'existence ou la non-existence des creatures. Ce droit est un droit essentiel, c'est un titre inalienable, c'est l'appanage de la Divinité.

Secondement, Dieu exerce également ce droit, soit en voulant créer, soit en ne le voulant point; soit en voulant créer telles ou telles créatures, soit en voulant n'en créer que certaines. Ainsi soit que Dieu se détermine à créer, soit qu'il se détermine à ne pas créer, il n'aura pas moins de gloire; & quelque parti qu'il prenne, il sera toujours vrai qu'il agit pour sa gloire, puisque dans l'une ou dans l'autre il exerce également son empire souverain & éternel sur tous les êtres.

D'où je conclus, que la création & la non-création sont deux moiens parfaitement égaux par rapport à cette fin.

V.

Il suit de cette verité, qu'autant qu'il est libre à Dieu de vouloir, ou de ne pas vouloir créer le monde, autant il est necessaire qu'il se détermine à l'un ou à l'autre; & qu'il n'est pas possible que sa volonté demeure en suspens. C'est ce qu'enseignent de celebres Thomistes; & je ne puis ici que je n'admire la doctrine des Theologiens de cette Ecole. Elle se verifie en mille endroits, tant elle est suivie & soutenue.

Dieu s'aime lui-même, il se veut comme sa fin; il s'aime & se veut selon ce qu'il est; il s'aime comme celui qui tient entre ses mains le sort de tous les êtres; il s'aime comme la cause primitive qui leur donnera l'être, ou qui ne le leur donnera pas, selon qu'il vouloit les créer, ou ne les pas créer.

Si Dieu se veut comme il est, il faut par necessité qu'il se veuille comme créant, ou comme non-créant; comme devant créer, ou comme ne devant point créer; car il n'y a pas de milieu. Il faut que Dieu soit l'un ou l'autre: l'alternative est contradictoire. Dieu ne peut pas être en même temps l'un & l'autre, mais il est necessaire qu'il soit l'un ou l'autre. CHAP. III.

S'il se veut comme créant, il se détermine à créer; s'il se veut comme non-créant, il se détermine à ne pas créer. Ainsi quoique Dieu soit libre à créer, ou à ne pas créer, il ne peut se dispenser de se déterminer à l'un ou à l'autre. Et rien n'est plus digne de Dieu que cette necessité; car elle montre que rien en lui n'est en suspens, rien indécis, mais que tout est acte, & acte très parfait & très pur.

VI.

Qu'on rappelle ici ce qui a été dit en general de l'amour de la fin & de l'amour des moiens, & l'on verra que Dieu veut tel moyen ou tel autre, la création, ou la non-création en aimant sa fin. Tout est simple en Dieu, tout est Dieu; &, ce qui est admirable, cette simplicité allie & réunit en Dieu, quoique selon differens rapports, & la necessité & la liberté. La necessité, parce qu'il est necessaire que Dieu se veuille lui même comme sa propre fin: la liberté, parce qu'il lui est égal de vouloir être créant ou non créant, qu'il lui est égal de vouloir que les créatures existent, ou qu'elles n'existent pas.

Si donc on demande pourquoi Dieu a plutôt voulu créer le monde que de ne pas le créer, on n'a rien à répondre, sinon qu'il l'a voulu, parce qu'il l'a voulu. Sa volonté a decidé seule dans l'égalité de ces deux partis. Il est vrai qu'en ne créant point, il ne faisoit aucun bien aux créatures, & qu'en créant il leur fait du bien; mais l'un & l'autre étoit égal à Dieu. Pourquoi donc Dieu a-t-il voulu créer le

Digitized by Google

Sec. VI. Par. II.

monde, plûtôt que de ne pas le créer; pourquoi Dieu a-t-il voulu faire du bien aux créatures, plûtôt que de ne leur en pas faire; pourquoi a-t-il voulu se faire connoitre, se faire aimer & honorer par elles? On n'a rien à répondre, sinon qu'il l'a voulu, parce qu'il l'a voulu. C'est sa volonté souveraine qui décide de tout. Il en est le maître & l'arbitre. C'est à ce point où remontant de degrez en degrez il faut enfin parvenir.

Lorsqu'on medite sur cette verité, que Dieu paroit grand, libre, bon, misericordieux.

Qu'il est grand, puisque devant lui l'être & le néant des créatures vont d'un pas égal, que l'un & l'autre est de niveau pour lui, qu'il subsiste seul, & qu'indépendamment de tout il possede toute l'éminence & la plénitude de l'être!

Qu'il est libre, puisque pour créer ou ne pas créer l'univers, il ne lui en coute que le oui, ou le non; puisque l'existence & le néant de toutes les créatures sont par rapport à lui, ce qu'est par rapport à moi de remuer la main à droit ou à gauche, que tout cela lui est égal, & que rien ne l'incline, rien ne le balance, rien ne le détermine!

Enfin que Dieu est bon, puisqu'entre deux partis qui lui étoient parfaitement égaux, il a choisi celui qui nous étoit avantageux, qu'il nous a fait du bien sans qu'il lui en revint rien, d'avoir voulu nous en faire plûtôt que de ne l'avoir point voulu!

CHAPITRE IV.

Que supposé que Dieu ait voulu créer un monde, il n'a pas été nécessité à créer celui de tous les mondes possibles, qui à tout prendre, seroit le plus parfait.

UNe nouvelle question s'éleve en consequence de la premiere, & qui peut se décider à peu près par les mêmes principes. C'est de savoir si Dieu, en consultant sa sagesse, auroit pû créer un monde moins parfait que celui-ci, si au contraire elle ne l'a pas obligé de créer le monde le plus parfait qu'il se puisse. Et comme l'incarnation du Verbe est ce qu'il y a de plus capable de relever le monde, savoir si la sagesse de Dieu lui auroit permis de créer un monde, dans lequel une personne divine se fût point incarnée.

I.

Dès le douziéme siecle l'on voit cette matiere mise en question. Abélard dans un de ses ouvrages prend sur cela le travers, & dans un autre ouvrage paroit se retracter. Certaines personnes obscures refutées par Hugues de S. Victor, donnent aussi dans une semblable absurdité. Peut-être même, en remontant plus haut, pourroit-on en tirer l'origine du Platonisme. Quoiqu'il en soit, cette opinion a toujours été universellement rejettée, & l'on a toujours pensé que la sagesse de Dieu ne bornoit point sa puissance, & ne l'empêchoit point de créer une infinité de mondes, soit plus parfaits, soit moins parfaits que celui-ci.

Je prouve donc que dans la supposition que Dieu ait voulu produire au dehors quelque ouvrage, il a été indifferent dans le choix, & qu'en consultant même les regles de sa sagesse, il a pû se dispenser de produire le monde le plus parfait qui se puisse.

Comme cette matiere est considerable, & qu'elle peut être obscurcie par differentes difficultez, la méthode qu'il me paroit le plus naturel de suivre, c'est de n'apporter les preuves qu'en répondant à ces difficultez. Je vais donc les rassembler, ces difficultez, le plus exactement qu'il me sera possible, & marquer non seu-

Digitized by Google

seulement celles que j'aurai ramassé d'ailleurs, mais encore celles qui pourront se presenter à mon esprit.

II.

On pourroit s'imaginer que Dieu, supposé qu'il ait voulu créer un monde, a dû créer le plus parfait, parce que d'une part, un monde plus parfait est quelque chose de mieux qu'un monde moins parfait; & que de l'autre, la sagesse de Dieu le porte necessairement à faire ce qui est le mieux.

Mais cette raison, si elle étoit solide, conduiroit à une terrible consequence, c'est-à-dire, que Dieu auroit dû necessairement créer le monde, plutôt que de ne pas créer. Je le démontre ainsi. Il est mieux que le monde soit, que de ne pas être; certainement l'être vaut mieux que le néant.

Or la sagesse de Dieu qui a conduit sa volonté, lors qu'elle s'est déterminée à créer, ou à ne pas créer, l'a portée necessairement à se déterminer à ce qui est le mieux.

Se déterminer & ne pas suivre les regles de la sagesse, c'est un défaut. Dieu donc qui a dû necessairement se déterminer à ce qui est le mieux, a dû necessairement se déterminer à créer le monde. Ainsi il n'a point été libre à ne le pas créer.

Conséquence horrible & désavouée generalement de tout le monde, mais qui a une liaison necessaire avec le principe sur lequel roule l'objection alleguée.

III.

Ce n'est point assez de montrer que ce raisonnement est faux, il est bon de le développer avec quelque étendue, & de prouver à cette occasion la verité de notre these.

Hugues de S. Victor, pour répondre à un raisonnement semblable, distingue deux choses, & cette distinction fait evanouir la difficulté. Ce grand Théologien remarque, qu'il y a bien de la difference entre ce qui est mieux par rapport à Dieu, & ce qui est mieux par rapport aux creatures. Il est meilleur pour les creatures d'être créées, que de ne l'être pas; il est meilleur aussi par rapport à elles, d'être créées plus parfaites, que d'être créées avec moins de perfections. CHAP. IV.

Mais par rapport à Dieu l'un & l'autre est égal. Il ne lui est point meilleur que les creatures existent plutôt que de n'exister pas. Il ne lui est point meilleur qu'elles existent avec plus ou moins de perfections.

En effet comment seroit-il meilleur par rapport à Dieu, que les creatures existassent avec plus ou moins de perfections? Il n'y a que deux sortes de bontés: une bonté de fin, & une bonté de moien. L'existence des creatures plutôt que la non-existence n'est point le bien de Dieu, ce n'est point sa fin, comme on l'a montré. L'existence des creatures n'est point un meilleur moien à Dieu pour parvenir à sa fin, que la non-existence; & par une suite necessaire, l'existence de tels ou tels êtres, l'existence de telles ou telles perfections, n'est point non plus le bien & la fin de Dieu plutôt que leur non-existence. Ce n'est point le meilleur moien que Dieu ait trouvé pour arriver à sa fin.

La fin de Dieu est d'être ce qu'il est, c'est le droit essentiel qu'il a en qualité d'être des êtres, de prononcer sur le sort de tous les autres êtres. Or il lui est égal d'être créant, ou non-créant tels ou tels êtres, tels ou tels degrés d'être. Le droit qu'il a de prononcer sur la destinée de toutes les creatures en general & de chacune en particulier, s'exerce également, soit lorsqu'il veut créer tels ou tels degrés d'être, soit lorsqu'il ne le veut point, soit lorsqu'il veut créer plus ou moins de per-

Digitized by Google

Sec. VI. PART. II.

fections dans les êtres qu'il produit, soit lorsqu'il ne le veut point. Ainsi l'existence ou la non-existence de ces perfections, sont deux choses égales par raport à Dieu, il n'y a dans l'un ou dans l'autre rien qu'il lui soit meilleur.

Est-il quelqu'un qui osât prétendre, que celui qui seul & par essence est le comble de tous les biens, trouve son bien dans l'existence des êtres créés, plutôt que dans leur non-existence, dans l'existence du plus ou du moins d'être créés, plutôt que dans leur non-existence. Par rapport à Dieu l'un & l'autre est donc égal.

Or j'avoue que la sagesse de Dieu le porteroit invinciblement à faire ce qui seroit le mieux, mais ce qu'il seroit le mieux par rapport à lui, & non ce qui est le mieux par rapport aux créatures. Car si la sagesse de Dieu le portoit invinciblement à faire ce qui est le mieux par rapport aux créatures, si, par consequent, on soûtient qu'elle le porte invinciblement à choisir entre tous les mondes, celui qui, à tout prendre, est le plus parfait, si elle le porte invinciblement à unir hypostatiquement une des personnes de la sainte Trinité à quelque créature, supposé que Dieu en crée, parce que cette union est ce qui donne le plus de relief & de perfection au monde; par la même raison il faudra aussi conclure, & quelque desaveu qu'on fasse de cette consequence impie, il sera toujours vrai qu'elle suit du principe, que cette divine sagesse le porte invinciblement à créer le monde, plutôt qu'à ne le pas créer, puis qu'il est mieux pour le monde d'exister que de demeurer dans le néant.

IV.

Reconnoissons que Dieu est la raison souveraine & universelle, qu'il est sage dans ses conseils, admirable dans ses voies, que tous ses ouvrages portent toujours le caractere de ses attributs. Mais formons nous une idée de la sagesse de Dieu digne de Dieu même. Souvenons-nous que c'est la sagesse non d'un être foible, & qui reçoit sa perfection d'ailleurs, mais du Tout-puissant, de l'être des êtres, & de celui qui se suffit pleinement à lui même.

Pour agir raisonnablement, il n'est point necessaire que toujours la raison nous incline, & nous fasse pencher vers un côté, plutôt que vers un autre: & l'on peut être sage dans son choix, sans qu'il y ait d'inégalité & de difference entre les partis qu'on embrasse. Lorsque je vais à la promenade, & qu'entrant dans un jardin je trouve deux allées toutes égales, il faut choisir; & quoiqu'il n'y ait point de raison de préferer l'une à l'autre, le choix que je fais de l'une plutôt que de l'autre, n'est pourtant point un choix qui manque de sagesse & de raison.

Le fondement de ceci est, que mon choix, pour être éclairé, ne doit point changer la nature des choses. Ces deux moiens sont égaux par leur nature. Il faut en choisir un, car je ne puis pas à la fois les prendre tous deux: je ne suis donc ni fou, ni brutal, pour en choisir un & non pas l'autre. Il est vrai que si je choisissois l'autre, je serois également sage & raisonnable: mais il est vrai aussi que je suis également sage & raisonnable en choisissant celui-ci.

Quoique cette verité soit si simple & si naturelle, il est surprenant combien elle a été méconnuë; & c'est pour avoir pris le change sur cette matiere qu'on a fait souvent de grands écarts. Les Pélagiens & les Demi-Pelagiens ont cru que Dieu ne pouvoit choisir un homme préferablement à un homme, pour lui faire du bien, mais que c'étoit le libre arbitre de l'homme qui seul faisoit ce choix. C'est pour cette

Digitized by Google

cette raison encore qu'on a fait dépendre l'efficace de la grace du choix du libre arbitre, & qu'on a inventé une foule de systemes, afin de trouver des raisons de l'élection divine.

S. Augustin trompé autrefois sur cet article, benit Dieu enfin d'avoir découvert la verité. En effet il est visible que cette verité seule répand plus de jour que toute autre, sur la conduite de Dieu envers les créatures.

Je dis donc, que pour agir sagement dans le choix de deux partis, il n'est pas necessaire que ces partis soient toujours inégaux par rapport à celui qui choisit, & qu'il trouve dans l'un une raison de préference, qu'il ne trouve pas dans l'autre. Quiconque voudra soutenir le contraire se trouvera démenti par le choix que les hommes les plus sages sont obligez de faire en mille occasions, entre deux moiens égaux.

V.

La grandeur & la majesté de l'être supreme doit nous faire concevoir que dans tout ce qu'il peut vouloir à l'égard de ce qui est hors de lui, tout lui est égal. Je dis dans tout ce qu'il peut vouloir : car il ne peut pas vouloir l'impossible, il ne peut pas vouloir le mal, il ne peut pas vouloir non plus ce qui est lié avec le mal comme une consequence avec son principe, comme un effet avec sa cause; sans qu'il soit arrivé du mal. Mais dans tout le reste, c'est-à-dire, dans la création du monde, ou la non-création, dans la création d'un monde, ou de plusieurs mondes, dans la création d'un monde qui ait plus ou moins de perfection, dans la création d'un monde où une personne de la Trinité se soit incarnée, ou dans celle d'un monde où il n'y ait point eu d'incarnation, dans tout cela l'un & l'autre parti lui est égal.

CHAP. IV.

L'être souverainement parfait se conçoit tout seul ; & autant qu'il est necessaire dans ce qui regarde son propre être, parce qu'il est l'être par essence, autant est-il libre & indifferent par rapport à tout ce qui est hors de lui, parce qu'il se suffit à lui-même. On a prouvé invinciblement dans le chapitre précedent, qu'il étoit égal à Dieu de créer, ou de ne pas créer le monde; & de là, par une consequence necessaire, l'on doit conclurre qu'il lui est égal de créer un monde plus ou moins parfait.

Le monde est un assemblage de differentes créatures, c'est un composé d'une quantité de matiere, & d'un nombre d'esprits. Un monde dans lequel tout le reste demeurant égal, il y auroit moins d'esprits créez, ou bien dans lequel ceux qui auroient été créez auroient moins de perfection & de degrez d'être, un tel monde seroit moins parfait que celui-ci.

Or il est égal à Dieu de vouloir créer, ou de ne vouloir pas créer une telle intelligence. Il lui est égal de vouloir créer, ou de ne vouloir pas créer une seconde, une troisiéme, une quatriéme, toutes celles en un mot qui composent l'univers. Il lui est égal aussi de vouloir créer, ou de ne pas créer un degré d'être, un second, un troisiéme, ainsi à l'infini. Si Dieu après avoir créé deux, trois, quatre, cent, neuf cent quatre-vingt-dix neuf esprits, vouloit ne pas créer le millieme, le monde égal dans tout le reste, seroit certainement en cela moins parfait. Or il est égal à Dieu de vouloir créer, ou de ne vouloir pas créer ce milliéme esprit, comme il lui est égal de vouloir ou de ne vouloir pas créer le premier. Donc s'il est égal à Dieu de vouloir créer, ou de ne vouloir pas créer ; il lui est aussi égal de vouloir créer un monde plus ou moins parfait.

Le monde seroit moins parfait, si Dieu créoit

Digitized by Google

Sec. VI. Par. II. créoit les esprits avec un degré d'être de moins. Or il est égal à Dieu de vouloir créer un centiéme degré d'être, comme il lui est égal de créer ou de ne pas créer le premier: par conséquent s'il est égal à Dieu de vouloir créer, ou de ne vouloir pas créer, il lui est égal de vouloir créer un monde plus ou moins parfait.

VI.

Il n'est pas possible de soutenir, que Dieu indifferent à vouloir créer, ou à ne le vouloir pas, ne le soit point aussi à vouloir créer un monde plus ou moins parfait, c'est-à-dire, un monde avec tels ou tels êtres, avec tels ou tels degrez d'être. Si Dieu a été nécessité dans ce choix, si au contraire il ne lui a pas été égal de faire l'un ou l'autre, il auroit donc fallu que tout d'un coup Dieu eût donné au monde toute la perfection dont il étoit capable. On répondra qu'il a mieux vallu attendre une cause occasionnelle, qui déterminât Dieu à donner aux esprits leur degré de perfection. Mais, comme on va l'expliquer dans la suite, l'on n'admet cette cause occasionnelle, qu'afin que Dieu se servant des voies les plus simples, son ouvrage en soit plus beau. Or si Dieu dès le commencement du monde eût créé toutes les intelligences avec tous le degrez d'être & de perfection possibles, l'ouvrage de Dieu n'en eût-il pas été plus simple? C'eût été tout d'un coup fait, & en les créant tout à la fois, on en eût été quitte. Certainement donc ce parti étant le meilleur, la sagesse de Dieu, selon cette opinion, l'eût porté à le choisir.

Ce n'est pas tout: s'il n'eût point été égal à Dieu de vouloir créer un monde plus ou moins parfait, voici encore d'étranges consequences; il eût fallu que Dieu eût créé un nombre d'esprits infini, ou plûtôt infiniment infini; car plus il y aura d'esprits créés, plus le monde sera riche, abondant, parfait. Et l'on ne peut point ici borner le nombre de ces esprits qui ont dû être créés par une cause occasionnelle: car avant la création il n'y avoit rien; point par consequent de cause occasionnelle, qui est toujours une créature.

Dieu donc s'étant déterminé à créer, a vû sans doute que le monde seroit infiniment plus parfait, s'il créoit tout à coup toutes les intelligences qu'il peut créer. Je dis plus, s'il les créoit tout d'abord avec tous les degrez d'être & de perfection possibles. Il a vû aussi que le monde seroit plus parfait, s'il créoit toute la matiere à laquelle sa toute-puissance peut donner l'être, s'il créoit en un mot & tous les êtres, & tous les degrez d'être qu'il est possible de créer. Par consequent, si Dieu, sans violer les loix de sa sagesse, n'a pû se dispenser de vouloir créer le monde le plus parfait, il n'y a point à balancer, il faut que Dieu ait épuisé sa toute-puissance, & qu'il ne soit pas possible de créer un être, un degré d'être, que Dieu sage par essence n'ait été invinciblement obligé de créer.

VII.

En vain chercherions-nous des raisons primitives & indispensables de la conduite de Dieu. Qui sommes-nous pour entrer en conseil avec lui; & *Qui peut dire, pourquoi agissez-vous ainsi?* Ce Dieu sage dans ses desseins, & fort dans ses entrepises, qui transporte les montagnes, & qui renverse sans qu'on s'en apercoive; qui ébranle la terre de sa place; qui ordonne au soleil, & le soleil ne se leve point; qui tient les étoiles fermées comme sous le sceau; qui forme seul la vaste étenduë des cieux; qui dit, & tout est fait; qui ordonne, & tout est créé; qui fait enfanter tout l'univers par une seule parole: ce Dieu en presence duquel s'éclipse & s'évanoüit Job. 9.

Digitized by Google

Job. 25. nouit toute grandeur mortelle ; la lune perd sa splendeur, les étoiles leur pureté, les colomnes du ciel tremblent devant lui au moindre clin d'œil, les soutiens de l'univers sont courbez sous le poids de sa ma-
Job. 26. jesté. Ce n'est là qu'une petite partie de ses voies, & si ce que nous en avons entendu n'est que comme une goute, en comparaison de ce que l'on en peut dire ; qui pourra soutenir l'éclat du tonnerre de sa grandeur ? Ce grand Dieu, peut-on le croire, qu'il ait été obligé de donner la preference à certains ouvrages, & qu'il ait dû les former plûtôt que d'autres, supposé qu'il voulut agir au dehors, parce que ces ouvrages rendent le monde plus
Job. 2. 28. parfait ? Hé quoi ! ce qu'il y a de plus élevé & de plus éminent n'est compté pour rien, & ne sera pas seulement nommé en comparaison de lui : l'or, le saphyre, les pierres prétieuses, les couleurs les plus pures & les plus recherchées, l'homme lui-même, qu'est-il pour que Dieu soit obligé de penser à lui, & qu'il ne puisse se dispenser de le créer, supposé qu'il veuille agir au dehors ? Infiniment superieur à toutes les créatures, seul & toujours lui même, les iniquitez des hommes peuvent elles faire tort à sa Divinité, & leurs justi-
Job. 35. ces lui servir ?

S'il ne trouve pas plus d'interest à produire qu'à ne pas produire, pourquoi trouveroit-il plus de raison à produire certains biens, plûtôt qu'à en produire d'autres ; & si l'être & le néant sont égaux devant lui, pourquoi un plus haut ou plus bas degré d'être & de perfection ne le feroit-il pas ? Voilà que toutes les nations sont en sa presence comme si elles n'étoient pas, & qu'elles lui sont reputées comme
Isaïe. 40. un néant & comme un vuide.

Mais reprenons le fil de nôtre raisonnement. Dieu ne peut produire rien que de bon & de parfait en son genre ; mais il peut produire des êtres qui ayent plus ou moins de perfection & de bonté ; & CHAP. IV. il est égal à Dieu de produire un monde plus parfait, ou un monde moins parfait, comme il lui est égal de produire, ou de ne pas produire ce monde. Or si l'un & l'autre est égal par rapport à Dieu, il est également sage, soit qu'il veuille l'un, soit qu'il veuille l'autre, parce qu'il est également sage de choisir entre deux partis égaux.

Ainsi rien n'empêche que Dieu ne puisse créer un monde, soit plus parfait, soit moins parfait que celui-ci. C'étoit ce principe que le Cardinal Bellarmin avoit en vûë, lorsque dans le livre 3. *de lib. arb.* c. 17. repondant à un semblable raisonnement, par où l'on prétendoit montrer que Dieu n'est pas libre, puis que sa sagesse l'oblige à choisir le mieux, il apporte la solution suivante : *Respondeo, sapientia divina judicat nihil esse absolutè bonum & faciendum extra Deum, nisi quod ipsè Deus facere voluerit, & id esse melius quod ei magis placet. Et hoc fortasse significavit Apostolus ad Ephes. 1. cùm ait, Deum omnia operari secundùm consilium voluntatis. Quamvis igitur voluntas divina semper conformis sit sapientiæ divinæ, nulla tamen indè sequitur necessitas, quoniam etiam sapientia divina conformis semper est voluntati divinæ.*

Que si au contraire l'on soûtenoit qu'afin que Dieu agit sagement, il faut qu'il voie de l'inégalité dans les deux partis, & qu'il trouve une raison pour preferer l'un à l'autre, ce qui pouvoit avoir été le raisonnement d'Abelard ; & si l'on concluoit de là, que la sagesse de Dieu l'a porté necessairement à choisir le monde le plus parfait preferablement à tout autre, on en concluroit de même par une suite necessaire, que Dieu, lorsqu'il s'est déterminé à créer ou ne pas créer, a dû voir de l'inégalité dans ces deux partis ; qu'agissant sagement, il n'a preferé l'un à l'autre,

Sec. VI. Par. II.

tre, que parce qu'il a trouvé une raison de preference dans l'un qu'il n'a pas trouvé dans l'autre, & que, par conſequent, ſa ſageſſe l'a porté neceſſairement à créer le monde plûtôt qu'à ne le pas créer : propoſition neanmoins que tout le monde déſavouë, & qu'on ne pourroit admettre, ſans renverſer la foi & la raiſon.

CHAPITRE V.

Continuation du même ſujet.

UNe autre difficulté demande encore à être dévelopée : elle n'eſt pas moins ſpecieuſe que la précedente, & elle forme elle même une queſtion particuliere : on peut la propoſer ainſi.

I.

Supposé que Dieu agiſſe, il ne peut agir que pour lui. S'il veut agir, c'eſt qu'il veut ſe procurer un honneur digne de lui : tout l'honneur que les pures créatures peuvent lui rendre, ne vaut point l'action par laquelle il les produit ; & il eſt indigne de Dieu qu'il puiſſe recevoir d'une pure créature quelque choſe qui le détermine à agir. Dieu ne fera donc jamais rien ; car il n'agit que pour lui. Je ſens neanmoins que je ſuis créé ; donc je puis rendre à Dieu un honneur digne de lui : une perſonne divine unie à ma nature peut ſanctifier mes adorations, & les rendre dignes de Dieu : voilà, dira-t-on, le dénouëment.

Il eſt donc clair que quand même l'homme n'auroit point peché, une perſonne divine ſe ſeroit unie à l'ouvrage de Dieu pour le ſanctifier & pour le rendre digne de ſon auteur, puiſqu'il faut qu'il ſubſiſte, pour ainſi dire, en une perſonne divine, afin de pouvoir rendre à Dieu un honneur digne de la Majeſté divine. Ainſi ſeparez Jeſus-Chriſt du reſte des créatures, & voiez ſi celui qui ne peut agir que pour ſa gloire, & dont la ſageſſe n'a point de bornes, pourra prendre le deſſein de rien produire au dehors.

II.

Ce qu'on a dit dans les chapitres qui ont precedé, répond par avance à cette objection. Si c'eſt l'honneur & la gloire que Dieu reçoit d'un monde, dans lequel une perſonne divine s'eſt incarnée, qui a déterminé Dieu à créer un tel monde plûtôt qu'un autre, il faut que Dieu ait aimé & voulu cette gloire. Or je demande comment il l'a aimée ? L'a-t-il aimée comme une fin, ou comme un moien ? Il faut répondre ſur cette alternative, car elle ne ſouffre point de milieu.

On ne dira pas que Dieu ait aimé cette gloire comme ſa fin ; c'eſt un blaſpheme de dire que ce qui eſt hors de Dieu peut être la fin de Dieu même, & que Dieu manqueroit d'obtenir ſa fin, s'il manquoit à ſe procurer cette gloire étrangere que lui rendent ſes créatures par leurs adorations & par leurs louanges.

Dira t-on donc que Dieu a aimé cette gloire comme un moien ? Mais je demande ſi de ſe procurer cette gloire ç'a été un meilleur moien par rapport à Dieu, que de ne pas ſe le procurer, ou ſi l'un & l'autre ont été des moiens égaux ? Que ce ſeroit encore une penſée indigne de Dieu de s'imaginer que cette gloire eſt le meilleur moien par rapport à Dieu !

Le meilleur moien eſt celui qui nous procure mieux nôtre fin ; & ce mieux ne peut être ou que dans la fin même qu'il nous procure, ou dans la maniere dont il nous le procure. Par exemple, tel remede eſt meilleur pour nôtre ſanté, ou parce qu'il nous procure plus de ſanté qu'un autre remede, ou parce que ne nous procurant pas plus de ſanté qu'un autre

Digitized by Google

tre remede, il nous la procure plus vîte & plus aisément.

Or qui le croira, que les adorations que Dieu reçoit d'un monde, dans lequel une personne divine se soit incarnée, puissent mieux procurer à Dieu sa propre fin ? La fin de Dieu est Dieu même : ces adorations, ces hommages feront-ils donc que Dieu soit plus à Dieu, ou qu'il le soit plus-vîte & plus aisément ?

Que si de se procurer un tel honneur, de telles adorations, une telle gloire, ce n'est pas un meilleur moien, par rapport à Dieu, que de ne point se le procurer, on comprend que l'un & l'autre étant égal à Dieu, il a été pleinement indifferent à faire l'un ou l'autre.

En effet, comme on l'a montré, s'il n'avoit point été indifferent sur ce point, si l'honneur qui lui revient, étoit sa fin ou son meilleur moien, il faudroit soutenir que non-seulement il a dû produire un monde avec Jesus-Christ, supposé qu'il voulût créer, mais même qu'il n'a pû se dispenser de vouloir créer un tel monde ; & que le monde present, dans lequel une des personnes de la sainte Trinité s'est incarnée, existe nécessairement. Car Dieu n'a pû s'empêcher d'aimer sa fin; aimant sa fin, il n'a pû s'empêcher de choisir le meilleur moien. Si donc la gloire & les adorations qui reviennent du monde tel qu'il est, étoient ou cette fin, ou ce meilleur moien, Dieu auroit été necessité à créer le monde ; ce qu'on regarde comme une impieté, même dans ce systeme. Si au contraire il est égal à Dieu d'être adoré par ces créatures ou de ne l'être pas ; s'il n'en est ni plus, ni moins parfait & heureux, soit que l'un ou l'autre arrive, il est visible que d'être adoré par telles ou telles créatures, par des adorations finies ou infinies, par des adorations d'un moindre ou d'un plus grand prix, tout cela est parfaitement égal par rapport à lui.

CHAP. V.

III.

Et veritablement ces adorations, ces honneurs, cette gloire, qu'on les réduise à leur veritable idée, qu'on substituë la définition à la place du défini, l'on fait évanoüir cette difficulté specieuse, mais peu solide. L'honneur & la gloire de Dieu dans les créatures est la connoissance, le témoignage, l'amour qu'ont les intelligences créés de l'excellence divine ; le culte de Dieu ne consiste qu'en cela ; *Hoc colitur quod diligitur, non colitur, nisi amando*, dit S. Augustin.

Or premierement, Dieu peut-il aimer la connoissance & l'amour que les créatures, que l'humanité même de Jesus-Christ unie au Verbe a pour lui, peut-il, dis-je, les aimer comme sa fin ? Non sans doute : la fin de Dieu n'est point hors de Dieu même : tout le monde en convient. Peut-il l'aimer comme son meilleur moien, pour obtenir sa fin ? Quoi ! est-il moins grand, moins excellent, moins aimable, soit qu'il soit connu & aimé, soit qu'il ne le soit point ; soit qu'il soit plus connu & plus aimé, soit qu'il le soit moins ; soit qu'il soit connu & aimé par une nature créée unie à une personne infinie, soit qu'il ne le soit que par des créatures non unies au Verbe ?

Secondement, ces adorations, la gloire & l'honneur que rendent à Dieu les créatures, c'est-à-dire, la connoissance & l'amour de l'excellence Divine qui est dans les intelligences créées ; toutes ces choses sont des actes qui sont dans les natures créées, ce sont des modifications de ces intelligences. Or ne seroit-il pas absurde de penser, que si Dieu a voulu créer le monde, c'est qu'il a voulu créer certaines modifications qui sont dans les êtres créés ; que Dieu a tant aimé ces modifications, qu'il n'a voulu & n'a pû vouloir fermer ces êtres, que parce qu'il a

Digitized by Google

Exc. VI. Par. II. voulu que ces modifications existassent ? Mais laissons ces raisonnemens, & attachons nous à la doctrine des Saints : toute raison humaine se confond sitôt qu'elle s'en écarte, & qu'elle est destituée de ces vives & brillantes lumieres.

Non, le Verbe ne se seroit point incarné, le monde auroit subsisté sans Jesus-Christ, si Adam n'avoit point peché : c'est le sentiment unanime de tous les Peres, & leurs passages ont déja été alléguez avec beaucoup de force & d'érudition. (*a*)

En parlant même de l'honneur, de la gloire, des adorations que les Saints rendent à Dieu au nom de Jesus-Christ, on ne voit pas que ces saints Docteurs en aient parlé de maniere à faire croire que ces adorations interessassent la majesté de Dieu jusqu'au point que ce soit elles qui l'aient déterminé à créer un tel monde plûtôt qu'un autre, pour se procurer un honneur digne de lui.

Quand les Justes, dit Tertullien L. *De Oratione* cap. 3.) (*b*) disent à Dieu en lui rendant leurs hommages, *Que vôtre nom soit sanctifié; ce n'est pas qu'il convienne aux hommes de desirer du bien à Dieu, comme s'il pouvoit en esperer d'ailleurs, ou comme s'il souffroit, si nous manquions à lui en souhaiter. Quand est-ce que le nom de Dieu n'est pas saint & sanctifié par lui même, lui qui de lui-même sanctifie les autres, lui a qui une troupe innombrable d'Anges ne cesse de dire, Saint, Saint, Saint ? Par consequent, nous qui aspirons au même bonheur que les anges, si nous y pensons, nous apprenons de l'Oraison dominicale cette fonction que nous remplirons dans la gloire future.*

Aussi, dit S. Cyprien (Lib. *De Orat.*) (*c*) sur le même sujet, *Nous disons à Dieu que son nom soit sanctifié, ce n'est pas que nous souhaitions pour Dieu même que son nom soit sanctifié par nos prieres : mais c'est que nous lui demandons que son nom soit sanctifié en nous : en effet par qui Dieu pourroit-il être sanctifié, lui qui sanctifie tout le reste ? Mais comme il a dit, Soiez saints, parce que je suis Saint, nous lui demandons, & nous le supplions de nous faire perseverer dans la Sainteté que nous avons reçûë dans le baptême.*

Il n'appartient qu'aux grecs, (dit un auteur inconnu, mais infiniment respectable, & peut-être le plus ancien des Peres de l'Eglise, Epist. ad Diognetum) *de prétendre donner à Dieu quelque chose, comme s'il en avoit besoin : un tel culte est plûtôt une marque de folie que de religion : car celui qui a fait le ciel & la terre & tout ce qui est renfermé dans leur enceinte, qui donne à nous tous ce dont nous avons besoin, est-il possible qu'il eût besoin lui-même des choses qu'on prétend lui donner, puisque c'est lui-*

(*a*) Tom. 2. des Réfléxions Théolog. & Philos. & dans le D. Thomassin. Les passages principaux qu'on a allégués sur ce point, sont ceux d'Origene, Hom. 24. sur les Nombres. S. Athanase, serm. 3. contre les Ariens. S. Basile, Hom. 29. contre les Ariens. S. Greg. de Naz. serm. 36. S. Ambroise de l'Incarn. chap. 6. S. Jean Chrysost. Hom. 31. sur S. Matth. S. Cyrille Liv. 15. du Trésor. S. Leon Pape, serm. 3. de la Pentecôte. S. Greg. Pape l. 4. sur le 1. des Rois, c. 1. S. Augustin dans son Manuel à Laurent, cap. 108. Dans le sermon 7. 8. 9. sur les paroles de l'Apôtre. Dans son explication sur le Pseaume 36. Mais sur tout dans le Liv. 1. Du mérite & de la remission des péchés. chap. 26. 27. & 28.

(*b*) Tertull. *Non quod doceat homines benè Deo optare, quasi sit & alius de quo ei possit optari, aut aboret nisi optemus.... Cæterùm quando non sanctum & sanctificatum est per semetipsum nomen Dei, cùm cæteros sanctificet ex semetipso ?*

(*c*) S. Cypr. *Dicimus, Sanctificetur nomen tuum, non quod optemus Deo ut sanctificetur orationibus nostris, sed quod petamus ab eo, ut nomen ejus sanctificetur in nobis.. Cæterùm à quo Deus sanctificetur, qui & ipse sanctificat ? Sed quia ipse dixit, Sancti estote, quoniam & ego sanctus sum, id petimus & rogamus, ut qui in Baptismo sanctificati sumus, in eo quod esse cœpimus, perseveremus.*

Digitized by Google

lui-même qui les donne à ceux qui s'imaginent les lui donner?

S. Thomas est merveilleux sur ce point; voici ses paroles.

Celui † qui est au dessus de tout a beau se louer, il ne tombe pas dans la vaine gloire, car ce n'est pas son avantage d'être connu de nous, c'est le nôtre de le connoître; & nous ne le connoîtrions point, si lui-même qui se connoît, ne se faisoit connoître à nous: c'est pourquoi il est évident que Dieu ne recherche pas sa gloire pour lui-même, mais pour nous.

Il est égal à Dieu de se faire connoître de nous, ou de ne point se faire connoître; il lui est égal d'être adoré, honoré, loué par ses créatures, ou de ne l'être pas: ce ne sont donc point ces louanges, ces adorations, cet honneur, qui ont déterminé Dieu à créer un tel monde plûtôt qu'à ne le point créer, à se faire connoître au monde de telle maniere plûtôt qu'à ne le pas faire. Mais Dieu voiant que ces deux partis étoient égaux par rapport à lui, & qu'il étoit necessaire de choisir l'un ou l'autre, puisqu'ils sont contradictoires, il a choisi de se faire connoître à nous, de se faire adorer de nous, de s'unir à nous, c'est-à-dire, qu'il a choisi celui qui étoit à nôtre avantage.

LV.

On objectera sur ce point, que des adorations finies, telles que peuvent les rendre des créatures, ne seroient point dignes de Dieu, qu'il n'y auroit point de rapport entre un monde sans incarnation, & l'action, par laquelle ce monde seroit produit; que l'honneur que de pures créatures pourroient rendre à Dieu, ne vaudroit pas l'action, par laquelle il les produiroit; que par conséquent, Dieu ne peut pas prendre le dessein de rien faire au dehors, si une personne divine ne se joint à son ouvrage pour le sanctifier, & pour rendre nos adorations dignes de Dieu. CHAP. V.

Mais rien n'est plus faux que cette objection; je pourrois la renverser tout d'un coup, en disant par la même raison, que Dieu n'auroit point pû vouloir & faire le decret que le monde n'existât point, parce que le néant du monde ne vaudroit pas le decret, par lequel Dieu ordonneroit que le monde n'existeroit jamais. Je veux tâcher de demêler cette objection, & d'en attaquer le principe.

Il faut distinguer rapport & rapport: il y a un rapport d'égalité, & il y a un rapport quelconque. Des êtres peuvent avoir rapport l'un à l'autre, ou dans le genre physique, c'est-à-dire, dans leur être même, & dans leur nature; par exemple, une masse d'or & une autre masse d'or; ou dans le genre moral, c'est-à-dire, dans leur valeur, valeur qui se regle suivant l'estimation des hommes; par exemple, entre plusieurs pieces d'argent & une piece d'or.

Lorsqu'on prétend qu'il doit y avoir un rapport entre l'honneur & le culte que le monde doit rendre à Dieu, & l'action de Dieu qui l'a créé, ou l'on veut parler d'un rapport quelconque, ou d'un rapport d'égalité.

Il est visible qu'on ne doit pas l'entendre d'un rapport quel qu'il puisse être, cela ne prouveroit pas que nos adorations dussent être infinies en valeur: pour le prouver, il faut faire cet argument. Ce qui a un rapport avec une action infinie, doit être infini: or nos adorations doivent avoir rapport avec l'action de Dieu qui est infinie: donc elles doivent être infinies en valeur. Mais ce raisonnement ne prouveroit rien, si cette proposition. (Ce

† 2. 2. Qu. 132. *De inani gloriâ.* A. 1. ad 1. *Ille qui super omnia est, quantumcumque se laudet, non extollitur: nobis namque expedit Deum nosse, non illi, nec cum quisquam cognoscit, si non se indicet ipse qui novit. Unde patet quòd Deus gloriam suam non quærit propter se, sed propter nos.*

Sect. VI. Par. II.

qui a un rapport avec une action infinie doit être infini) ne signifioit, ce qui est égal à une action infinie est infini : car ce qui est inégal à une action infinie n'est pas infini, quoiqu'il ait rapport à une action infinie. Lorsqu'on dit qu'un sujet à rapport avec son Prince, qu'un ornement d'architecture a rapport avec un édifice, il ne s'ensuit pas de là, ni que le sujet soit aussi puissant que le Prince, ni que cette partie de l'édifice soit aussi grande que son tout.

Je conviens que tous les êtres bornez ont toujours un certain rapport avec l'être des êtres, entre une durée infinie par rapport au passé & au futur, & une durée seulement infinie pour le futur ; entre une intelligence qui connoît toutes choses parfaitement, & une intelligence qui ne connoît que certains objets ; entre un être qui a des degrez d'amour & de bonheur infinis, & un être qui en a, mais qui en a de très bornez. En un mot entre un être qui possede suréminemment toutes les perfections possibles, & un être qui possede un certain nombre de perfections finies, il ne laisse pas d'y avoir certain rapport, quoiqu'il y ait une infinie & prodigieuse difference. Si donc on ne faisoit qu'admettre un certain rapport entre l'ouvrage de Dieu & l'action de Dieu même qui est Dieu, on ne trouveroit en cela aucune difficulté, mais aussi l'objection proposée cesseroit d'avoir aucune force ; car il ne s'ensuivroit point de là, que l'honneur que les créatures doivent rendre à Dieu, pour avoir rapport avec l'action de Dieu qui les a produites, dût être infini.

Mais si le rapport qui doit être entre l'honneur que les créatures doivent rendre à Dieu, & l'action par laquelle Dieu les a produites, est un rapport d'égalité, ou ce rapport doit être dans le genre moral, ou dans le genre physique. Ce seroit une chose horrible & un blaspheme de prétendre que le monde doit avoir une proportion d'égalité dans le genre physique avec l'action de Dieu. L'action de Dieu est Dieu même ; & si le monde devoit avoir avec Dieu une égalité dans le genre physique, c'est-à-dire, une égalité de nature, il faudroit que le monde fût égal à Dieu.

On se retranchera donc dans le genre moral, & l'on dira que c'est en ce sens que le monde, ou plûtôt l'honneur que le monde rend à Dieu, doit avoir un rapport d'égalité avec l'action de Dieu qui produit. Mais s'il est permis de demander un rapport d'égalité dans le genre moral, j'en demanderai aussi un dans le genre physique ; & je prétends que si l'on a raison de soutenir le premier, on doit aussi me passer le second.

Pourquoi admet-on ce rapport d'égalité dans le genre moral, si ce n'est sur le principe que l'ouvrage de Dieu doit avoir un rapport d'égalité avec l'action de Dieu? Or si l'ouvrage de Dieu doit avoir un rapport d'égalité avec l'action de Dieu, il doit l'avoir en tout genre, & l'action de Dieu étant infinie en tout genre, l'ouvrage de Dieu doit être infini aussi bien dans le genre physique que dans le genre moral.

Car ou l'ouvrage de Dieu doit être égal à Dieu sur ce principe, que l'effet doit valoir l'action qui le produit, où il ne doit point lui être égal. S'il doit lui être égal, il doit lui être égal dans le genre physique, aussi bien que dans le genre moral. Si le principe est vrai, il doit être vrai par tout : il doit être vrai en physique que l'ouvrage doit valoir l'action qui le produit, comme il doit être vrai en moral. Mais si le principe est faux d'une fausseté notoire & crainte dans le genre physique, il l'est également dans le genre moral.

En effet qu'on l'examine, ce principe, & que l'on consulte les plus pures lumie-

res

Digitized by Google

res de la Philosophie, on trouvera qu'on a toujours pensé qu'une cause doit contenir son effet, & par consequent, que la cause totale doit valoir tout au moins autant que l'effet. Mais c'est un paradoxe inouï d'avancer, que l'effet doit valoir autant que sa cause; qu'une cause ne doit rien produire qui soit moindre qu'elle même, & qu'un effet n'est pas digne de sa cause, à moins qu'il ne lui soit égal. Que si tout effet, pour être digne de sa cause, doit être égal à l'action qui le produit, ou Dieu ne produira jamais aucun être, ou, ce qui est un blaspheme, il ne produira que des Dieux.

Rien n'est donc plus faux que ce principe, que nos adorations, pour être dignes de Dieu, doivent valoir l'action de Dieu qui nous produit, & qu'il doit y avoir égalité entre l'effet & la cause, entre le terme de l'action de Dieu & cette action même.

Oui, nos adorations pour être dignes de Dieu, doivent avoir rapport avec Dieu; mais elles ne doivent point avoir avec lui un rapport d'égalité. Distinguons soigneusement l'action de Dieu d'avec l'effet de l'action de Dieu. L'action de Dieu est Dieu même, & l'effet de l'action de Dieu est la creature.

Les adorations d'une pure creature ne valent pas l'action de Dieu qui est Dieu, mais elles valent autant que l'effet de l'action de Dieu, qui est une creature. Un Ange a reçu cent degrés d'amour de Dieu; il aime Dieu selon cent degrés; la valeur de son amour est égale à l'amour qu'il a reçu de Dieu; le moral est égal au physique qui en est la base. Cet Ange rapporte à Dieu par amour ce qu'il a reçu de lui: un tel acte est conforme à la verité & à la justice; il est donc digne de Dieu.

Si cet acte, selon sa valeur morale, n'a pas un rapport d'égalité avec Dieu même, il a du moins un rapport quelconque; comme l'être même physique que Dieu a produit dans cet Ange, n'a pas un rapport d'égalité physique avec Dieu, mais un rapport quelconque: & si l'on prétendoit que cet acte, pour ne valoir pas autant que Dieu, n'est pas digne de Dieu, il faudroit soutenir aussi qu'il n'a pas été digne de Dieu de créer un être qui n'auroit qu'une nature bornée, & qui ne seroit pas physiquement égal à Dieu même. CHAP. V.

V.

Mais pourquoi tant s'arrêter sur l'objection proposée dans ce chapitre, puis qu'elle tombe d'elle même? Si l'on avouë, comme on le fait, que c'est une impieté & une folie de s'imaginer que Dieu trouve ses motifs, ses raisons, sa fin hors de lui même; que sa fin, celle qu'il a toujours & necessairement en vûë, c'est sa veritable gloire; que sa veritable gloire, c'est d'être ce qu'il est, & non cette gloire étrangere que lui rendent les créatures par leurs adorations & par leurs louanges. Car si les adorations des créatures ne sont point la veritable gloire de Dieu; si Dieu ne trouve point hors de lui même ses raisons & ses motifs, ce n'est donc point parce qu'il a voulu se procurer un honneur digne de lui, qu'il a voulu créer tel monde plûtôt que tel autre, supposé qu'il voulut agir au dehors; qu'il a voulu créer un monde, dans lequel une personne divine unie à nôtre nature sanctifiât nos adorations & les rendît dignes de Dieu; qu'il a voulu créer un monde qui, à tout prendre, fût le plus parfait. Mais sur cela même il s'éleve une difficulté formée des propositions suivantes.

1. Dira-t-on? Dieu n'agit, ou ne se détermine que par sa volonté, & sa volonté n'est point comme en nous, une impres-

SEC. VI. PART. II.

pression qui lui vienne d'ailleurs, ni qui le porte ailleurs comme à sa fin.

2. Sa volonté n'est que l'amour qu'il se porte à lui-même & à ses divines perfections : donc Dieu agit toujours selon ce qu'il est, toujours d'une maniere qui porte le caractere de ses attributs, tels qu'ils sont.

3. Plus un ouvrage est parfait, plus il est excellent, plus exprime-t-il l'excellence & la perfection de l'ouvrier.

Il suit de ces trois articles, dira-t-on, que Dieu a fait & dû faire le monde le plus parfait qui se puisse, à tout prendre, c'est-à-dire, eu égard & à l'excellence de l'ouvrage & à la simplicité des voies. Pour ce qui est des voies que Dieu a emploiées dans la construction de son ouvrage, il faut remettre à examiner cette matiere.

On peut encore ajouter, pour étendre le même raisonnement, qu'à la verité Dieu est libre dans la construction du monde, qu'il peut ne rien faire ; car l'être infiniment parfait se suffit à lui-même. Mais il aime invinciblement sa sagesse, l'ordre immuable de ses attributs ; s'il veut agir, il paroît évident qu'il ne peut être indifferent ni dans le dessein des ouvrages, ni dans leur exécution, si ce n'est lorsque divers ouvrages joints aux voies de leur exécution, portent également le caractere des attributs, dans lesquels il se complaît, & où il trouve sa veritable gloire. Car comme sa volonté n'est que l'amour qu'il leur porte, c'est une necessité, s'il agit, que ses desseins & sa conduite soient reglez sur leur ordre ou leurs rapports immuables & necessaires, sur cette loi qu'il trouve écrite dans la substance en caracteres éternels. Afin donc que Dieu choisisse avec sagesse un ouvrage plûtôt qu'un autre, il faut que le composé de l'excellence de cet ouvrage & de la sagesse des voies, soit tel qu'il porte davantage le caractere des perfections ou attributs divins, que tout autre dessein joint à toute autre voie.

V I.

Pour développer ce raisonnement, il faut distinguer deux choses ; l'action de Dieu même, par laquelle il agit au dehors, & l'effet de cette action, c'est-à-dire, les créatures produites. Il est vrai que Dieu ne peut point agir au dehors que son action ne porte le caractere de ses divines perfections. L'action de Dieu est Dieu même, & Dieu en agissant, agit selon ce qu'il est, il agit en Dieu, il ne peut se démentir.

Mais l'effet de l'action divine doit-il porter le caractere des divines perfections, & jusqu'à quel point doit-il le porter ? C'est toute une autre question, & ce seroit un grand défaut dans un raisonnement de la confondre avec la précedente. Autre chose est l'effet produit par l'action divine, autre chose est l'action même qui produit cet effet. Prouver qu'une telle qualité convient à l'action divine même, ce n'est pas prouver qu'elle convient à l'effet produit par cette action ; prouver que l'action de Dieu qui est Dieu, doit porter infiniment le caractere des perfections divines, & qu'elle doit être infiniment parfaite, ce n'est pas prouver que le monde, qui est l'effet de cette action, doit être infiniment parfait, ou le plus parfait qui se puisse.

Cela est trop clair, & il faudroit renoncer à toutes les regles du raisonnement pour tirer une semblable conclusion. Ne parlons donc point de l'action de Dieu qui est Dieu même, mais seulement de l'effet produit par cette action ; examinons si Dieu aimant necessairement ses perfections a dû vouloir necessairement créer le monde qui en porte plus le caractere, supposé qu'il l'ait voulu créer.

Afin

Afin de mieux pénetrer ceci, il faut expliquer ce que c'est que porter le caractere des perfections divines.

Le mot de caractere, qui a plusieurs significations, ne peut avoir ici que celle de ressemblance, de rapport. Ainsi porter le caractere des perfections divines, c'est avoir de la ressemblance avec les divines perfections, les exprimer, avoir rapport avec elles, en porter l'image.

Le monde, toute créature même porte toujours le caractere de la Divinité, c'est-à-dire, qu'il a un certain rapport avec Dieu. Tout être correspond toujours à l'être des êtres, quoique l'être des êtres le surpasse par une éminence & par une superiorité d'être qui est infinie. Tout être borné, pour peu qu'on l'examine, se montre toujours comme l'ouvrage de l'être infini. Plus un être a de degrez d'être, plus il a de correspondance avec la Divinité; car quoiqu'il y ait une distance infinie entre Dieu & la créature, Dieu neanmoins est la commune mesure de tous les êtres.

Je conviens donc que Dieu ne peut pas créer un monde, sans que ce monde porte le caractere de la Divinité, parce que le monde est un être, & que tout être créé porte toujours, jusqu'à un certain point, le caractere de l'être des êtres qui en est l'auteur. Mais jusqu'à quel point? Dieu, s'il veut agir au dehors, est-il obligé de vouloir necessairement créer le monde qui, à tout prendre, a le plus de perfections, & qui par consequent, porte le plus le caractere de la Divinité? C'est ce qu'il faut examiner.

VII.

Il ne s'agit pas de dire simplement, que Dieu est obligé, s'il veut agir au dehors, de créer un monde qui porte le caractere de ses perfections. Ne dire que cela, ce n'est rien dire; car il n'y a aucun monde possible qui ne porte le caractere des perfections divines. Comme il ne s'agit pas de dire simplement, que si Dieu veut créer, il est obligé de créer des êtres, de créer un monde qui ait quelque perfection, il n'y a aucun monde qui n'ait quelque perfection, & quelque être, & qui par là n'ait quelque rapport avec Dieu. Mais le point de la question est de savoir, si Dieu, supposé qu'il veuille créer, est obligé de créer le monde le plus parfait qui se puisse, à tout prendre, & non pas seulement un monde qui ait quelque degrez de perfection; le monde qui porte le plus le caractere des divines perfections, & non pas simplement un monde qui en porte quelque caractere.

Or quel est le moien qu'on emploie dans l'argument proposé, pour prouver que Dieu, supposé qu'il agisse au dehors, est obligé de produire le monde qui, à tout prendre, est le plus parfait, & qui porte le plus le caractere des perfections divines? C'est, dit-on, que Dieu aime necessairement ses divines perfections. Pour prouver quelque chose par ce moien, voici le raisonnement que l'on doit faire.

Celui qui aime necessairement ses perfections, doit necessairement, s'il veut produire un effet, vouloir produire celui qui a le plus de ressemblance avec ses divines perfections: or Dieu aime necessairement ses divines perfections: donc Dieu, supposé qu'il veuille produire, doit necessairement vouloir produire l'effet qui a le plus de ressemblance, de correspondance, de rapport avec ses divines perfections; & par consequent, le monde le plus parfait qui se puisse.

Remarquez qu'on ne dit pas simplement que Dieu, supposé qu'il agisse au dehors, doit vouloir necessairement produire un monde qui porte le caractere & la ressemblance des divines perfections,

Sec. VI. PART. II

Si l'on ne disoit que cela, tout le monde en conviendroit, parce que Dieu ne peut pas créer un monde sans créer des étres, & que tout étre a rapport avec celui qui posséde éminemment la plenitude de l'étre.

Mais on ajoute que Dieu a dû necessairement préferer le monde qui a le plus de reſſemblance avec ſes divines perfections, à celui qui en a moins; & on le conclud de ce que Dieu aime neceſſairement ſes divines perfections. Or pour peu qu'on examine cette conſequence, il eſt aiſé de voir combien elle eſt fauſſe. Si cette conſequence étoit juſte, en voici pluſieurs autres qui le ſeroient auſſi.

Dieu qui aime neceſſairement ſes perfections, aime auſſi ſon immenſité. Créer une étendue immenſe en grandeur, c'eſt plus faire porter à ſon ouvrage le caractere de l'immenſité divine, que d'en créer une bornée : donc Dieu n'a pu ſe diſpenſer de créer une matiere immenſe en grandeur. Si cette premiere conſequence ne touche pas, en voici une ſeconde.

Dieu aime ſa ſcience qui eſt une ſcience infinie, une compréhenſion parfaite, une lumiere ſans bornes. Créer des intelligences qui auroient plus de lumiere que n'en ont celles qui ont été créées, qui auroient même des lumieres infinies, ce ſeroit faire porter à ſon ouvrage un plus haut caractere de la ſcience divine, & lui donner plus de reſſemblance avec elle. Donc Dieu a dû le faire neceſſairement.

Dieu aime ſon éternité : créer des créatures qui euſſent une durée infinie & ſelon le paſſé & ſelon le futur, ce ſeroit leur faire porter d'une maniere plus parfaite le caractere de ſon éternité, que de leur accorder une durée limitée.

On repondra peut-être à l'égard de l'éternité, que ce ſeroit trop faire porter à la creature le caractere de Dieu; que cela devient impoſſible par un autre endroit; qu'il ne ſeroit pas ſage de créer des créatures éternelles, parce que l'éternité eſt la maniere d'exiſter de l'étre indépendant, & qu'il faut que l'étre indépendant ſoit diſtingué de ſes creatures.

Mais ſans approfondir cette queſtion, je prouve que cette reponſe n'eſt pas ſolide. Car la ſimplicité eſt la maniere d'exiſter de l'étre ſouverain; neanmoins la ſageſſe de Dieu ne l'empéche pas de créer des étres ſimples. Après tout, ſi Dieu qui aime neceſſairement ſes perfections, veut auſſi neceſſairement en faire porter le caractere le plus qu'il eſt poſſible à ſes creatures, le trop ne peut point étre à craindre. On diſtinguera toujours aſſez les créatures d'avec le Créateur, & l'on verra toujours qu'elles ne ſont pas Dieu, quoiqu'elles ſoient éternelles, puiſque c'eſt Dieu qui les a créées. Ainſi dès qu'on pourra lever le danger de confondre la créature avec Dieu, on ſera obligé d'avouer que Dieu, qui aime neceſſairement ſes perfections, a voulu neceſſairement choiſir un monde qui en portât davantage la reſſemblance. Or un monde éternel porte davantage le caractere de l'éternel. Par conſequent, Dieu n'a pu s'empêcher de créer le monde de toute eternité, & de lui donner une durée infiniment infinie.

Pour couper court enfin, Dieu qui eſt l'étre des étres, aime neceſſairement cette qualité ſouveraine. Or un monde, des intelligences qui auroient le double de degrez d'étre que n'en ont celles qui ſont créées, auroient une fois plus de reſſemblance avec l'étre des étres, & à proportion le monde en auroit plus, s'il avoit le triple d'étre, le quadruple, le centuple, & ainſi à l'infini.

De plus l'ouvrage de Dieu auroit plus de rapport avec l'étre des étres, ſi au lieu d'un monde, il en faiſoit deux, trois, quatre, mille, cent mille, une infinité.

Par

Digitized by Google

Par conſequent, Dieu a dû neceſſairement non choiſir entre les mondes celui qui ſeroit le plus parfait, ſuppoſé qu'il voulût agir au dehors, mais il a dû créer tous les mondes poſſibles. Mais que tous ces raiſonnemens ſont faux & ruïneux, & qu'ils conduiſent à d'étranges conſequences!

CHAP. V.

VIII.

Le faux de ce raiſonnement conſiſte en ce que l'on conclud de ce que Dieu veut en lui même, à ce qu'il doit vouloir dans les creatures. Dieu aime neceſſairement ſes divines perfections; il ſe rejoüit (pour parler ainſi) de leur excellence; il veut inceſſamment que ſes divines perfections exiſtent: mais il ne veut point neceſſairement qu'il exiſte des creatures qui en ſoient les copies, & qui en portent la reſſemblance. Sa volonté n'eſt neceſſaire qu'à l'égard de l'exiſtence des perfections divines; mais elle eſt abſolument libre & indifferente à l'égard de leur expreſſion.

Comme Dieu eſt indifferent à ce qu'il exiſte telle ou telle creature qui exprime les perfections divines, il l'eſt auſſi à ce qu'il en exiſte qui les exprime plus ou moins. Les divines perfections ſubſiſtent toutes ſeules; & ſoit qu'elles ſoient peintes & repreſentées dans les creatures exiſtantes, ſoit qu'elles ne le ſoient pas, ſoit qu'elles le ſoient plus ou moins, elles ſont par elles-mêmes tout auſſi pures, tout auſſi ſublimes, tout auſſi aimables.

Et au fond, ſi de ce que Dieu aime ſes divines perfections, il s'enſuivoit que Dieu voulût neceſſairement former des êtres qui en portaſſent l'image le plus parfaitement qu'il ſe pût, comme il aime infiniment les divines perfections, il faudroit auſſi qu'il voulût en faire des images qui fuſſent infinies, & qui les repreſentaſſent parfaitement. Car ſi Dieu, qui aime ſes divines perfections, peut conſentir à ce qu'elles ne ſoient point repreſentées en certains points, il peut bien conſentir qu'elles ne le ſoient point du tout, ou qu'elles le ſoient plus ou moins.

Or quoique Dieu aime ſes divines perfections, il n'eſt pas neceſſaire qu'il veuille qu'elles ſoient repreſentées totalement & parfaitement. Car s'il étoit neceſſaire qu'il y eût des creatures qui repreſentaſſent Dieu parfaitement & infiniment, il ſeroit neceſſaire qu'il y en eût qui euſſent autant de degrez de connoiſſance, d'amour, d'être, qu'en a Dieu même; des creatures qui fuſſent toutes ſemblables à Dieu: plus elles lui ſeroient ſemblables, mieux elles le repreſenteroient. Afin donc de le repreſenter parfaitement, il faudroit qu'elles lui fuſſent parfaitement ſemblables; & pour lui être parfaitement ſemblables, il faudroit que leur être fût comme celui de Dieu, qu'il eût autant de degrez, autant de perfections, & qu'il ne differât de l'être de Dieu, ſinon en ce que l'être de Dieu exiſte par lui même, & que celui des créatures viendroit de Dieu.

Il n'y a donc ni liaiſon, ni conſequence entre l'amour neceſſaire qui eſt en Dieu pour l'exiſtence de ſes divines perfections; & entre celui de l'exiſtence des créatures qui les expriment. Il faudroit pourtant en admettre, ſi le raiſonnement que je refute étoit ſolide. Je vais plus loin.

S'il eſt permis d'avancer que Dieu, lorſqu'il a voulu agir au dehors, a dû vouloir créer l'ouvrage qui exprime le plus ſes divines perfections, parce qu'il les aime; je dirai de même, lorſque Dieu a voulu former le decret d'agir ou de ne pas agir au dehors, lorſqu'il s'eſt déterminé à vouloir quelque choſe ſur la création ou ſur la non-création de l'univers; il a dû vouloir neceſſairement le parti qui exprimeroit les perfections divines préferablement à celui qui ne les exprimeroit

Digitized by Google

SEC. VI. PAR. II.

point. Or vouloir créer, c'étoit vouloir exprimer les perfections divines, & vouloir ne pas créer; c'étoit ne le vouloir pas. Donc Dieu a dû nécessairement vouloir créer l'univers. Raisonnement qui est rejetté avec horreur.

IX.

C'en est trop pour montrer qu'il ne s'ensuit pas que Dieu doive créer le monde le plus parfait qui se puisse, & qui porte le plus le caractere des perfections divines, de ce que Dieu aime ses perfections.

L'objection proposée se trouve détruite par cet endroit, mais ce n'est pas le seul. De trois propositions dont elle est composée, & qui devroient toutes trois être incontestables pour lui donner du corps & de la force, non seulement celle que nous venons d'examiner est fausse & ruineuse, mais encore celle qui la suit.

Plus un ouvrage est parfait, dit l'objection, plus il est excellent, plus exprime-t-il l'excellence & la perfection de l'ouvrier.

Deux Architectes voulurent bâtir une maison de vingt mille francs: l'un executa son dessein & y réussit: l'autre, au lieu d'en faire une de vingt mille francs, en fit une de cent mille: lequel des deux doit-il être regardé comme le plus excellent ouvrier? Est-ce celui dont l'ouvrage est le plus excellent?

Distinguons donc deux sortes de perfections dans un ouvrage; une perfection absolue, & une perfection relative au dessein qu'on a pris.

L'ouvrier le plus parfait est celui qui fait l'ouvrage le plus parfait, non toujours absolument, mais toujours le plus parfait par rapport au dessein qu'il a pris, c'est celui qui fait parfaitement ce qu'il veut faire.

Un ouvrier très parfait peut faire très parfaitement des ouvrages très parfaits en eux mêmes, quand il le veut; mais il n'est pas necessaire que, pour être ouvrier très parfait, il fasse toujours ces sortes d'ouvrages. Quand il le veut, il peut faire des ouvrages moins parfaits en eux-mêmes, mais parfaitement assortis à ses desseins. Dans l'un & dans l'autre il agit toujours en habile ouvrier, il ne se dégrade point, il ne se dément point. L'exacte correspondance de l'ouvrage avec son dessein exprime l'excellence de l'ouvrier & lui fait honneur.

Le plus grand Architecte ne bâtit pas toujours des temples ou des palais. Appelles fut toujours Appelles, soit lorsqu'il peignit Alexandre, soit lorsqu'il peignit un cheval.

Dieu ne laissera donc pas d'agir en Dieu, lorsqu'il fera un monde parfait comme six, aussi bien que lorsqu'il en fera un parfait comme huit; parce que lorsqu'il fera un monde parfait comme six, c'est qu'il ne voudra le faire parfait que comme six; de même lorsqu'il le fera parfait comme huit, c'est qu'il voudra le faire parfait comme huit.

Supposé que Dieu agisse, il faut qu'il agisse en Dieu, qu'il agisse comme un être infiniment sage, & qu'ainsi il fasse son ouvrage ni plus ni moins parfait, mais précisement tel qu'il voudra le faire. Mais il n'est pas necessaire qu'il veuille faire le plus parfait ouvrage qui se puisse, comme nous l'avons montré; il lui est égal de vouloir créer des créatures dans lesquelles il peigne ses divines perfections, ou de ne vouloir point en créer; il luy est égal de vouloir se peindre plus ou moins. Lorsqu'il a voulu se peindre, il s'est exprimé tel qu'il a voulu s'exprimer. C'est pourquoi les œuvres du Seigneur sont grandes & dignes de sa grandeur: elles sont proportionnées à ses volontés.

Ps. 110. C'est le sens des Septante & de la Vulgate. *Magna opera Domini exquisita in omnes voluntates ejus.*

CHA-

Digitized by Google

CHAPITRE VI.

Continuation du même sujet.

I.

SUr cette même matiere il se presente encore à mon esprit une difficulté que voici. La sagesse éternelle, dont Dieu suit en toutes choses les conseils, le porte necessairement à faire l'ouvrage, dans lequel il y a le plus de sagesse. Or le monde le plus parfait est celui où il y a le plus de sagesse. Donc Dieu a été porté necessairement à créer le monde le plus parfait, supposé qu'il ait été déterminé à créer.

Cette difficulté roule sur une équivoque. Il faut distinguer la sagesse de Dieu exprimée d'avec la sagesse interieure & éternelle. La sagesse exprimée est dans l'ouvrage que Dieu a formé, & consiste en certains traits qui font reconnoître aux créatures que tel ouvrage a été formé par un être sage. La sagesse interieure est en Dieu même, c'est sa propre lumiere qui l'éclaire lorsqu'il se détermine.

Il est vrai que dans un monde plus parfait il y a plus de sagesse, mais de sagesse exprimée, c'est-à-dire, qu'il y a plus de ces traits ausquels les créatures peuvent reconnoître que c'est un être sage qui l'a produit. Plus un ouvrage a de perfection, de rapport, d'étenduë, plus on a de raison de conclure, que celui qui l'a formé, est un être sage.

Mais y a-t-il plus de sagesse interieure à vouloir créer un monde où il y ait plus de sagesse exprimée, qu'à vouloir en créer un où il y en ait moins? C'est ce qu'on ne peut pas dire en suivant les principes déja établis ci-dessus. Il est égal à Dieu de vouloir créer le monde, ou de ne vouloir pas le créer: il lui est égal par consequent de créer un monde plus ou moins parfait, un monde par consequent où il y ait plus ou moins de traits de sagesse exprimée. Si Dieu avoit voulu ne point créer le monde, il auroit voulu ne point exprimer sa sagesse. Or si Dieu est également sage, soit qu'il veuille, soit qu'il ne veuille point exprimer sa sagesse, pourquoi ne le seroit-il pas également en voulant l'exprimer & la manifester plus ou moins? Or quand deux partis sont égaux, il est également sage de se déterminer à l'un ou à l'autre. Donc Dieu est tout aussi sage, soit qu'il se détermine à créer un monde où il y ait plus de traits de sagesse exprimée, soit lorsqu'il se détermine à créer un monde où il y en ait moins. CHAP. VI.

II.

Au fond, si Dieu n'étoit point indifferent à exprimer plus ou moins sa sagesse dans les créatures, il ne devroit point l'être non plus à découvrir aux intelligences créées tous ses traits de sagesse, cette suite de desseins, ces merveilles en un mot qui sont gravées dans toutes les parties de l'univers. Car pourquoi se tant mettre en frais, pourquoi étaler tant de magnificences & de richesses, si personne ne les voit? A quoi bon ce tresor caché & inaccessible? A quoi sert cette pompe & cet appareil? A qui veut-il parler dans toute cette harmonie? A lui même? Mais a-t-il besoin de ses ouvrages pour apprendre ce qu'il doit penser sur sa sagesse? A la matiere? Mais c'est un être sourd & aveugle. Aux intelligences créées? Mais si ces intelligences sont destituées de lumiere, toutes ces beautez sont pour elles comme si elles n'étoient pas.

Si donc on passe une fois ce principe, que Dieu voulant créer n'a point été indifferent à imprimer dans ses créatures plus ou moins de traits de sa sagesse, il me semble qu'il faudra aussi passer cette consequence, c'est-à-dire, que Dieu n'a point été

Sect. VI. Part. II

été indifferent à faire connoître plus ou moins ſes ouvrages aux intelligences créées ; que Dieu par conſequent n'a pû ſe diſpenſer de leur manifeſter tous ſes ouvrages ; qu'il a dû leur dévoiler toutes ſes merveilles, leur découvrir ſes conſeils, leur montrer à nud juſqu'au plus profond ſecret de ſa conduite, n'avoir pour elles rien de caché, point de voies inacceſſibles, point de deſſeins impenetrables, point de reſerve dans ſes communications, point de meſure dans ſes largeſſes, point d'exception dans ſes faveurs ; mais que par une impetueuſe neceſſité il a dû repandre dans leur eſprit ſes connoiſſances avec profuſion, & les inonder d'une affluence de lumieres.

III.

De plus, comme tout degré d'être ſoit ſpirituel, ſoit corporel, renferme toûjours quelque trait de la ſageſſe divine, donner plus ou moins de connoiſſance aux intelligences créées, c'eſt imprimer en elles mêmes plus ou moins de traits de la divine ſageſſe. Dieu par cette raiſon encore n'a donc point été indifferent ſur ce point : or s'il étoit neceſſaire que Dieu imprimât aux eſprits tous les traits de ſageſſe qu'il eſt poſſible, il faudroit qu'il fît deux choſes.

1. Qu'il produisît le plus d'eſprits qu'il eſt poſſible d'en produire, qu'il en produisît par conſequent un nombre infini : 2. qu'il donnât à chaque eſprit tous les degrez d'être qu'il eſt poſſible d'avoir. Et comme les eſprits par leur nature peuvent croître de degré en degré ſans bornes, parce qu'un degré d'intelligence n'eſt point incompatible avec un autre, il faudroit qu'il augmentât les degrez d'être de chaque eſprit, & qu'il les élevât bien au deſſus de ce qu'ils ſont, puiſque ſelon la puiſſance abſoluë de Dieu, on conçoit qu'ils peuvent l'être.

Qu'on n'allegue point ici que Dieu a été borné par ſa cauſe occaſionnelle : 1. Je vais refuter dans un moment cette prétention : 2. Dieu n'avoit qu'à produire cette plenitude d'être dans l'eſprit en le créant ; & il auroit dû le faire, s'il n'avoit point été indifferent à donner à ſes ouvrages plus ou moins de traits de ſa ſageſſe : or avant la création il n'y a point de cauſe occaſionnelle. 3. Dans les degrez de connoiſſance qu'il a donnez à ſa cauſe occaſionnelle, il n'a point été borné par aucune cauſe occaſionnelle ; il auroit donc dû donner à ſa cauſe occaſionnelle aſſez de degrez de connoiſſance, tant actuelle qu'habituelle, tant directe que reflechie, pour connoître toûjours actuellement tout ce qui ſe paſſe dans le monde, & empêcher par là que cette cauſe occaſionnelle ne laiſsât perir, faute d'y penſer, tant de millions de perſonnes, & n'élevât en l'honneur de Dieu un temple ſi étroit & ſi peu rempli ; c'eſt de quoi nous avons déja parlé dans la ſection précedente.

IV.

Enfin on pourroit peut-être objecter, que Dieu aime plus les créatures plus parfaites que les moins parfaites ; que par conſequent il a dû vouloir créer les unes plutôt que les autres, ſuppoſé qu'il voulût créer. Mais cette objection eſt encore ſans fondement. On pourroit dire de même : Dieu aime plus l'être que le néant ; donc Dieu a dû vouloir plutôt créer que de ne pas créer. Cette objection prouveroit donc trop, puiſqu'elle prouveroit qu'il eſt neceſſaire que Dieu eût créé toutes les créatures poſſibles, & qu'il n'y a rien de poſſible qui ne ſoit créé.

De plus, ſi de ce que Dieu aime plus les créatures plus parfaites, il a dû leur donner l'exiſtence, ſuppoſé qu'il voulût créer, il faudroit dire de même, que de ce que Dieu hait le peché, il a dû empêcher &

ne

ne point permettre qu'il se fist aucun peché, supposé qu'il ait voulu créer.

Mais je repons directement. Dieu n'aime les creatures qu'en lui même; il est la fin & le centre de tout, & tout son amour se reünit toujours & se reduit à ce point.

Dans les creatures, on ne peut distinguer que deux choses; leur nature, par laquelle on les conçoit possibles; leur existence, qui les rend existantes.

Dieu aime la nature des êtres créés, ou les creatures possibles dans son essence, qui possede éminemment les perfections de tous les êtres, en qualité d'être des êtres. Il aime les creatures existantes dans son decret.

Dieu aime comme il connoît: & l'on a montré que c'est dans son essence que Dieu connoît les creatures possibles, & dans son decret les futures: il les aime de la même maniere. En cela c'est toujours lui même qu'il aime; il s'aime comme participable par les creatures, & capable de se communiquer, lorsqu'il aime les creatures comme possibles. Il s'aime lui même comme participé, comme voulant actuellement se communiquer, lorsqu'il les aime comme existantes.

Dieu n'aime point le peché, car le peché est un défaut, c'est une privation; & Dieu en s'aimant lui même, qui est l'être des êtres, qui est tout être, n'aime point par consequent les défauts.

Quoique l'essence de Dieu soit simple, comme Dieu voit neanmoins qu'il peut être plus ou moins participé; s'il étoit permis de distinguer des points virtuels dans cet amour necessaire que Dieu a pour lui mesme, on pourroit dire que Dieu, entant qu'il est plus participable, occupe plus de place dans l'amour divin, que Dieu entant que moins participable. Mais au fond tout cela est simple en Dieu, & je ne parle ainsi humainement qu'à cause de la foiblesse de mes pensées.

CHAP. VI.

V.

Si Dieu n'aime l'existence des creatures que dans son decret, c'est-à-dire, dans la volonté de les créer, il s'ensuit que l'amour de Dieu pour ses creatures ne le porte pas davantage à leur donner, qu'à ne leur pas donner l'existence; à la donner à telles ou telles creatures. La volonté de Dieu s'accomplit également, soit que les creatures existent, soit qu'elles n'existent pas; soit qu'il en existe de plus ou de moins parfaites. Pour l'un ou pour l'autre il faut des decrets de Dieu, & ces decrets lui sont égaux: ces decrets sont également aimables; ces decrets sont l'objet immediat de son amour.

Dans l'existence des creatures il aime ses decrets & l'accompliſſement de sa volonté; & il trouve également dans leur non-existence ses decrets & l'accompliſſement de sa volonté. Par consequent, de ce que Dieu aime les creatures, il ne s'ensuit point qu'il soit obligé à leur donner l'être: comme aussi de ce qu'il aime plus les plus parfaites, il ne s'ensuit point qu'il soit obligé de les créer plutôt que les autres, supposé qu'il veuille agir au dehors. Ce seroit une grande illusion de s'imaginer, que Dieu, semblable à un homme qui se complaît dans un ouvrage qu'il médite, plutôt que dans un autre, en desire l'existence & tâche de se la procurer. Les hommes ne sont ainsi, que parce qu'ils trouvent leur interest dans l'existence d'un tel ouvrage; je ne dis pas un interest grossier ou étranger, je parle de l'interest de l'amour, qui n'est autre que l'amour même; je parle du plaisir d'aimer, du plaisir de faire du bien. L'absence d'un objet leur enleveroit ce plaisir, & sa presence le leur procure: leur amour a donc besoin, pour se soûtenir, de l'existence de cet objet.

H

Sec. VI. Par. II. Il n'en eſt pas de même de Dieu, à l'égard de l'exiſtence des créatures. Comme l'objet immediat de ſon amour c'eſt lui même, c'eſt ſon decret, il ſe trouve toujours, toujours également parfait, toujours également aimable. Il n'a pas plus de plaiſir & de bonheur, ſoit qu'il procure l'exiſtence à une créature, ou à telles créatures, ſoit qu'il ne la leur procure pas.

Il eſt vrai que lorſqu'il procure l'exiſtence aux créatures, il leur fait du bien; que lorſqu'il leur donne un plus haut degré d'être, il leur fait plus de bien; & qu'en ce ſens, ſelon S. Thomas, on doit dire qu'il les aime actuellement davantage, en prenant le mot d'aimer, non pour l'amour de complaiſance, mais entendant par le mot d'aïmer, faire du bien.

Mais Dieu eſt-il plus déterminé à faire du bien aux créatures qu'à n'en pas faire, par cet amour de complaiſance, par cet amour neceſſaire qu'il a pour les créatures conſiderées comme poſſibles dans ſon eſſence? Non ſans doute. Si cela étoit, comme un tel amour eſt neceſſaire, Dieu ſeroit neceſſité à donner l'être aux créatures plutôt qu'à ne leur pas donner; à leur donner une infinité de degrez d'être, c'eſt-à-dire, autant qu'en peut donner un être ſans bornes, un être infini en tout genre, un être par conſequent infiniment communicatif. L'amour neceſſaire que Dieu a pour ſes créatures, ne le détermine pas plus pour un de ces partis que pour l'autre: & de quelque côté qu'il ſe détermine, il trouve également l'accompliſſement de ſa volonté, ſoit dans le decret de leur donner l'être, ſoit dans celui de ne pas le leur donner; ſoit dans le decret de leur donner tels degrez d'être, ſoit dans celui de leur en donner un moindre degré.

VI.

Achevons cette queſtion par une reflexion ſemblable à celle par où nous avons achevé la précedente. Cette égalité dans laquelle Dieu, en qualité d'être des êtres, ſe trouve par rapport à l'être ou au non-être des créatures, à l'exiſtence de tels ou tels degrez d'être, de plus ou de moins de perfection; cette égalité, dis-je, doit faire ſentir combien nous ſommes redevables à Dieu non ſeulement de ce qu'il nous a donné l'être, mais encore de ce qu'il nous en a donné tant de degrez.

Dans le ſyſteme que nous combattons, Dieu n'eſt indifferent qu'à agir au dehors, ou à ne point agir; mais, ſuppoſé qu'il veuille agir, il eſt obligé de faire de ſon mieux; ſa ſageſſe ne lui laiſſe point de liberté ſur ce point; elle l'oblige de donner à ſon ouvrage le plus de perfection qui ſe puiſſe ſelon l'ordre. Or cette neceſſité où Dieu eſt ſur ce point, obſcurcit & diminue beaucoup la reconnoiſſance que le monde lui doit ſur les degrez de grace qui lui ſont donnez, puiſque Dieu n'a pas été le maître de lui en donner moins: & que ſi en agiſſant ſagement il avoit pû donner au monde un ſeul degré de grace de plus, il n'auroit pû ſe diſpenſer de le lui donner. Mais qu'au contraire cette reconnoiſſance eſt juſte, & que le bienfait eſt ſenſible, lors qu'on eſt convaincu que Dieu nous a fait tant de bien ſans aucun merite de nôtre part & ſans aucune obligation de la ſienne.

CHAPITRE VII.

Des voies générales.

CEtte grande difficulté étant éclaircie, il eſt plus aiſé de ſe déterminer ſur les autres qui regardent les moiens & les voies de la divine Providence. Les princi-

principales questions que l'on peut former sur ce point, sont de savoir si Dieu a dû agir ordinairement dans le gouvernement de l'univers par des voies generales ou particulieres ; s'il a dû agir par consequent par des volontez generales ; s'il a dû établir dans l'ordre de la nature & de la grace des causes occasionnelles pour déterminer ses volontez pratiques.

I.

Commençons par les voies generales. Pour montrer l'enchaînement de cette question avec la précedente, reprenons des principes que nous avons déja refutez, & nous verrons jusqu'où ils conduisent de consequence en consequence.

1. Dieu s'aime invinciblement.

2. Dieu n'agit ou ne se détermine que par sa volonté. Or sa volonté n'est que l'amour qu'il se porte à lui même & à ses divines perfections. Donc Dieu agit toujours d'une maniere qui porte le caractere de ses attributs, quels qu'ils soient.

3. Plus un ouvrage est parfait, plus il est excellent, plus exprime-t-il l'excellence & la perfection de l'ouvrier.

4. Plus les voies, par lesquelles on execute un excellent ouvrage, sont simples, & en même temps fecondes, plus expriment-elles la sagesse ou l'intelligence de l'ouvrier. Ces quatre articles sont le fondement de tout.

5. Il suit de ces quatre articles, que Dieu n'a pas fait ni dû faire ce monde le plus parfait qui se puisse ; mais seulement le plus parfait qui se puisse, eu égard à la simplicité & à la fecondité des voies qu'il a emploiées pour le produire.

Je m'explique. Un ouvrage parfait comme huit, ou qui porte le caractere des attributs divins comme huit, produit par des voies qui ne les expriment que comme deux, n'exprime en tout ses attributs que comme dix : mais un ouvrage parfait seulement comme six, ou qui exprime seulement comme six les attributs divins, produit par des voies qui les expriment encore comme six, exprime les attributs divins comme douze. CHAP. VII.

6. Les voies par lesquelles Dieu execute tout ce qui se fait dans le monde, sont les puissances subalternes, ou les causes secondes sagement subordonnées & combinées entr'elles, & ses volontez particulieres pratiques.

Que ces causes secondes aient toutes une force ou une puissance veritable créée avec elles, & attachée à leur nature, & que Dieu se soit fait, pour ainsi dire, une loi generale de joindre son concours à leur action, sans lequel elles seroient inefficaces ; ou que ces causes secondes n'aient de puissance que parce que Dieu s'est fait aussi une loi generale d'executer ce que nos sens & nos préjugez leur attribuent de faire par une efficace qui leur soit propre, cela est indifferent pour la matiere presente.

Enfin les voies generales sont plus simples & plus fecondes que les voies particulieres ; par consequent elles sont plus parfaites ; Dieu donc a dû les préferer. Si Dieu conduit ordinairement le monde par des voies generales, il le conduit aussi ordinairement par des volontez pratiques generales, & non par des volontez pratiques particulieres.

On appelle volontez pratiques generales, celles par lesquelles Dieu veut produire un effet, y étant déterminé par quelque créature. On appelle volontez pratiques particulieres, celles par lesquelles Dieu veut produire un effet, sans y être déterminé par quelque créature.

Ainsi selon le systeme que j'expose, Dieu dans l'ordre de la grace ne se détermine pas ordinairement de lui même à donner la grace à Pierre plutôt qu'à Jean : à donner tel degré de grace à tel juste plu-

Digitized by Google

Sec. VI. Part. II.

tôt qu'à tel autre : à prédestiner celui-ci plutôt que celui-là: mais sur tout cela il ne veut agir qu'autant qu'il y est déterminé par quelque créature : & cette créature est l'ame de Jesus-Christ.

Dieu donc dans l'ordre de la grace n'a point ordinairement de volontez particulieres, c'est-à-dire, que de lui même il ne veut point donner la grace du salut à tel plutôt qu'à tel autre ; mais il a voulu établir une voie & un moien general ; il a voulu établir l'ame de Jesus-Christ distributive de la grace, en sorte que toutes les fois que cette sainte ame voudra efficacement que la grace soit donnée à un tel, elle lui sera donnée ; que lorsqu'elle obmettra de le vouloir, elle ne lui sera pas donnée. Ainsi Dieu a une volonté generale d'executer dans l'ordre de la grace tout ce qu'il plaira à l'ame de Jesus-Christ d'ordonner & de déterminer.

Il faut de plus remarquer, que ce n'est point Dieu qui dans le cours ordinaire détermine l'ame de Jesus-Christ entre deux hommes égaux, à vouloir donner la grace à celui ci plutôt qu'à celui-là : pour cela il faudroit des volontez particulieres ; & l'on croit qu'il seroit indigne de la majesté de Dieu d'en avoir à tout moment. Tel est le cours ordinaire, selon ce systeme. Outre cette voie ordinaire, Dieu en a encore une autre, qui sont les volontez pratiques particulieres, c'est-à-dire, de vouloir de lui même, & sans y être déterminé par la créature, donner la grace à tel ou à tel autre : cette voie est une voie extraordinaire dont Dieu use rarement.

Il en est de même pour la conduite du monde corporel, Dieu ne veut point faire que telle semence soit feconde plutôt que telle autre ; que tel grain de bled rapporte son fruit, ou demeure sterile : mais il a voulu établir deux regles de mouvement ; savoir que les corps en mouvement tendent à le continuer en ligne droite, & que lorsque deux corps se rencontrent ils se communiquent leur mouvement. Du reste dans le cours ordinaire il ne veut faire dans le monde que ce qu'il est déterminé à faire par ces deux loix du mouvement, & si de lui même il veut determinement faire telle ou telle chose, c'est une voie rare, extraordinaire, miraculeuse.

Après avoir tâché de me former l'idée la plus juste qu'il m'a été possible de ce systeme, il s'agit d'en examiner la verité.

II.

Pour éclaircir mes idées sur une matiere si élevée & si importante, je considere d'abord en quel sens il peut être vrai ou faux, que Dieu emploie certaines voies pour produire & pour conserver son ouvrage. Quelles sont ces voies ; quels sont ces moiens ? Sont-ce quelques créatures, quelques causes secondes, quelque puissance subalterne ? Ou bien est-ce l'action de Dieu même qui produit, qui conserve, qui détermine chaque créature en particulier, aussi bien que tout son ouvrage en general ?

Si ces voies & ces moiens sont quelques créatures, je fais sur cela encore une distinction importante. Ou Dieu veut ces créatures comme des moiens par rapport à lui, pour operer telle chose dans le monde ; ou il veut seulement que ces creatures soient des moiens par rapport à telle ou telle chose.

Il est fort different de vouloir une chose comme un moien pour tel effet, ou de vouloir que cette chose soit un moien pour tel effet. Lorsque je veux prendre medecine pour rétablir ma santé, je veux cette medecine comme un moien par rapport à moi ; je ne la veux que parce que je veux la santé : je n'ai qu'un dessein unique qui est de rétablir ma santé, & c'est pour

Digitized by Google

y parvenir que je prens cette voie.

Mais lorsque Jesus-Christ renvoia les Lépreux aux Prêtres pour recevoir la guerison, ou lorsqu'il fit de la boue avec sa salive pour rendre la vue à l'Aveugle-né, il voulut que le ministere des Prêtres, & que cette boue fussent un moien dans ce miracle. Jesus-Christ en cette occasion eut un double dessein; il eut dessein de guerir le Lépreux, & il eut dessein de nous instruire d'une verité sur le Sacerdoce de l'ancienne loi, en faisant que le ministere des Prêtres fût un moien dans ce miracle. On ne peut pas dire que Jesus-Christ n'eût que la volonté de guerir le Lépreux, & que ce fut cette volonté qui fut cause qu'il prit ce moien : il eut & la volonté de guerir les Lépreux, & la volonté de nous instruire de cette verité; & il voulut que le moien par lequel il nous instruiroit, fût aussi le moien qu'il mettroit en œuvre dans cette occasion.

Suivant ces principes, je demande si, pour produire certains effets dans le monde, Dieu veut certaines créatures, comme des moiens & des voies par rapport à lui; ou s'il veut seulement que certaines créatures soient des moiens pour operer ces effets.

III.

Pour éclaircir cette matiere, je commence par une comparaison. Un Prince pour se procurer une habitation digne de lui, prend le dessein de construire un magnifique palais. Ce Prince est sage, & il ne prend point ses desseins aveuglement, il compare les moiens avec la fin.

Pour bâtir ce palais il faut des ouvriers & des materiaux : il pourroit envoier chercher à Rome d'habiles architectes, en Grece le plus beau marbre, à Siam la meilleure chaux. Mais pensant que cela seroit trop long & trop embarrassant, il se résout à se servir des ouvriers qu'il a dans ses états, du marbre, des autres materiaux qui se trouvent à portée. Il vaut mieux prendre ce parti, quoiqu'en choisissant l'autre son palais en eût été plus magnifique. Pour fournir à la dépense de ces ouvriers & de ces materiaux, il faut de grosses sommes. Plusieurs moiens se presentent, & parmi les autres il choisit celui, non qui lui en procure le plus, mais qui lui en procure suffisamment, avec le plus de facilité, & en soulageant le plus son peuple. CHAP. VII.

Remarquez le progrès des volontez de ce Prince; la volonté qu'il a de construire un palais digne de lui, est cause qu'il veut les moiens, c'est-à-dire, mettre en œuvre tous ces ouvriers, faire un amas de materiaux, les faire tailler, polir, placer : la volonté qu'il a de ce moien est encore la cause qu'il veut avoir des fonds pour fournir à cet appareil : enfin cette volonté est aussi la cause des taxes & des tributs qu'il veut imposer sur son peuple. Ce Prince prend les moiens les plus simples, les voies les plus fécondes & les plus douces; sa sagesse les lui inspire. Mais reprenez le fil de toutes ses volontez, & vous trouverez qu'il n'a la volonté d'une telle chose que parce qu'il ne peut parvenir à l'autre, que par celle-là. S'il pouvoit avoir de l'argent sans imposer des tributs, il est trop sage & il aime trop le bonheur de son peuple, pour ne pas employer ce moien. S'il pouvoit bâtir ce palais sans dépense, sans amasser les materiaux, sans les tailler, sans les polir, sans les placer, il ne manqueroit pas de vouloir faire son édifice sans tous ces frais. Si sans emploier le cizeau & les machines il pouvoit d'une seule parole construire ce grand édifice, il s'épargneroit la volonté de ces penibles moiens.

Digitized by Google

Sect. VI Part. II.

IV.

Appliquons ceci à la conduite de Dieu. Quel est l'ordre, quelle est la suite de ses volontez ? Est-il semblable à ce Prince qui n'a qu'un unique dessein, je veux dire celui d'édifier ce superbe palais, & qui pour y réussir met tant de moiens en œuvre ? Dieu n'a-t-il eu que le dessein de nous sauver, & d'édifier dans le ciel un temple éternel en son honneur ? Ou bien a-t-il eu le dessein de nous sauver, & le dessein de nous sauver d'une certaine maniere ? De nous sauver, & de nous faire meriter le salut ; de nous faire meriter le salut, & de nous le faire meriter par les tribulations que nous supporterions pour son amour ; de nous donner ce divin amour, & de nous le donner par le canal des signes sensibles ?

Dieu a-t-il eu le dessein de nous sauver, & de nous sauver ainsi ; ou s'il a eu simplement le dessein de nous sauver ; en sorte que pour réussir dans ce dessein il ait employé les moiens ; qu'il ait choisi ces moiens ; qu'il n'ait voulu ces moiens précisément que comme des moiens, comme les moiens les plus surs, les plus feconds, les plus avantageux ; qu'il n'ait voulu le monde present précisément que pour le futur ?

Si Dieu n'avoit eu d'autre dessein que de nous sauver simplement, il n'avoit qu'à nous sauver tout d'un coup, sans employer tout ce circuit. Pourquoi ce Prince, qui veut bâtir un palais, veut-il faire un si grand appareil, sinon parce qu'il n'est pas assez puissant pour former ce palais d'une seule parole, & qu'il a besoin de tous ces moiens ? Mais Dieu qui peut toutes choses, que n'édifie-t-il donc d'une seule parole la Jerusalem celeste ? Certainement ce seroit le plus simple & le plus court ; & si l'on prétend avoir raison de dire que Dieu ne doit point employer les moiens les plus composez, tandis qu'il y en a de plus simple, je prétens avec bien plus de raison, que Dieu ne doit employer aucun moien, lorsqu'il peut faire un ouvrage tout d'un coup & sans moiens.

Si Dieu n'a voulu le mouvement des corps, que parce qu'il a voulu former certains arrangemens dans la matiere, y produire certains corps organisez, conserver dans les corps celestes aussi bien que dans les corps sublunaires un certain ordre & une certaine beauté, il n'avoit qu'à le former tout à coup, cet ordre, sans employer un si grand nombre de moiens : si Dieu n'a voulu remuer les corps en ligne droite, que parce qu'il a voulu qu'un corps qui est à Hambourg, fût transporté à Amsterdam par le moien le plus court, il n'avoit qu'à épargner à ce corps un si long & si pénible trajet ; & après l'avoir créé à Hambourg dans le moment A, le créer tout à coup à Amsterdam dans le moment B : c'étoit le plus court & le plus simple.

Si Dieu n'a voulu envoier les Apôtres prêcher par toute la terre, que parce qu'il a voulu convertir les hommes, il n'avoit qu'à convertir dans un moment tous ceux à qui il avoit resolu d'accorder cette grace.

On ne veut une chose comme un moien pour arriver à une autre, que parce qu'il est necessaire de prendre un moien, & qu'on ne peut arriver à la fin sans quelque moien. On ne veut prendre un remede que parce qu'on en a besoin pour sa santé.

Or Dieu n'a pas besoin des prédicateurs évangeliques pour faire croire à l'Evangile, il peut convertir tout d'un coup : il n'a pas besoin du monde present pour former le monde futur : il n'a pas besoin de grands préparatifs pour former le temple éternel ; d'être longtemps, & d'user de longs circuits pour produire ces materiaux,

Digitized by Google

riaux, pour les polir peu à peu ; d'établir un Architecte, c'est-à-dire, une cause occasionnelle qui preside à ce travail : il peut construire à l'instant ce temple sans embarras, sans autres moiens : il peut produire toutes choses tout d'un coup : ainsi il ne veut pas certains évenemens uniquement parce qu'il en veut d'autres ; il ne les veut pas ces évenemens simplement comme des moiens qui le conduiront à ce qu'il desire.

V.

Mais quoi, dira-t-on, est-ce que certains êtres ou modifications ne sont pas des moiens pour arriver à d'autres ; & Dieu ne les veut-il pas ainsi ? Oui, Dieu veut qu'une créature serve à former une autre créature ; il veut qu'un arbre serve à porter du fruit : mais on ne peut pas dire que Dieu n'ait voulu créer les arbres que parce qu'il a voulu créer du fruit : il pourroit créer du fruit tout d'un coup, & sans le faire naître sur des arbres.

S Thom. 1. P. Qu. 19. Art. 6. C'est ce que S. Thomas explique admirablement en deux paroles : *Vult hoc esse propter hoc, sed non propter hoc, vult hoc* : il ne les veut pas comme des moiens par rapport à lui, mais il veut que ce soit des moiens pour telle chose. Quiconque ne veut une chose que parce qu'il en veut une autre : par exemple, les remedes pour la santé ; s'il peut se procurer la santé sans ces remedes, il cessera aussi-tôt de vouloir prendre ces remedes. Ce qu'on ne veut que comme un moien pour obtenir quelque objet, on cesse de le vouloir, sitôt qu'on peut obtenir l'objet sans ce moien.

Dieu donc qui peut toutes choses au ciel & en la terre, qui peut former tout ce qui lui plaît, sans avoir besoin de moiens étrangers, ne veut point l'existence de certaines créatures, parce qu'il veut l'existence d'autres créatures : il ne veut point certaines créatures précisément comme des moiens par rapport à lui pour en produire d'autres : & se seroit ne point penser assez noblement de la majesté souveraine, que de croire que dans les créatures, il y en ait certaines qui ne fussent à ses yeux que des moiens & des voies pour la production & pour la conservation de ses ouvrages. CHAP. VII.

Dieu veut aussi bien l'existence d'une créature, qu'il veut l'existence d'une autre : quoique, pour établir une liaison & un enchaînement entre les créatures, il ait voulu que l'une contribuât à l'existence de l'autre, Dieu ne veut pas l'existence d'une créature pour se procurer l'existence d'une autre : mais il veut l'existence de ces deux créatures, & il veut procurer l'une par l'autre. Ainsi les créatures par rapport à Dieu ne sont pas des moiens pour arriver à d'autres.

Dieu n'a pas voulu, par exemple, envoier des prédicateurs de l'Evangile uniquement, parce qu'il a voulu nous convertir ; mais il a voulu que certaines créatures, certains évenemens fussent des moiens par rapport à d'autres évenemens. Dieu qui pouvoit nous convertir indépendamment de ce ministere exterieur, n'a pourtant point voulu le faire ordinairement sans ce ministére, & il a établi ce ministere comme le moien, par lequel il vouloit nous convertir ordinairement. On auroit tort de penser que Dieu n'ait eu d'autre volonté que celle de nous convertir, & qu'aiant cherché les moiens pour y réussir, il ait trouvé que c'étoit celui-là qui étoit le plus simple. Le plus simple étoit de nous convertir tout d'un coup sans tout ce ministere ; mais Dieu a eu dessein de nous convertir ; il a aussi eu dessein d'envoier des ministres, & à l'occasion de leur ministere nous donner la grace de la conversion : il a voulu l'un & l'autre, & il a voulu que l'un se fit par l'autre. On ne peut pas dire qu'il n'ait voulu l'un que parce qu'il a voulu l'autre : on ne peut

Sec. VI. Part. II

pas dire qu'il ait voulu l'un comme son dessein & comme son ouvrage, & l'autre précisément comme une voie & comme un moien par rapport à lui, pour se procurer l'autre : l'un & l'autre est son ouvrage, l'un & l'autre est un dessein de sa Providence ; mais il a voulu que l'un fût un moien par rapport à nous, un moien pour nous procurer l'autre.

Cette suite & cet enchaînement d'évenemens, de modifications & de créatures, que Dieu a voulu établir dans l'univers, quoiqu'il eût pu s'en dispenser, fournit sans doute un magnifique spectacle à qui veut s'y rendre attentif, & découvre avec une merveilleuse lumiere la sagesse de Dieu, qui a voulu mettre un si bel ordre dans les créatures, une correspondance si suivie, une harmonie si universelle, & y peindre d'une maniere si admirable ses divins attributs. Mais en même temps elle nous découvre la souveraine & indépendante liberté de cet être, à qui tout est égal, qui n'est point asservi au choix de certains moiens, comme le sont de basses intelligences, & qui s'est servi du ministere de certaines créatures, non parce que c'étoit le plus simple & le plus convenable moien, mais parce qu'il l'a voulu ainsi.

V I.

Si donc on demande pourquoi Dieu a fait certaines choses, par exemple, pourquoi il a fait des arbres, & qu'on réponde que c'est pour porter du fruit; pourquoi il nous a mis dans cette vie, que c'est pour arriver à la vie future : à considerer les choses comme elles sont par rapport à nous, on doit trouver très juste & très raisonnable cette réponse; parce qu'en effet Dieu a voulu que les arbres fussent le moien pour avoir du fruit; que les mérites de cette vie fussent le moien par rapport à nous, pour arriver à la vie bien-heureuse. Mais si l'on monte plus haut, & que l'on dise, Il est vrai que Dieu a voulu que par rapport à nous la vie presente fût une voie pour aller à la vie future, que tant de tribulations, tant de peines, tant de croix fussent le chemin de l'éternité : mais pourquoi Dieu l'a-t-il voulu ainsi ? Est-ce que Dieu n'avoit point d'autre moien pour nous sauver ? Ou bien, est-ce qu'il n'en avoit point de plus court & de plus simple? Cette réponse ne seroit pas bonne. Dieu l'a voulu ainsi, parce qu'il l'a voulu : il a voulu nous sauver, & il a voulu nous placer dans cette vie de tribulations & d'épreuves : il a voulu l'un & l'autre : il a voulu nous conduire à l'un par l'autre, & il l'a voulu parce qu'il l'a voulu.

S. Augustin nous apprend quelque chose de semblable au sujet du monde corporel, dans un passage assez connu du livre 1. de la Genèse contre les Manichéens, chap. 2. *Ceux qui veulent que nous leur rendions raison de ce qu'il a plû à Dieu de créer le ciel & la terre, veulent savoir quelle a été la cause de la volonté de Dieu, au lieu que c'est la volonté de Dieu, qui est la cause de toutes choses. Lors donc que quelqu'un nous demande Pourquoi Dieu a fait le ciel & la terre, il faut répondre, parce qu'il l'a voulu : & s'il demande de nouveau, Pourquoi il l'a voulu; il lui faut dire, qu'il cherche quelque chose de plus grand que la volonté de Dieu, & que rien ne peut être plus grand. Que la témerité humaine s'arrête donc, & qu'elle ne cherche pas ce qui n'est point, de peur que cela ne l'empêche de trouver ce qui est.*

V I I.

Si Dieu ne veut point les créatures comme des moiens par rapport à lui pour parvenir à ce qu'il desire dans les créatures, n'a-t-il donc point de voie, point de moien qui soit moien par rapport à lui?

Oui,

Oui, Dieu a une voie pour executer ses volontez, & il a la voie la plus courte, la plus simple, la plus essentielle qui se puisse concevoir; c'est de produire, ou de faire produire tout ce qu'il veut qui existe. Si Dieu n'a dessein que de me sauver, il me créera tout d'un coup bien-heureux; mais s'il a dessein de me sauver, & de me sauver en me faisant mériter le ciel, il formera dans ma volonté & par ma volonté des actions méritoires, & en consequence il me donnera un jour la vision beatifique.

Si Dieu a dessein de me donner la foi par le ministere des prédicateurs de l'Evangile, il me procure ce ministere, & en même temps il opere en moi & par moi ce saint mouvement.

Dieu execute donc ses desseins par la voie la plus simple, mais il les execute aussi ordinairement d'une maniere constante & uniforme. Car comme il ne donne la foi à tel homme qu'en lui procurant la prédication de l'Evangile, il la donne aussi de même à un autre homme. Ce que Dieu fait dans les revolutions des astres un seul jour, il le fait les jours suivans; mêmes operations, même conduite. C'est cette uniformité de conduite qu'on appelle les loix generales qui ne sont autre chose que le cours suivi, qu'il a plû à Dieu d'établir dans ce qu'il opereroit dans le monde.

Ce seroit tenter Dieu de vouloir qu'il quittât cette maniere d'agir qu'il a établie, & qu'il agît autrement en nôtre faveur; qu'il nous sauvât sans que nous voulussions user de ce qu'il a établi comme les moiens du salut; qu'il nous nourrît sans user des voies, par lesquelles il a voulu entretenir nôtre vie: en un mot, ce seroit vouloir tenter Dieu, que de negliger ce qu'il a établi pour être un moien par rapport à nous, auquel il attache certains effets. Dieu a voulu nous sauver par là, & non autrement: & c'est à l'homme à conformer sa volonté à la volonté divine qui est la regle de tous les êtres, comme elle en est le principe. CHAP. VII.

Remarquez combien il y a de difference entre ces voies & ces loix. Mettre des loix dans le monde, c'est y operer, & faire operer tout, y déterminer tout; mais vouloir operer d'une maniere constante & uniforme. Or, bien loin que cela soit indigne de Dieu, la religion & l'experience nous persuadent que Dieu agit ordinairement de cette maniere.

Vouloir certaines créatures comme des moiens pour d'autres créatures, c'est que Dieu soit obligé, lorsqu'il n'a dessein que d'un évenement créé, d'en produire un second comme un moien pour arriver à celui-là; & c'est ce qui est indigne d'un être tout-puissant, qui n'a pas besoin des créatures; qui, par consequent, ne s'en sert pas par besoin, qui ne s'en sert que parce qu'il veut bien s'en servir, en sorte que chaque créature est par rapport à lui un dessein, comme elle est un ouvrage.

VIII.

Ces veritez étant éclaircies, venons au raisonnement proposé au commencement de ce chapitre.

Dieu qui est un être sage, doit choisir dans la conduite de l'univers les voies les plus parfaites, & qui portent le plus le caractere de ses attributs préferablement à l'autres voies. Or les voies generales, à cause de leur simplicité & de leur fecondité, sont les voies les plus parfaites, & qui portent le plus le caractere des attributs de Dieu. Donc &c.

Les voies dont on parle dans ce raisonnement, sont les puissances subalternes, & les volontez pratiques particulieres. A l'égard des volontez pratiques particulieres, ce sont des voies rares, hors du cours ordinaire, des voies miraculeuses: & je

ne

Sec. VI. Par. II.

ne vais parler dans la suite que du cours ordinaire de la Providence.

Ces voies ordinaires sont donc les puissances subalternes. Cela posé 1. je retourne le raisonnement. Dieu qui est sage, a dû préferer les voies generales aux autres voies, parce qu'il agit d'une maniere plus simple & plus feconde, lorsqu'il emploie ces sortes de voies. Or si Dieu n'avoit employé aucune voie, aucun moien créé, il eût agi encore d'une maniere plus simple, & il eût agi d'une maniere toute aussi feconde, puisque Dieu peut faire dans les créatures tout d'un coup tout ce qu'il veut y faire, sans employer le secours des autres créatures : il peut nous sauver sans que personne le lui demande, aussi bien que si on le lui demandoit : il peut faire passer un corps d'un lieu à un autre en un instant, aussi bien qu'en lui faisant faire un long & pénible trajet. Donc bien loin que Dieu dût employer des voies & des moiens créés qui fussent generaux, il ne devoit employer aucun moien créé.

IX.

Secondement, je nie la premiere proposition du raisonnement objecté. Dieu, dit-on, dans la conduite de l'univers doit choisir les voies les plus parfaites. Ou ces voies & ces moiens que Dieu doit choisir, sont moiens par rapport à Dieu pour la conduite de son ouvrage, ou moiens par rapport aux créatures.

Si on prétend que Dieu voulant faire son ouvrage de telle ou telle maniere, cherche certaines créatures qui le lui procurent ainsi, & qu'il veuille ces créatures comme des moiens pour cet ouvrage, on se trompe. Les créatures ne sont point des moiens par rapport à Dieu, il ne les veut point comme des moiens : *Non propter hoc vult hoc.* La volonté qu'il a de faire tel ouvrage, n'est point la cause qui lui fait vouloir certaines créatures & certains évenemens qu'il n'auroit point voulu sans cela. Indépendamment de ces évenemens, il pouvoit créer son ouvrage tout d'un coup tel qu'il le vouloit, & s'il ne l'a fait que peu à peu & par tels évenemens, c'est qu'il a voulu tel ouvrage & tels évenemens.

Si donc on entend la proposition en cette maniere, Dieu qui est un être sage, voulant construire son ouvrage de telle maniere, choisit certains évenemens, certaines créatures, parce qu'elles sont la meilleure voie pour y réussir ; je nie cette proposition, parce qu'elle donne atteinte à la toute puissance de Dieu. La meilleure voie & la plus simple à Dieu est d'operer ce qu'il veut dans ses créatures. Je nie donc cette proposition, parce qu'elle suppose que Dieu veut certaines créatures comme des moiens par rapport à lui pour la conservation ou pour la production d'autres êtres créés.

X.

Si l'on dit que ces voies sont seulement des voies par rapport aux créatures, voions ce que signifiera cette Majeure. Les meilleures voies, par rapport aux créatures, sont les plus fecondes & les plus simples : les plus fecondes sont celles qui procureront aux créatures le plus de bien : les plus simples sont celles qui le procureront le plus aisément, & en employant le moins qu'il sera possible de causes secondes pour le procurer.

Ainsi le sens de cette proposition sera celui-ci : Dieu qui est un être sage, doit, dans la conduite de l'univers, choisir les causes secondes créées, qui sont capables de procurer le plus de bien aux créatures, & de le leur procurer le plus aisément, & en faisant agir le moins qu'il est possible de causes secondes. Or cette proposition est fausse des deux côtez.

Il

Il est faux que Dieu soit obligé, à moins qu'il ne cesse d'être sage, de choisir les causes secondes qui feront le plus de bien aux créatures, & qui donneront le plus de perfection au monde : pour cela il faudroit supposer que Dieu est obligé de faire le monde le plus parfait qui se puisse ; & c'est ce que nous avons suffisamment refuté.

Il est faux que Dieu soit obligé, en qualité d'être trés-sage, de choisir les causes secondes, qui produisent leur effet avec le moins d'appareil, & sans y employer que le moins qu'il sera possible, le secours des autres causes secondes. Est-ce que pour nourrir un oiseau, il ne pouvoit pas se dispenser de faire joüer tous les ressorts de la nature, les grains, les plantes, les petits animaux de la terre, les eaux, & tout le reste qui entre dans la production & dans la conservation de toutes ces choses ? Ne pouvoit-il pas par toute la terre procurer un aliment à tous les animaux, qui fournit à tous leurs besoins ? Ou ne pouvoit-il pas s'épargner cette multitude de mouvemens, en ne mettant point en eux ces besoins ? Ne voit-on pas au contraire, que c'est l'effet d'une admirable sagesse d'avoir ainsi multiplié les causes secondes, & de les avoir multipliées au point où elles le sont, en sorte que pour le moindre effet tout l'univers conspire & se mette en branle, afin de réunir par cette admirable correspondance d'operations, tant de parties si éloignées & si differentes ?

X I.

Après avoir examiné la Majeure du raisonnement que je refute, allons à la Mineure, qui est, que les voies generales sont les meilleures, à cause de leur simplicité & de leur fecondité. Je nie que les voies generales, telles qu'on les soûtient, soient les meilleures, & qu'elles soient secondes : bien loin d'être telles, elles sont impossibles, parce qu'elles renversent entierement la divine Providence. CHAP. VII.

Ces voies generales sont les causes secondes, qui déterminent Dieu à vouloir faire telle ou telle chose, en sorte que Dieu n'a que des volontez generales pratiques. C'est l'ame de Jesus-Christ, par exemple, qu'on suppose déterminer Dieu par ses desirs à vouloir donner la grace à tel homme plutôt qu'à tel autre homme, quoi qu'ils soient égaux : & cette ame détermine tellement Dieu à donner la grace à celui-ci plutôt qu'à celui-là, que ce n'est pas Dieu qui anterieurement la détermine à ce choix. Or c'est ce qui est impossible, & qui détruit de fond en comble toute l'œconomie de la providence de Dieu.

Que les causes secondes aient une force, une puissance veritable & attachée à leur nature, ou qu'elles n'aient d'efficace que parce que Dieu s'est fait une loi d'agir à leur occasion, cela est indifferent pour ceci, nous l'avons vû dans l'objection.

Supposons donc pour un moment, que l'ame de Jesus-Christ ait la vertu physique de produire elle même immediatement la grace dans nos ames, & qu'elle n'ait pas besoin par ses desirs & par ses prieres, d'exciter Dieu à l'operer en nous : cela supposé, de quel côté est la Providence dans l'ordre de la grace ? Est-ce du côté de Dieu qui n'a voulu que se reposer sur l'ame de Jesus-Christ, ou du côté de cette sainte ame qui dispose & qui gouverne, qui convertit celui-ci, qui abandonne celui-là, qui donne tant de degrez de grace à Pierre, & tant à Paul, qui laisse perir ce juste, qui soûtient cet autre juste, qui partage ses faveurs, qui détermine, qui opere, qui agit en maître, sans emprunter d'ailleurs la raison de son choix & de ses déterminations ?

Digitized by Google

SEC. VI. PAR. II.

Qu'avons-nous besoin, miserables pecheurs, d'adresser à Dieu nos vœux & nos prieres ? Notre salut n'est plus l'affaire de Dieu, c'est celle de Jesus-Christ : ce n'est plus Dieu qu'il faut remercier de notre election à la foi; ce n'est plus sa bonté qui est le fondement de notre confiance, ce ne sont plus ses jugemens qui sont le sujet de nos fraieurs. Que fait-il donc dans l'ordre de la grace, dans cet ordre qui est le sien par excellence, qui est son œuvre, son roiaume ? Quel est le besoin de son secours, si l'ame de Jesus-Christ a la vertu physique d'operer la grace en nous, & si elle l'opere d'elle-même en qui il lui plaît? Outre cette grace nous faut-il encore un concours de la part de Dieu ? Quand il le faudroit, en donnant un tel concours, Dieu ne seroit plus que comme un de ces Princes fainéans, qui ne font que ratifier en aveugle tout ce que leurs ministres leur presentent. Un tel concours suffit-il donc en Dieu pour remplir l'idée de la Providence, & pour faire que nous dussions nous adresser à lui, le prier, le craindre, mettre en lui notre confiance, puisque ce n'est plus lui qui dispose de quoi que ce soit dans le cours ordinaire de notre salut ?

XII.

Quand même les causes secondes n'auroient point d'efficace réelle & de puissance physique, il en seroit encore de même. Dieu ne manqueroit jamais d'agir en conformité de la cause qui le détermine. Par les volontés generales Dieu ne veut que ce que la créature le détermine à vouloir. Ainsi cette efficace ou occasionnelle ou propre des créatures ne rabat rien de ce que nous venons de dire.

Afin de concevoir ceci encore plus distinctement, souvenons-nous de l'idée de la Providence que nous avons décrite dès le premier chapitre. Il faut distinguer deux fonctions dans le gouvernement, ordonner & executer: & quand ce sont differentes personnes qui ordonnent & qui executent, il est aisé de connoître par la difference de ces fonctions, à qui appartient le titre de gouvernement & de providence. Je contemple les diverses fonctions des membres d'un état : j'en vois qui executent, j'en vois un seul qui ordonne, je n'ai point de peine à discerner que c'est lui qui gouverne. J'entre dans un monastere, je voi un Religieux qui travaille; si je lui demande pourquoi il a voulu entreprendre ce travail, & s'il me répond qu'il n'a point sur cela de volonté particuliere, mais qu'aiant fait vœu d'obéissance il n'a entrepris ce travail que parce qu'un autre l'a voulu ainsi: je voi bien que je parle à un simple Religieux, & non pas au Superieur. Que dois-je donc penser de Dieu, si l'on me dit que dans l'ordre de la grace il ne veut faire telle chose que parce que l'ame de Jesus-Christ le veut ainsi, si ce n'est point lui qui regle, & qui détermine en particulier l'ame de Jesus-Christ même ? Où est donc cette dignité, cette superiorité, cet empire, qualités qui entrent essentiellement dans l'idée de gouvernement & de Providence ?

XIII.

A juger de la Providence parce qu'il a plû à Dieu de nous en découvrir dans les saintes Ecritures, peut-on douter que Dieu, soit dans l'ordre de la nature, soit dans l'ordre de la grace, n'ait tout reglé, n'ait tout déterminé de lui même ? Que la mort, les maladies, la prosperité, l'adversité, les persecutions, l'élevation ou le renversement des empires, la conversion des pecheurs, le progrès de l'Evangile, l'étendue du roiaume de Jesus-Christ, les actions heroïques, les degrez de charité & de gloire, en un mot tout ce qui se passe dans le monde en general, &

Digitized by Google

& en chacun de nous en particulier, n'arrive en execution des volontez de Dieu ; volontez non generales & indifferentes, par lesquelles Dieu se détermine d'une maniere vague & indéciſe à vouloir ſeulement dans l'ordre de la nature que les deux regles du mouvement s'obſervent, que les corps aillent toujours en ligne droite & qu'ils ſe communiquent leur mouvement, lorſqu'ils ſe rencontrent ; & dans l'ordre de la grace, à vouloir que tout ce que l'ame de Jeſus-Chriſt deſirera efficacement, s'accompliſſe : mais volontez particulieres, qui reglent en particulier tous les évenemens, en ſorte qu'aucun n'arrive ſans un ordre particulier de la Providence : volontez enfin qui ſont le motif de nôtre reſignation dans les afflictions de la vie, de nôtre confiance dans les circonſtances difficiles, & dans les beſoins du corps & de l'eſprit ; de cette foi vive qui met ſon appui en Dieu au milieu de tous les évenemens, comme étant reglez tous par un ordre précis & particulier de ſa Providence.

Saint Paul parle de la ſanctification & de la prédeſtination des Saints, comme ſi Dieu agiſſoit ſans ceſſe en eux par des volontez particulieres : & même Jeſus-Chriſt parle de ſon Pere, comme s'il s'appliquoit avec de ſemblables volontez à orner les lis, & à conſerver juſqu'à un cheveu de la tête de ſes Diſciples. Et qu'on ne diſe pas que ces expreſſions de l'Ecriture ſont des manieres de parler figurées & des anthropologies.

Il faut convenir quelquefois, qu'un paſſage de l'Ecriture, où il eſt parlé de Dieu d'une maniere ſenſible & humaine, peut être expliqué par un autre paſſage : mais que ſans fondement dans l'Ecriture, ni dans la Tradition (car il eſt impoſſible d'en apporter aucun qui ſoit tant ſoit peu raiſonnable) on prétendît s'écarter du ſens naturel qui ſe preſente dans un million de paſſages, traiter d'anthropologies le ſtile perpetuel des divines Ecritures, un ſtile ſimple, uniforme, ſoûtenu ; reduire à des métaphores & à des figures le langage de l'Eſprit ſaint, lorſqu'il nous découvre toute l'œconomie de ſa Providence, qu'il nous revele les merveilles qu'il a operées dans la conduite de l'univers ; renverſer par là toutes les idées que l'Eſprit de Dieu a voulu faire naître dans nôtre eſprit, pour y ſubſtituer une idée nouvelle, inouie, oppoſée à celle de tous les Peres, & même de tous les Philoſophes ; ce ſeroit une entrepriſe qui meriteroit d'être combatuë par d'autres armes que par celles du raiſonnement. CHAP. VIII.

On peut voir ſur cela les trois volumes des Réflexions Philoſophiques & Théologiques contre le nouveau ſyſteme de la Nature & de la Grace, & les Réponſes à cet ouvrage,

CHAPITRE VIII.

Où l'on examine le prétendu avantage des voies générales.

I.

LE grand avantage qu'on prétendroit tirer de ces voies generales, ſi l'on pouvoit les admettre, c'eſt de rendre raiſon des défauts qui ſe rencontrent dans le monde. Car, dit-on, Dieu ſouhaite que toutes ſes créatures ſoient parfaites ; il ne veut point que les enfans périſſent dans le ſein de leurs meres ; il n'aime point les monſtres ; il veut que tous les hommes ſoient ſauvez ; il hait l'impieté & l'impie. Or quoique tout cela ſe voie dans le monde preſent, déreglemens de la nature, monſtres, pluies refuſées aux terres enſemencées pour aller tomber dans la mer ; graces répanduës dans un cœur où elles ne feront point de fruit ; pechez, miſeres ; on peut neanmoins juſtifier la ſa-

Digitized by Google

SEC. VI. PART. II.

gesse & la bonté de Dieu, parce que c'est, dit-on, une suite de la simplicité des voies que Dieu a choisies.

Si Dieu avoit pû par des voies aussi simples faire & conserver un monde plus parfait, il n'auroit point établi des loix, dont un si grand nombre de monstres sont des suites necessaires : mais Dieu, supposé qu'il ait voulu agir au dehors, a dû necessairement choisir les voies generales qui sont les plus dignes de sa sagesse, de sa grandeur, & de sa bonté. Car, ajoûte-t-on, supposé que Dieu veuille produire au dehors un ouvrage digne de lui, il n'est point indifferent dans le choix ; il doit produire le plus parfait qui soit possible par rapport à la simplicité des voies, par lesquelles il agit ; il se doit cela à lui même, de suivre les regles de sa sagesse.

Si Dieu a permis le peché du premier Homme & de toute sa posterité ; si le nombre de ceux qui périssent, est plus grand que celui des prédestinez, c'est que Dieu aime davantage sa sagesse que son ouvrage ; c'est que sa sagesse le rend impuissant. Car comme elle l'oblige d'agir par les voies les plus simples, il n'est pas possible que tous les hommes soient sauvez à cause de la simplicité de ses voies. Voilà le grand avantage qu'on prétend tirer de ce systeme, mais il me paroît que c'en est un grand inconvenient.

II.

Pour assurer que Dieu, en suivant même cette prétenduë simplicité de moiens, ne pouvoit pas faire un monde où il y eût moins d'irrégularitez apparentes, moins de monstres, moins de pechez, moins de miseres ; un monde même où il n'y en eût aucune, ne faudroit-il pas avoir penetré les voies de Dieu, être entré dans les tresors de sa science & de sa sagesse, avoir connu les ressorts de sa toute-puissance ?

De plus, pour avancer à l'égard du monde corporel, qu'il n'étoit pas possible d'en faire un qui eût moins de monstres que celui-ci, en conservant les mêmes voies, ne seroit-il pas necessaire d'avoir connu toutes les combinaisons possibles de la matiere jointes avec les deux regles qu'on admet comme les voies les plus simples pour conserver l'univers.

Ces voies simples sont 1. que le mouvement se continuë en ligne droite, 2. qu'il se communique à l'occasion du choc des corps : outre ces deux voies il faut encore autre chose pour former le monde, & pour le conserver.

Si Dieu avoit déterminé le mouvement de toute la matiere d'un seul côté, je veux dire, s'il avoit poussé toute la matiere en ligne droite d'orient en occident, les parties de la matiere tenant toutes la même route, jamais elles ne se seroient rencontrées, comme elles doivent le faire pour former & pour conserver les corps. Si la moitié de la matiere étoit poussée en ligne droite d'orient en occident, & l'autre moitié d'occident en orient, le monde ne pourroit non plus ni se former, ni se conserver, comme il est. Il faut donc, pour faire des solides & des liquides, pour produire tant de differentes sortes de corps, & pour les conserver, outre ces deux loix du mouvement, differentes projections de matiere.

Mais quel esprit pourroit comprendre les produits de toutes ces differentes projections de matieres combinées avec ces deux loix du mouvement ? Comme la matiere a une infinité de parties, cette difference de déterminations de mouvement dans les differentes portions de matiere est infinie. Qui est-ce donc qui pourroit avoir une assez grande connoissance des combinaisons de la matiere, pour assurer que de toutes les differentes déterminations de mouvement que Dieu pouvoit donner à la

la matiere, il n'y en a pas une seule, suivant laquelle, en suivant les deux loix du mouvement, il y eût eu moins de monstres qu'il n'y en a ?

Au contraire, n'est-il pas visible que des combinaisons pouvant se multiplier à l'infini, comme il y en a certaines où il ne seroit arrivé que sept ou huit cent millions de monstres ; d'autres, où il n'en seroit arrivé que six cens millions ; d'autres, cinq cens, on pourroit enfin parvenir jusqu'à en trouver une où il n'en seroit arrivé aucun ?

Car on peut raisonner sur cela de la matiere comme des caracteres, qui composent le texte de la Bible ; parmi un nombre presque innombrable de manieres de jetter par terre ces caracteres, il y a une maniere de les jetter, selon laquelle ces caracteres feront veritablement le texte de la Bible, à cent mille fautes près ; il y en a une, selon laquelle ils le feront, à quatre-vingt dix mille fautes près ; & ainsi en diminuant, on trouve enfin que parmi ce nombre étonnant de manieres de jetter ces caracteres, il y a une maniere de les jetter qui composera le texte de toute la Bible sans aucune faute ; je dis une maniere, cela suffit, car il y en a beaucoup plus d'une.

La difference donc de ces combinaisons de la matiere, qui sont en bien plus grand nombre que celle des caracteres de la Bible, puisqu'elles sont infinies, me persuade qu'il pourroit y en avoir non seulement une, mais même plusieurs qui n'auroient produit aucun monstre, quoique les deux loix du mouvement alleguées ci-dessus, eussent été observées.

III.

A l'égard de l'esprit, je ne doute point non plus que, quand même on supposeroit les mêmes voies qu'on a supposées dans ce systeme, c'est-à-dire, que ce seroit les desirs de l'ame de Jesus Christ qui déterminent Dieu dans la distribution de ses graces, il pourroit encore y avoir moins de pechez & plus de prédestinez qu'il n'y en a. CHAP. VIII.

La raison pour laquelle il y a si peu de graces données dans ce systeme, c'est que l'ame de Jesus-Christ ne pense pas à tous en même temps. Or je suis convaincu, & je croi l'avoir montré, que l'ame de Jesus-Christ pourroit penser à plus de choses qu'on ne l'a fait penser dans ce systeme. Je suis même convaincu, non seulement qu'elle le peut, mais qu'elle le fait ainsi.

Et en raisonnant même selon ce systeme, qui empêcheroit Dieu de donner à cette sainte ame une attention actuelle plus étenduë ? Ses voies seroient aussi simples ; il agiroit toujours par une cause occasionnelle : elles seroient plus fecondes : le temple éternel seroit plus vaste, plus magnifique, & l'enfer seroit moins rempli de réprouvez : par consequent en supposant même cette prétenduë simplicité des voies generales, je ne voi pas qu'on me rende une raison satisfaisante des défauts que l'on remarque dans le monde.

IV.

D'ailleurs, on n'admet ces voies generales que parce qu'on suppose qu'elles donnent à l'ouvrage de Dieu un plus haut degré de perfection. Mais si cela est ainsi, l'ouvrage de Dieu n'auroit pas été plus parfait, son saint temple plus vaste, plus riche, plus magnifique, si Dieu avoit sauvé tous les hommes par des moiens particuliers, & leur auroit donné plus de degrez de gloire, que de n'en sauver que très peu, que de leur donner moins de degrez de bonheur, & de laisser périr le plus grand nombre en emploiant les voies generales. Dans cette inégalité si étonnante du temple éternel, qui auroit été si

Digitized by Google

Sec. VI. Par. II.

noble & si éclatant d'une part, & qui de l'autre est si étroit & si petit, la simplicité des moiens ne devoit-elle pas ceder à la splendeur de l'édifice ? Et Dieu qui voioit que s'il emploioit des voies simples, il damnoit tant de monde, au lieu qu'il sauvoit tous les hommes & leur donnoit de si hauts degrez de gloire s'il en employoit de plus composées, ne voioit-il pas en même temps qu'il étoit plus digne de sa bonté paternelle, de sa misericorde, de sa sagesse même, de signaler sa magnificence & sa grandeur, en choisissant le parti qui combloit les hommes d'une affluence de biens, & qui faisoit porter à son ouvrage un si noble caractere des perfections divines ?

Les moiens étant pour l'ouvrage, & non pas l'ouvrage pour les moiens, dans une si grande inégalité, n'étoit-il pas plus sage de former un temple incomparablement plus grand & plus parfait par des voies moins simples, que d'en former un beaucoup plus petit & moins parfait par des voies plus simples ?

Comparez les biens avec les maux qui sont dans le monde, les actions saintes avec les pechez, & vous trouverez mille fois plus de pechez que d'actions saintes. Or tandis qu'on a des voies qui ne laisseront entrer aucun défaut dans son ouvrage, est-il sage d'en prendre qui en laisseront entrer mille fois plus qu'elles n'y feront entrer de beautez ? Je veux que l'on compte pour quelque chose la perfection des voies ; mais il faut compter encore plus la perfection de l'ouvrage. Encore une fois les voies sont pour l'ouvrage.

Je parle ici selon les principes du systeme que je refute.

Qu'on prétende donc qu'à cause de la perfection des voies on laisse entrer un quart de défauts dans l'ouvrage, je veux bien le passer, un tiers même, mais la moitié, c'est trop : car ce seroit vouloir que l'on considerât tout autant les voies que l'ouvrage, tout autant la perfection des voies que celle de l'ouvrage : & cependant les voies étant pour l'ouvrage, on doit considerer l'ouvrage plus que les voies.

Mais comment soûtenir qu'on doive acheter si cher la perfection des voies aux dépens de celle de l'ouvrage, que pour choisir des voies simples, il faille qu'il y ait mille fois plus de défauts dans l'ouvrage, qu'il n'y a de bien ? Qui pourroit penser que ce fût là le merveilleux de la divine Sagesse ?

V.

En second lieu non seulement ce systeme est inutile pour la fin que l'on s'y propose, mais encore il est plein d'absurditez en lui même. Remarquez que, selon ce systeme, Dieu a dû necessairement, supposé qu'il ait voulu agir au dehors, créer le monde le plus parfait qu'il étoit possible, eu égard à la simplicité des voies. Dieu, dit-on, n'aime point les monstres ; mais sa sagesse, qui l'oblige à prendre les voies les plus simples, l'a forcé à en produire. Dieu voudroit qu'il n'y eût point de peché au monde ; mais s'il n'y avoit point eu de peché, l'ouvrage de Dieu n'auroit point été reparé par Jesus-Christ : il a donc fallu que Dieu permît le peché. Dieu souhaite sincerement édifier en son honneur le temple le plus vaste & le plus magnifique qui se puisse : s'il agissoit sans cause occasionnelle, c'est-à-dire, sans Jesus-Christ, il y placeroit, dit-on, tous les hommes : mais sa sagesse ne le lui permet pas. Il étoit donc autant impossible que Dieu, voulant agir au dehors, ne permît pas le peché, qu'il est impossible que Dieu ne soit point sage.

Ainsi quoi qu'on en dise, les impies étoient necessaires à Dieu, puisque sans eux le monde n'eût point été séparé, & que Dieu n'eût point été autant honoré par ce monde, s'il étoit demeuré dans l'in-

Digitized by Google

l'innocence, que par ce même monde corrompu, & ensuite reparé par Jesus-Christ.

Bien plus, autant qu'il est impossible que Dieu ne soit point sage, autant étoit-il impossible, selon ce systeme, qu'il permît moins de pechez, qu'il sauvât plus d'Anges & plus d'hommes. Dieu ne pouvoit sagement former un plus grand nombre de Prédestinez, sauver, outre les hommes qu'il sauve, tant d'Américains, d'Africains, de Tartares, tant de millions d'hommes avant le Déluge, tant de millions avant Jesus-Christ, tant de millions depuis Jesus-Christ même. Il n'a pû sagement sauver que le plus petit nombre d'hommes, un si petit nombre, qu'en comparaison de la multitude des réprouvez, les élus ne sont que comme ces épics de bled qui ont échapé aux moissonneurs, en comparaison d'une abondante & immense récolte.

Quoi que Dieu voulût construire le plus vaste & le plus magnifique édifice qui se puisse, il n'a pû y faire entrer que le plus petit nombre des pierres qu'il avoit préparées; & ce grand amas qu'il en avoit fait, a été inutile & mis au rebut, parce qu'il n'a pû prendre qu'un dessein borné, étroit, resserré par la simplicité de ses voies.

Quelle idée de Dieu! Il souhaite, & il n'accomplit pas: il n'aime point les monstres, & il en fait: il n'atteint pas dans ses ouvrages à la perfection qu'il desire: il ne peut faire un ouvrage sans défaut: il ne peut faire un ouvrage où les défauts n'abondent: sa sagesse borne sa puissance. Etrange idée de Dieu! Un être impuissant, un ouvrier peu habile, une sagesse de contrainte, un souverain qui ne fait pas ce qu'il veut, un Dieu malheureux.

CHAP. VIII.

VI.

3. Pour raisonner juste sur les défauts qui se rencontrent dans l'univers, il faut mettre une grande difference entre les corps & les esprits.

Les esprits sont des êtres qui sont susceptibles de plus ou de moins de degrez d'être, de connoissance, d'amour. Les nouvelles modifications de l'esprit sont de nouveaux degrez d'être, comme on l'a dit si souvent. Cela posé, il est évident que les esprits sont susceptibles de défauts, & de défauts réels & effectifs; défauts qui sont tels aux yeux de Dieu.

Tout défaut consiste formellement dans la privation. Or que cet esprit consente à être privé de l'amour de Dieu, & qu'en étant privé on lui laisse seulement les autres degrez d'être qu'il avoit auparavant; il est visible que cet esprit ne cesse pas d'être, mais que le reste d'être qu'il aura, sera réellement défectueux & manquera de certains êtres, c'est-à-dire, de l'amour de Dieu qu'il faudroit qu'il eût pour être tel qu'il doit être.

Il n'en est pas de même de la matiere; elle est divisible à l'infini, & ses modifications sont des arrangemens differens de ses differentes parties. S'il pouvoit s'introduire des défauts dans la matiere, ce seroit ou dans sa masse, ou dans ses modifications. Si l'on conçoit d'autres manieres dont il puisse naître des défauts dans la matiere, qu'on me le dise; j'avouë que je n'en ai point d'idée.

Oui. à l'égard de la masse, prenez un monceau de terre de six toises cubes; enlevez-en une toise cube: qu'est-ce que cela fait aux cinq autres toises? Il est vrai que ce n'est plus un corps de six toises cubes: mais qu'importe aux cinq autres toises cubes d'être jointes à une sixiéme, ou de n'y être pas jointes? La toise cube A n'est pas la toise cube B; c'est un être

tout

Sec. VI. Part. II

tout different. Ce n'eſt pas comme l'eſprit, dans lequel la connoiſſance & l'amour ne font qu'un même être. Ainſi ſeparez la toiſe cube A de la toiſe cube B, cela ne fait rien à la toiſe cube A ; la toiſe cube A n'en devient point défectueuſe. Tout ce qui lui arrive, c'eſt qu'elle ceſſe d'être dans le voiſinage & dans la proximité de la toiſe cube B. On ne comprend donc point comment il pourroit y avoir des défauts dans la matiere, par rapport à la quantité de ſon volume.

VII.

Par rapport à ſes modifications, elles conſiſtent dans l'arrangement des parties ; dans le mouvement, qui eſt la conſervation d'un corps dans de differens eſpaces ; dans le repos, qui eſt la conſervation du corps dans les mêmes eſpaces. Or comment conçoit-on qu'il ſoit poſſible qu'en tout cela il y ait des défauts ? Je parle de défauts réels & qui ſoient tels, non pas à nos yeux, comme je vais le dire, mais aux yeux de Dieu même.

Pour ſe donner une juſte idée de la matiere, il faut concevoir que c'eſt un amas de parties toutes ſemblables, & qui ſont les unes proche des autres.

Repreſentons-nous-là comme les differentes goutes d'eau qui compoſent l'Ocean, ou comme les petits grains de ſable qui forment une colline. Qu'importe que le grain de ſable A ſoit proche de le grain de ſable B, le B proche le Ç, ou le C proche l'A ; ainſi des autres : que le A ſoit produit pendant une heure dans le même voiſinage, ou qu'il ſoit produit en different voiſinage ? En tout cela peut-on concevoir qu'il puiſſe y avoir du défaut réel ?

Je conçois bien que par rapport à moi il peut y en avoir. Car mon ame étant unie à une portion de matiere, & aiant differentes impreſſions par rapport à ſes differentes ſituations, je ſens de la douleur, de l'horreur, du déplaiſir, je ſuis frappé déſagréablement à l'occaſion de certains arrangemens de matiere ; au contraire à l'occaſion d'autres arrangemens.

Dois-je penſer pour cela qu'un crapeau ou un crocodile ait un corps moins beau que le criſtal ou que le diamant ? L'imagination ne ceſſera-t-elle jamais de tranſporter aux corps des impreſſions qui ſont toutes dans nôtre ame ? Un monſtre me paroît difforme & hideux ; c'eſt une tête d'homme miſe ſur un cou de cheval, des aîles enſuite, & puis des écailles : mais au fond toute cette varieté ne conſiſte que dans la diverſité d'arrangement des parcies de la matiere qui ſont ſemblables. Ce ſont mille petites goutes d'eau : la goute d'eau A eſt proche B, & non proche C ; & Dieu à cette occaſion donne à mon ame ces impreſſions fâcheuſes.

Qu'on diſe, ſi l'on veut, que les impreſſions fâcheuſes reçûës dans mon ame à cette occaſion ſont des impreſſions défectueuſes. Ce n'eſt point la queſtion, & l'on n'eſt point étonné de voir que l'homme pecheur dans l'état de nature corrompuë où il eſt, ait des impreſſions de ce genre ; mais que parce que la goute d'eau A eſt à droite, & que la goute d'eau B eſt à gauche, & que C eſt au milieu, l'on diſe que Dieu n'aime point ce compoſé. Hé, de bonne foi où en eſt la raiſon ?

C'eſt par un autre endroit qu'on le prend, répondra-t-on : ce qui fait que cet animal eſt défectueux, c'eſt qu'étant fait pour vivre, aiant tous les autres organes, il manque par exemple d'un goſier pour avaler les nourritures, & qu'il ne peut vivre. Eſt-ce donc là tout le mal ? A ce compte tout homme, tout animal eſt un monſtre. Car tout animal mourra auſſi, tout animal a toujours dans ſon ſang & dans quelqu'un de ſes organes une certaine configuration, quelque choſe en un

mot,

Digitized by Google

mot, qui le fera mourir un jour. Il est vrai que ce monstre va mourir au bout d'une heure, mais cet animal mourra dans un jour. Quoi! parce que cet animal a vingt quatre heures à vivre plus que ce monstre, dira-t-on que Dieu aime cet animal, & qu'il n'aime point ce monstre?

Et encore que fera la mort par rapport au corps? Je sai bien que par rapport à l'ame il faut raisonner tout autrement; mais par rapport au corps, des petites parties de la matiere qui composent ce corps, & qui sont proche l'une de l'autre, l'une s'envolera en l'air, l'autre demeurera dans la terre: elles seront differemment arrangées; & voilà tout.

Qu'il se forme des monstres, qu'il pleuve sur la mer, je ne vois pas qu'il soit indigne de Dieu, & impossible à sa sagesse, de vouloir en particulier ces effets, qu'il pleuve sur la mer, c'est-à-dire, que certaines parties de l'eau qui étoient contigues aux autres goutes de la mer, sont enlevées à quatre lieuës ou environ au dessus, & puis qu'elles viennent ensuite s'y rejoindre. Je ne suis pas plus effraié de voir ce Phénomene, à le regarder par rapport à lui même, que de voir une allouette en été s'élever vers le ciel, & revenir se reposer sur la terre; ou que de voir la même goute d'eau qui étoit au fond de la mer, ramenée par le roulement des flots, à la surface exterieure.

Je conçois la matiere comme un grand amas de petite poussiere, & il me paroît fort indifferent en soi même & par rapport à Dieu, que telle petite poussiere soit à un coin, & l'autre à un autre coin. Il me paroît aussi également indifferent que la partie A soit pendant une minute proche la partie B, que la minute suivante, elle soit proche C, ensuite proche D, ou que pendant ces trois minutes elle reste proche E. Comme toutes ces parties sont égales, ces divers changemens sont aussi égaux, & par rapport à la matiere & par rapport à Dieu. CHAP. VIII.

Toute la difference est du côté de l'homme qui est differemment affecté, qui doit raisonner sur ces impressions, entrer dans les differentes vues de celuy qui les lui donne, selon leur diversité, & qui generalement doit conclure de cette vicissitude perpetuelle, non (ce qu'on ne peut penser sans horreur) que Dieu qui veut en particulier ces effets, est inconstant; mais que par cette mobilité perpetuelle des parties de la matiere, il a voulu nous apprendre à ne point mettre nôtre cœur dans des arrangemens de matiere, qui sont de peu de durée, ni dans de basses créatures, sujettes à l'instabilité, mais à le fixer dans l'immutabilité de son être supreme, qui seul mérite tout nôtre amour.

VIII.

Mais, dira-t-on, n'y a-t-il pas certains arrangemens de la matiere qui sont plus beaux les uns que les autres? 1. Qu'il y en ait de plus beaux & de moins beaux; ce qui me paroît certain, c'est qu'il n'y en a point qui soient défectueux en eux-mêmes, ni aux yeux de Dieu; & que s'il y en a qui nous le paroissent, c'est à cause des impressions que Dieu met dans nôtre ame à leur occasion.

2. Il faut raisonner differemment de la matiere à l'égard des intelligences, auxquelles elle n'est montrée que par parties, ou à l'égard de l'être qui la voit dans toute son étenduë. Dieu qui comprend parfaitement la matiere, voit en elle, & voit même dans chaque portion de matiere une infinité de rapports differens, des cercles, des quarrez, des triangles, des colomnes, des ordres d'architecture, des organes, des corps organisez. Il pourroit même nous faire voir ces figures qui sont cachées dans une masse informe de matiere,

tiere, en nous découvrant certaines parties & nous cachant les autres, en nous montrant toutes les parties qu'un habile Sculpteur auroit retranchées & laissées, pour faire de cette masse differentes statuës. On a déja expliqué ce point.

Or connoître tout l'être de la matiere avec tous ses rapports, c'est en voir toutes les beautez. Mais Dieu qui n'a voulu nous départir les connoissances qu'avec dispensation & mesure, ne nous a point donné cette connoissance intime & profonde de la matiere, & il ne nous en fait connoître que la surface & que les beautez qui s'y rencontrent selon les differentes configurations. Il y a de ces surfaces qui nous découvrent plus de differens rapports que d'autres surfaces. Si tous les corps étoient quarrez, nous ne verrions que ce rapport de la matiere, & par consequent la même beauté repetée plus d'une fois. Mais comme il y a des surfaces differentes, il y en a qui nous font connoître plus ou moins de ces rapports, & par consequent plus ou moins de beautez differentes de la matiere.

Cela posé, je remarque qu'il y a dans mon ame deux sortes d'impressions spirituelles à l'occasion de la matiere; les unes sont des sensations, par exemple, des couleurs, des odeurs, de saveurs; les autres sont des connoissances: or il y a de la difference entre les unes & les autres.

Les sensations, entant que sensations, ne me découvrent pas ce qui est dans la matiere même; les connoissances me le découvrent. La sensation d'une piquûre ne me découvre point que la douleur soit dans l'aiguille qui me pique; la douleur n'est point un attribut de l'aiguille; au lieu que la connoissance de la figure conique me découvre ce qui est dans l'aiguille; sa pointe a réellement cette figure. Les sensations que nous avons par rapport au corps, nous affligent; il s'excite dans nôtre ame des mouvemens défectueux à l'occasion des actions corporelles; mais il ne s'ensuit pas pour cela, qu'il y ait du défaut dans la matiere, puisqu'il n'est pas necessaire que ce qui est dans les sensations & dans les mouvemens qui les accompagnent, soit dans la matiere.

Au contraire nos connoissances nous découvrent ce qui est dans la matiere, & selon que nous connoissons plus ou moins de rapports de la matiere, nous appercevons plus ou moins les beautez qu'elle renferme. Mais aussi jamais nos connoissances separées de ce qu'on appelle sensation, jamais l'idée des arrangemens differens de ces parties de la matiere ne nous découvrira qu'il soit possible d'y trouver du défaut. Au contraire nous verrons toujours qu'il est indifferent à la matiere qu'une telle partie soit à droite, & l'autre à gauche. C'est que veritablement cela est ainsi: & l'on ne comprend pas que la matiere soit susceptible de défauts réels, & qui soient tels aux yeux de Dieu. En vain donc pour parer ces défauts, recourroit-on à des volontez generales.

IX.

Il n'en est pas de même de l'esprit: aussi la difference est-elle totale entre la matiere & l'esprit. Comme la matiere n'est point active, s'il y avoit des défauts réels dans ses arrangemens, le défaut retomberoit sur Dieu même qui en seroit l'auteur; au lieu que l'esprit est actif, il est libre. Si Dieu agit en nous dans nos actions, c'est qu'il nous fait agir; s'il nous détermine, c'est qu'il fait que nous nous déterminons. Nous ne sommes privez de la justice que nous avons reçuë, qu'en consentant au peché: nous ne donnons ce consentement défectueux que par une volonté libre: & ce défaut doit être rejetté, non sur Dieu, mais sur la volonté, comme on l'a montré ailleurs.

CHA-

Digitized by Google

CHAPITRE IX.

Où l'on montre les inconveniens des volontez générales.

I.

NOus avons vû dans le systeme que je refute, qu'on appelle volontez generales, celles dont l'efficace est déterminée par quelque créature ; & volontez particulieres, celles qui ne sont point ainsi déterminées.

Lorsque Dieu agit au fond du cœur de Pierre pour le convertir, & qu'il n'agit pas au fond du cœur de Judas, certainement Dieu veut agir dans l'un & non dans l'autre : mais qu'est-ce qui le détermine à vouloir l'un, & non pas l'autre ? S'y détermine-t-il tout seul & sans y être déterminé ? Pour lors ce sera une volonté particuliere. S'y détermine-t-il parce qu'il y est déterminé par quelque créature ? Ce sera une volonté generale.

Selon ce systeme, la créature qui détermine la volonté de Dieu, à donner sa grace à Pierre & non à Judas, c'est l'ame de Jesus-Christ ; & voici la maniere dont on raisonne.

Dieu devant agir par des volontez generales, il étoit absolument necessaire qu'il y eût quelque cause occasionnelle : les causes occasionnelles doivent necessairement avoir rapport au dessein, pour lequel Dieu les a établies : ainsi Dieu aiant dessein de former son Eglise par Jesus-Christ, n'a pû, selon ce dessein, chercher ailleurs que dans Jesus-Christ ou dans les créatures unies par la raison à Jesus-Christ, les causes occasionnelles de la grace. Or il est certain que nous ne sommes point les causes occasionnelles de la grace ; car elle nous est accordée lors même que nous ne la souhaitons pas, & elle n'est pas toujours accordée aussi-tôt que nous la souhaitons. On est donc reduit à dire, que c'est l'ame de Jesus-Christ qui est la cause occasionnelle de la grace, & que ce sont ses desirs qui déterminent Dieu à la donner. CHAP. IX.

Mais encore comment l'ame de Jesus-Christ forme-t-elle de tels desirs ? Est-ce que le Verbe agissant sur la volonté humaine par une action efficace, infaillible & déterminante, l'applique à vouloir former le desir de donner la grace à Pierre, & non à Judas ? Si c'étoit Dieu qui déterminât ainsi en particulier la volonté de Jesus-Christ, à vouloir donner la grace à Pierre, & non à Judas, on ne trouveroit aucun inconvénient dans cette maniere d'admettre une cause occasionnelle : mais il est évident que Dieu auroit des volontez particulieres de sauver Pierre & d'abandonner Judas. Or ce qu'on veut éviter en établissant l'ame de Jesus-Christ, cause occasionnelle de la grace, c'est d'attribuer à Dieu cette conduite particuliere dans la distribution ordinaire de ses graces.

Voilà ce qu'on appelle les volontez generales.

Ce dernier article est la clef de tout ; s'il est faux que l'ame de Jesus-Christ soit la cause occasionnelle qui détermine & qui distribuë la grace, au sens que nous venons de l'expliquer, tout ce systeme sur la Providence tombe en ruine. Or ce qu'on a recueilli dans la section précedente sur cet article, me paroît si décisif, que je ne croi devoir y ajoûter en cet endroit que deux ou trois reflexions.

II.

La premiere est que, comme nous avons dit ailleurs, il faut rendre raison dans ce systeme, pourquoi l'ame de Jesus-Christ entre deux hommes, deux enfans tous égaux, desire efficacement sauver l'un, & ne

Sec. VI. Par. II.

ne fait point la même chose pour l'autre. Cette difference ne peut venir ou que du côté de la volonté de l'ame de Jesus-Christ, ou du côté de son esprit.

Elle ne vient point du côté de sa volonté, car l'ame de Jesus-Christ veut les sauver tous les deux, & elle ne peut pas manquer d'avoir cette volonté, puisqu'elle doit être conforme à la volonté de Dieu, qui, selon ce systeme, veut tellement sauver tous les hommes, qu'il les sauveroit tous, s'il agissoit sans cause occasionnelle.

Cette difference, dans la distribution des graces, vient donc du côté de l'esprit de Jesus-Christ, qui connoissant habituellement toutes choses, ne pense pas actuellement à tout; qui par exemple, ne pense pas aux Américains, aux Indiens, aux Lapons &c. c'est déja un assez considerable inconvenient que cet oubli de Jesus-Christ: mais il y a plus.

Non seulement Jesus-Christ n'y pense pas, mais il est aussi impossible que Dieu fasse que Jesus-Christ pense à plus de choses qu'il ne pense; qu'il pense aussi bien aux Lapons, qu'aux Italiens, & aux Allemans; qu'il pense à un seul homme plus qu'il ne fait: cela est aussi impossible, à suivre les principes de ce systeme, qu'il est impossible que Dieu ne soit pas souverainement sage.

Je le prouve. Selon ce systeme, Dieu ne seroit pas sage, si voulant agir il n'avoit pas choisi le moien le plus parfait qui se puisse, & par consequent les voies les plus fecondes, en même temps qu'elles sont les plus simples. Si Dieu avoit pû faire que la voie qu'il a établie, c'est-à-dire, l'ame de Jesus-Christ qui est la cause occasionnelle de la grace, produisist tous les bons effets qu'elle produit, & outre cela qu'elle produisît un seul bon effet de plus, quelque petit qu'on le conçoive, Dieu n'auroit pas manqué de le faire. Si donc Dieu avoit pû faire que l'ame de Jesus-Christ eût sauvé un seul homme de plus, il n'auroit pas manqué de le faire.

Or la raison pour laquelle l'ame de Jesus-Christ ne donne pas la grace à tant d'infideles, c'est qu'elle n'y fait pas d'attention. Par consequent, si Dieu avoit pû faire que l'ame de Jesus-Christ eût pensé à un seul homme de plus qu'elle n'a pensé pour lui desirer la grace, Dieu n'auroit pas manqué de procurer cette pensée à Jesus-Christ; autrement Dieu ne seroit pas sage, parce qu'il n'auroit pas choisi les voies qui auroient été les plus fecondes, en même temps qu'elles sont les plus simples. Donc il est impossible que Dieu fasse que l'ame de Jesus-Christ pense à un seul homme de plus qu'elle ne fait, selon ce systeme, où l'on admet qu'elle ne pense pas à un nombre prodigieux d'infideles, puisqu'elle ne leur donne pas la grace. Il faut avouer que cette impossibilité est une chose étrange.

III.

Le principe de ce systeme, que je viens de rapporter, me donne lieu de faire une seconde reflexion encore beaucoup plus importante que la premiere. Mais pour la mettre dans un plus grand jour je répete ce principe.

Dieu veut tellement la perfection de son ouvrage, que si une autre loi generale aussi simple & aussi sage; en un mot une autre loi qui portât également le caractere des attributs divins, avoit pû produire tous ces bons effets, & outre cela un seul bon effet, quelque petit qu'on le conçoive, il paroît certain que Dieu l'auroit établie, parce que l'ouvrage en aiant été quelque peu plus excellent, il auroit exprimé davantage l'excellence de son auteur, ce que Dieu ne peut negliger sans quelque motif; & dans ce cas, selon la

sup-

Digitized by Google

supposition, l'ordre de ses attributs ne lui en fournit point.

De ce principe, voici la terrible consequence qui s'en tire. Dieu a vû à cause de la profondeur des tresors de sa sagesse & de sa science, toutes les Incarnations possibles de son Verbe avec la nature humaine, il a prevû tous les usages que tel ou tel homme Dieu, auroit fait de la sagesse & de la souveraine puissance qu'il auroit reçûë pour sanctifier les hommes, & tous les usages & les abus que des hommes auroient fait des graces de Dieu, en un mot Dieu a vû toutes les suites & toutes les Eglises possibles de toutes les Incarnations possibles. A laquelle s'est-il donc déterminé sans blesser sa sagesse & sa bonté ? Souvenons-nous des principes ci-dessus posez, & nous verrons certainement, que si le composé de chaque dessein & des voies porte inégalement le caractere des attributs, ou des perfections divines, ce que Dieu seul peut connoître, il a choisi le composé qui les exprime le plus; puisqu'il ne peut errer, ne pas agir conformément à sa loi inviolable, qui n'est que l'ordre immuable de ces mêmes attributs. Mais qui peut connoître ces composez infinis des Incarnations possibles, & de toutes leurs suites ? *O altitudo divitiarum sapientiæ & scientiæ Dei !* &c. Il est clair qu'un tel choix est infiniment sage, mais de plus il est aussi tout-à-fait conforme à la bonté divine. Car il est tel que Dieu a fait aux hommes tout le bien qu'il leur peut faire, non absolument, mais agissant en Dieu, en suivant sa regle inviolable, l'ordre immuable de ses attributs.

Développons cette consequence, car je ne croi pas qu'on en ait connu le danger.

IV.

D'un côté Dieu veut tellement la perfection de son ouvrage, que si une autre loi generale aussi simple, avoit pû produire un seul bon effet de plus, sauver un homme de plus qu'il n'y en a de sauvez, donner à un seul prédestiné un degré de grace & de gloire de plus; Dieu agissant selon l'ordre de ses attributs, l'auroit choisi necessairement, supposé qu'il eût voulu agir au dehors. CHAP. IX.

D'un autre côté, Dieu a prévû tous les usages que tel ou tel homme auroit fait de la puissance de sanctifier, si elle lui étoit donnée : il a vû que s'il prenoit la nature de Pierre pour s'incarner, & l'établir cause occasionnelle, elle sauveroit un tel nombre d'hommes, & leur donneroit tel degré de grace : il a vû aussi que s'il prenoit la nature de Paul, elle n'en sauveroit que tel nombre (je le suppose), & ne leur donneroit que tant de grace; par consequent, s'il a vû qu'en prenant la nature de Pierre pour s'incarner, & l'établir cause occasionnelle, cette nature sauveroit plus d'hommes, & leur donneroit quelque degré de grace plus que celle de Paul, il n'a pû se dispenser de prendre celle de Pierre préferablement à celle de Paul.

S'il a vû que moi chetive & miserable créature, si j'avois été uni au Verbe, j'aurois sanctifié plus de personnes, ou donné quelques degrez de sainteté de plus que n'a fait l'ame sainte qu'il s'est actuellement unie, il n'auroit pû se dispenser de prendre ma nature, supposé qu'il eût voulu faire un monde, autrement il auroit violé l'ordre de ses attributs.

Je fremis en pénétrant ces consequences, & j'ai peine à en soûtenir l'examen.

V.

Mais si Dieu considerant dans les tresors de sa science toutes les Incarnations possibles, en voioit qui fussent également sages, comme on avouë qu'il en a vû, il seroit libre de choisir celle qu'il voudroit

SECT. VI PART. II.

selon les principes de ce système ; & de là il s'ensuivroit toujours que si Dieu avoit vû qu'il y auroit de ces Humanitez qui sauveroient moins de personnes (& pourquoi n'y en auroit-il pas, puisque ce seroient-elles qui détermineroient les influences indéterminées du Verbe, comme nous allons le dire, pourquoi Dieu n'en verroit-il pas qui feroient un usage different de la puissance de sanctifier, en se déterminant diversement ?) Si donc Dieu avoit vû qu'il y auroit de ces Humanitez qui sauveroient moins de personnes, il seroit obligé, en agissant selon l'ordre, à ne point s'unir à ces Humanitez, & à choisir au contraire l'une de celles qui sauveroient le plus de personnes. Et il y seroit obligé à cause de cela précisément, c'est-à-dire, à cause de l'usage qu'elles feroient du pouvoir de sanctifier, usage qui viendroit de la détermination de leur libre arbitre, comme nous allons l'expliquer.

Voilà donc un nombre d'Incarnations possibles qui sont exclues, & un autre nombre parmi lequel il est necessaire que Dieu choisisse, & cela à cause de l'usage du libre arbitre de ces Humanitez.

Si quelqu'un même s'avisoit de prétendre, que l'on ne peut pas supposer qu'aucune de ces Humanitez fit un usage égal à l'autre de la puissance de sanctifier, & cela sur ce principe, qu'entre ces deux Incarnations égales, Dieu ne pourroit pas sagement choisir, parce que pour choisir sagement un parti plutôt que l'autre, il faut avoir une raison pour un parti plutôt que pour un autre : si quelqu'un, dis-je, fondé sur cette raison prétendoit que Dieu a toujours dû voir de la difference dans les divers usages que ces Humanitez feroient de la puissance de sanctifier, alors il faudroit convenir que la sagesse de Dieu l'a porté necessairement à ne choisir qu'une seule de ces Humanitez, & à la choisir, parce que ce seroit celle qui feroit le meilleur usage de la puissance de sanctifier, c'est-à dire, qui sauveroit plus de personnes, & qui donneroit plus de degrez de sainteté que toute autre.

V I.

Mais cet usage qu'un homme Dieu feroit de la puissance de sanctifier, à qui doit-il être rapporté comme à sa principale cause ? Est-ce au libre arbitre de la nature unie au Verbe ? Est-ce à la direction, & à l'influence du Verbe ?

Rappellons les principes de ce système. C'est la volonté humaine de Jesus-Christ, qui détermine la volonté de Dieu à sanctifier Pierre, & non pas Judas ; & ce n'est pas la volonté de Dieu qui par un ordre précis, & une inspiration particuliere fait déterminer la volonté humaine de Jesus-Christ à vouloir sanctifier Pierre, & non pas Judas. Si l'ame de Jesus-Christ ne faisoit usage de sa liberté pour vouloir sauver Pierre, & non pas Judas, que parce que Dieu le lui prescriroit, & le détermineroit par une operation efficace & prédeterminante à faire l'un & non pas l'autre, il faudroit que Dieu eût une volonté pratique & particuliere de sauver Pierre plutôt que Judas, quoiqu'ils soient tous deux égaux, & c'est ce qui est capitalement opposé au système des volontez generales.

Ainsi dans ce système, l'ame de Jesus-Christ n'est point comme un instrument qui n'agit qu'autant qu'il est mû. A la verité Dieu donne à cette ame sainte un secours pour faire usage du pouvoir qu'elle a de sanctifier, mais c'est un secours general, un secours indéterminé ; & c'est au libre arbitre de la nature humaine à déterminer, & à vouloir déterminément sauver tel, & non pas tel.

Le Verbe ne fait qu'éclairer l'ame de Jesus-Christ en general, sans lui montrer que Dieu veut qu'elle sanctifie tel homme, & non

Digitized by Google

non pas tel autre ; c'est à elle à choisir, c'est à elle à déterminer, sans quoi l'on prétendroit qu'un tel choix ne lui feroit pas grand honneur, puisque le plus stupide des hommes y réussiroit aussi bien qu'elle, s'il avoit comme elle un secours prédeterminant & une inspiration particuliere.

De là je conclus, que ce n'est pas ce qu'une nature unie au Verbe reçoit du Verbe en consequence de l'union hypostatique, qui fait que sa volonté fait tel usage plutôt que tel autre du pouvoir de sanctifier ; mais le libre arbitre de cette nature. Car encore une fois tout ce que cette nature reçoit du Verbe est general, indifferent, indéterminé. Donc la décision, la détermination, le choix a un autre principe que l'influence du Verbe. Donc il a pour principe le libre arbitre de la nature humaine, qui ajoûte une détermination à cette influence du Verbe indéterminée en general. Car tel ou tel usage de la puissance de sanctifier accordée à une nature unie au Verbe, n'est autre chose que sa détermination à vouloir sauver tel ou tel homme. Or cette détermination vient du libre arbitre de cette nature qui se détermine à vouloir, & qui, en se déterminant, ajoûte la détermination à l'influence indéterminée du Verbe. Donc tel ou tel usage du pouvoir de sanctifier, vient de ce que le libre arbitre de la nature humaine ajoûte la détermination à l'influence du Verbe.

VII.

Si Dieu considerant dans les tresors de sa sagesse tous les usages que tel ou tel Homme-Dieu feroit de la puissance de sanctifier, a prévû que dans ces Incarnations possibles le monde porteroit inégalement le caractere de ses attributs, & qu'il y auroit plusieurs de ces Humanitez qui étant unies au Verbe sauveroient moins de personnes, mais qu'il y auroit aussi d'autres Humanitez qui en sauveroient davantage, & qui en sauveroient autant l'une que l'autre ; il s'ensuit que Dieu n'a pû se dispenser, supposé qu'il ait voulu créer un monde, de vouloir préferer ces Humanitez qui sauveroient plus de personnes, à celles qui en sauveroient moins ; qu'il a été necessité à ne point choisir pour l'union hypostatique aucune de celles qui en sauveroient moins, mais qu'il a été necessité à choisir quelqu'une de celles qui en sauveroient plus ; & qu'il a été necessité par une raison tirée du libre arbitre de ces Humanitez, qui auroient fait un meilleur usage de la puissance de sanctifier. CHAP. IX.

Si même l'on alloit plus loin ; & que l'on supposât que Dieu auroit vû qu'une seule de ces Humanitez sauveroit plus de personnes que toutes les autres, il s'ensuivroit qu'il n'auroit pû se dispenser de la choisir préferablement à toute autre, & que la raison, qui l'auroit déterminé à choisir cette Humanité pour l'union hypostatique, seroit une raison tirée du libre arbitre même de cette Humanité.

En vain prétendroit-on que la raison qui auroit necessairement déterminé Dieu à s'unir à cette Humanité, seroit puisée dans la sagesse même de Dieu, & dans l'ordre de ses attributs, je le veux ; que la raison pour laquelle Dieu choisit cette Humanité préferablement à toute autre, soit que sa sagesse lui découvre qu'il doit la choisir. Mais pourquoi cette divine sagesse lui découvre-t-elle qu'il doit la choisir, si ce n'est parce que cette Humanité, faisant usage par son libre arbitre de la puissance de sanctifier, sauveroit plus de personnes que toute autre, & feroit porter au monde, plus que toute autre, le caractere des attributs de Dieu ? Ce seroit donc du libre arbitre de cette nature que se tireroit enfin la raison primitive du choix

Digitized by Google

Sec. VI. Part. II.

choix que Dieu feroit d'elle pour l'unir hypostatiquement au Verbe éternel.

Nestorius a été chargé d'anathême pour avoir osé soûtenir, que Dieu avoit prédestiné la nature humaine à être unie au Verbe, parce que cette nature l'avoit mérité auparavant par le bon usage de son libre arbitre.

Ici ce ne seroit pas précisément la même chose ; mais ne seroit-ce pas revenir au même fond d'erreur, que de puiser dans le libre arbitre de la nature humaine la raison du choix que Dieu auroit dû faire d'une telle Humanité préferablement à toute autre, supposé que Dieu ait vû que cette Humanité auroit sauvé plus de personnes que toute autre, en faisant usage de la puissance de sanctifier.

VIII.

Qu'on ne dise pas que la prédestination de cette Humanité, pour être unie au Verbe, seroit toujours parfaitement gratuite, parce qu'elle ne supposeroit aucun mérite, & que cette Humanité ne seroit point même, avant son union ; que cependant cette prédestination, quoiqu'elle soit gratuite, n'est point l'effet d'une volonté aveugle, & de pur empire, & que Dieu trouve, non en nous, mais en lui même & dans l'ordre immuable de ses attributs, la raison de son choix & de sa conduite.

Il est vrai que la raison de la prédestination de cette Humanité ne seroit point l'usage que cette Humanité auroit fait de son libre arbitre avant que d'être unie au Verbe, puisqu'elle n'existeroit pas avant cette union : mais ce seroit ce qu'elle auroit ajoûté par son libre arbitre depuis cette union aux influences indéterminées du Verbe ; en sorte que Dieu voiant deux Humanitez égales, sur lesquelles il répandroit des influences égales, si elles étoient unies au Verbe, verroit neanmoins que l'Humanité A, déterminant par son libre arbitre les influences indéterminées du Verbe, sauveroit plus de personnes que ne feroit l'Humanité B ; ce qui l'obligeroit à la choisir plutôt que l'autre. La raison de ce choix se tire donc toujours de la détermination prévuë du libre arbitre, elle se tire de ce que le libre arbitre ajoûte aux influences du Verbe : par conséquent ce choix n'est plus gratuit, puisqu'il tire du libre arbitre de l'homme sa cause & sa raison décisive.

Si l'on me dit que cette prédestination, quoiqu'elle soit gratuite, n'est point l'effet d'une volonté aveugle & de pur empire, & que Dieu trouve dans sa sagesse & dans l'ordre immuable de ses attributs la raison de cette prédestination, je demanderai si sa sagesse lui découvre qu'il convient de s'unir à telle Humanité plutôt qu'à telle autre. Car si la sagesse de Dieu lui découvre qu'il convient de s'unir à telle Humanité, n'est-ce pas à cause de l'usage que cette Humanité doit faire de la puissance de sanctifier les hommes. Or l'usage de cette puissance se tire décisivement du libre arbitre. C'est donc à cause de l'usage que telle Humanité fera de son libre arbitre, que Dieu l'a prédestinée pour être unie au Verbe.

Si Dieu l'a prédestinée à cause de l'usage de son libre arbitre, usage non formé par une inspiration particuliere du Verbe, un commandement précis, une operation prédeterminante ; mais usage d'un libre arbitre, qui a déterminé les influences generales & indéterminées reçûës du Verbe ; si, dis-je, Dieu a prédestiné cette Humanité à cause d'un tel usage de son libre arbitre, n'est-il pas visible que la prédestination de cette Humanité n'est plus gratuite ?

IX.

Non seulement dans cette supposition Dieu auroit choisi cette Humanité, pour être

être unie au Verbe, préferablement à toute autre, à cause de l'usage de son libre arbitre, mais encore il n'auroit pû créer le monde sans la choisir, puisqu'il ne pouvoit créer le monde, selon ce système, sans Incarnation, & qu'il ne pouvoit se dispenser de choisir parmi ces Incarnations possibles, l'Humanité qui auroit le plus fait porter au monde le caractere des attributs divins, en y formant plus de prédestinez.

Il n'auroit pû même agir au dehors sans choisir cette Humanité, puisque parmi tous les mondes possibles il auroit été obligé de choisir celui qui seroit le plus parfait, soit en lui même, soit dans ses voies, & que parmi toutes les voies, parmi toutes les Incarnations possibles, il n'auroit point trouvé d'Humanité qui par l'usage qu'elle auroit fait de son libre arbitre, auroit donné au monde plus de perfection.

Si donc quelqu'un s'imaginoit que Dieu, considerant dans les tresors de sa sagesse tous les usages que tel ou tel Homme-Dieu feroit de la puissance de sanctifier, a prévû que telle Humanité donneroit au monde quelques degrez de sainteté de plus que ne feroit aucune autre Humanité, non seulement il s'ensuivroit delà, que Dieu a dû la choisir, mais qu'il n'a pû même se dispenser de la choisir, supposé qu'il voulut créer un monde, & agir au dehors.

Comprenons bien la nature de ces erreurs. C'en seroit une considerable de prétendre, que Dieu auroit été obligé de choisir, parmi telles Humanitez plutôt que parmi telles autres, pour l'union hypostatique, à cause de l'usage qu'il verroit que ces Humanitez doivent faire de leur libre arbitre. Ce seroit une erreur encore bien plus énorme de prétendre que Dieu, supposé qu'il voulut agir au dehors, n'auroit été aucunement libre dans ce choix, qu'il auroit été necessité à choisir telle Humanité préferablement à toute autre, parce qu'il auroit prévû que cette Humanité, si elle étoit unie au Verbe, feroit par son libre arbitre un usage plus considerable que toute autre de la puissance de sanctifier, qu'elle procureroit au monde plus de perfection, & qu'ainsi en la choisissant, il se feroit plus d'honneur, qu'en choisissant les autres, d'autant que son ouvrage en seroit plus parfait. CHAP. IX.

Les saints Peres ont remarqué, que les sentimens faux sur la grace conduisoient à des erreurs sur l'Incarnation, tant il y a de correspondance & d'union entre le chef & les membres, entre celui qui est le principe & le commencement des voies du Seigneur, & ceux qui sont formez sur son modele : aussi dans la suite tirerons-nous une consequence de l'un à l'autre, pour montrer la prédestination gratuite de tous les Saints par celle de Jesus-Christ, qui est la source de toute sainteté. S. Prosper.

X.

Après ce que nous avons dit jusqu'à présent touchant ce qu'on appelle volontez generales, il n'est plus gueres necessaire de rien ajoûter sur cette matiere, finissons là donc par la reflexion suivante.

C'est que c'est volontez generales ne servent pas même à l'usage pour lequel on les a inventées. Car sur quel principe soûtient-on ces volontez, si ce n'est parce que, dit-on, ces volontez sont quelque chose de plus simple, & en même temps de plus fecond. Dieu a vû qu'avec moins, il feroit plus. Il a vû qu'il s'épargneroit quelque chose, & c'est ce qui l'a fait déterminer à ce parti.

Voions s'il est vrai que ces volontez épargnent quelque chose à Dieu. Soit qu'on admette des volontez generales, soit des volontez particulieres, il me semble qu'il faut tout autant d'action de sa

part, pour produire ce qu'il produit.

Dans le syſteme des volontez generales, c'eſt toujours Dieu qui agit immediatement, & qui n'agit que parce qu'il veut agir. L'ame de Jeſus-Chriſt deſire que la grace ſoit donnée à Pierre, à Jacques & à Jean. Il faut que Dieu veuille donner la grace à Pierre, qu'il veuille la donner à Jacques & à Jean. Voilà trois volontez (pour parler humainement) voilà trois actions.

Dans le ſyſteme ordinaire des volontez particulieres, il n'y a non plus que trois volontez.

Mais, dira-t-on, ſelon le ſyſteme des volontez generales, Dieu n'a formé ces volontez, que parce qu'en general il s'eſt engagé à donner la grace à quiconque l'ame de Jeſus-Chriſt voudroit la donner; au lieu que dans le ſyſteme des volontez particulieres, il veut la donner à Pierre, à Jacques, & à Jean de lui même, & ſans y être déterminé par les deſirs de l'ame de Jeſus-Chriſt; au contraire il faut que l'ame de Jeſus-Chriſt, qui ſe conforme toujours aux ordres de ſon Pere, veuille efficacement que cette grace ſoit donnée à Pierre, à Jacques & à Jean.

Tout cela eſt vrai: mais dans le ſyſteme des volontez generales je ne voi point d'épargne d'aucune volonté de Dieu. Il y a autant d'actions dans l'un que dans l'autre. Supputons.

Dans le ſyſteme des volontez generales, il y a une volonté generale de vouloir faire ce que voudra l'ame de Jeſus-Chriſt; voilà déja une action de la volonté divine. Lorſque cette ſainte ame veut donner la grace à Pierre, à Jacques, à Jean en conſequence du deſir de l'ame de Jeſus-Chriſt, Dieu a une volonté de donner la grace à Pierre, plus une volonté de donner la grace à Jacques, plus une volonté de la donner à Jean; voilà encore trois actions de la volonté divine, & trois actions differentes de cette premiere action generale: car vouloir faire en general tout ce que l'ame de Jeſus-Chriſt deſirera, n'eſt pas vouloir ſauver Pierre, puiſque cette ſainte ame pourroit fort bien deſirer de ſauver Judas au lieu de Pierre. Trois actions de la volonté divine, ajoûtées à une, font quatre. Je poſe donc quatre actions de la volonté de Dieu dans le ſyſteme des volontez generales.

Dans le ſentiment des volontez particulieres, il faut une volonté pour la grace donnée à Pierre, une pour Jacques, & une pour Jean; il faut de plus une volonté pour faire que l'ame de Jeſus-Chriſt ſe conforme, & ſuive ce que Dieu a voulu: ne voilà non plus que quatre actions de la volonté divine. De bonne foi puiſqu'il y en a autant d'un côté que de l'autre, qu'il faut faire autant de frais dans l'un que dans l'autre ſyſteme, qu'il n'y a rien d'épargné pour Dieu, pourquoi s'écarter de la doctrine ancienne & generale, & ſe jetter dans de ſi terribles inconveniens?

CHAPITRE X.

De la volonté de Dieu par rapport à la grace verſatile & au concours concomitant.

I.

SI les volontez de Dieu & ſes decrets qui diſtribuent la grace aux créatures, & qui ſont la cauſe primitive de leur ſanctification, ſi ces volontez, dis-je, n'attendent pas leur déciſion des volontez de l'ame de Jeſus-Chriſt; ſi ce ſont elles qui décident & qui commandent, à combien plus forte raiſon doit-on penſer la même choſe à l'égard des volontez des pures créatures. Ce droit de déterminer en premier, & de faire le

diſ-

Digitized by Google

discernement pour le salut, s'il pouvoit être accordé aux créatures, ce seroit sans doute à l'ame sainte de Jesus-Christ qu'il auroit été accordée, puisque Dieu l'a revêtuë d'une autorité si absoluë & d'une puissance si souveraine au ciel & en la terre.

Après donc avoir montré que l'ame de Jesus-Christ ne l'a point, qu'elle est soumise aux decrets de Dieu, & que sa volonté, qui est sous la direction du Verbe, ne fait que suivre son impression & son mouvement, est-il necessaire de disputer plus long temps, pour prouver que les pures créatures ne l'ont point non plus, mais que c'est un titre incommunicable, & le propre caractere de la Divinité.

A suivre les principes de la grace versatile & du concours concomitant, on voit neanmoins que ces systemes attribuent à la créature le droit de décider en premier.

Si Dieu ne donne aux hommes qu'une grace versalite avec laquelle ils agiront s'ils le veulent, & ils n'agiront pas s'ils ne le veulent pas, en sorte que cette grace ne fasse pas qu'ils veulent & qu'ils se déterminent, il est clair que Dieu leur laisse le droit de décider en premier, qu'il veut en general les sauver s'ils veulent être sauvez, & qu'il ne veut absolument & décisivement sauver un tel en particulier, qu'après avoir connu par sa science que cet homme voudra bien se déterminer à se convertir, si on lui donne telle grace; c'est donc la volonté humaine, & non pas celle de Dieu qui décide en premier.

A l'égard du concours concomitant, il en est de même; Dieu ne veut concourir à cette action, que parce que la créature veut faire telle action. C'est donc la créature qui décide en premier. Mais pour refuter ces opinions, il ne faut 1. que rappeller ce que nous venons de dire touchant les fonctions propres & particulieres à l'être qui gouverne, & à qui l'on doit attribuer la providence. Car la fonction de celui qui gouverne est de déterminer & d'ordonner en premier, au lieu que la fonction de ceux qui sont gouvernez est d'executer & de suivre. Il est donc visible que tout systeme qui ôte à Dieu le droit de décider en premier, & qui le fait dépendre d'une décision étrangere, dépouille la Divinité de la fonction qui lui convient, de gouverner tout l'univers par sa providence. CHAP. X.

II.

2. Il me paroît qu'on a raison de reprocher au systeme du concours concomitant, qu'il établit dans les decrets de Dieu non seulement une petitesse indigne de la Majesté souveraine, mais encore un cercle de contradictions & d'absurditez. Car voions l'ordre & le genre des operations de la volonté divine dans ce systeme.

Dieu veut concourir avec saint Pierre, afin que ce Saint veille aimer Jesus-Christ; mais ce concours est concomitant, ainsi il ne sera donné à saint Pierre que supposé que saint Pierre veuille: c'est la volonté de saint Pierre qui fait que Dieu se détermine à donner ce concours, & qui est cause que Dieu le donne.

Or comment cette volonté s'y prend-elle pour déterminer Dieu à donner un concours? Que fait-elle, qu'y a-t-il en elle qui l'invite & qui le fasse venir? Est-ce la volonté même sans action qui le fait venir, ou la volonté en action? Et, pour parler un autre langage, est-ce la faculté de la volonté qui appelle ce concours, ou l'action de la volonté?

Ce n'est point la faculté. La volonté, comme faculté, étant susceptible de toutes sortes d'actions, elle n'inviteroit pas

Digitized by Google

Sec. VI. PART. II.

plutôt le concours pour aimer Jesus-Christ, que pour faire une autre action. Il faut donc que ce soit l'action de la volonté qui détermine Dieu à donner ce concours.

L'action de la volonté de S. Pierre est un vouloir, une volition ; c'est un amour par conséquent : car vouloir & aimer se reduisent au fond à la même chose. Et cette action qui fait déterminer Dieu à donner le concours, doit être avant le concours. Car ce qui n'est pas, ne fait rien, & par conséquent ne fait point déterminer Dieu à donner ce concours. Or c'est une terrible absurdité de concevoir qu'il y ait dans la volonté créée une action, & un amour avant le concours de Dieu.

De plus supposons cette action de la volonté créée qui invite Dieu à concourir ; afin que Dieu concourt, il faut qu'il veuille concourir. Or qu'est-ce que de vouloir concourir, sinon vouloir produire l'action de la créature ? Ainsi Dieu voiant cette action de la créature déja toute formée, doit dire, selon ce systeme (j'ai honte d'exprimer un acte si bizarre & si ridicule, mais il le faut bien, pour comprendre cette matiere) Dieu donc, dans ce systeme, doit se dire à lui même : Parce que je voi l'amour de Jesus-Christ déja tout produit dans le cœur de Pierre, je m'en vais l'y produire. Si cet amour n'étoit point formé, je me donnerois bien de garde de prévenir Pierre pour l'aider à le former : un tel secours seroit prédeterminant, & je n'en donne pas de tels : mais voilà cet amour que Pierre vient de former ? puis donc qu'il est déja tout formé dans son cœur, je m'en vais l'y former.

Admettre une telle volonté en Dieu, n'est-ce pas une absurdité visible ? S'il y est, cet amour, pourquoi vouloir l'y faire naître ? Qu'est-il necessaire de produire ce qui est déja produit indépendamment de nôtre action ?

Si l'on disoit, cet amour n'y est qu'imparfait, & on veut l'y mettre parfait ; il n'y est qu'à demi, & on veut l'y mettre tout entier. Mais on ne dit pas cela : on ne peut pas même le dire ; en voici la raison, qui explique en même temps toute cette metiere.

L'acte de la volonté, l'amour de Dieu est un être simple ; ainsi on ne peut pas le former par parties, comme une statuë, par exemple, qui n'est qu'à moitié faite, & qui n'a point encore de bras & de tête. Le bras d'une statuë n'est point statuë : la moitié d'un cercle n'est point cercle. Cet acte de la volonté ne peut pas se faire à demi de cette maniere. Ou il est, ou il n'est pas. Ainsi ou l'on veut, ou l'on ne veut point : ou l'on aime Dieu, ou on ne l'aime point. Il est vrai qu'il y a des degrez dans cette volition & dans l'amour de Dieu. Il y a aussi des differences dans le pouvoir de déliberer sur nos mouvemens ; & en ce sens, on dit qu'il y a des volontez commencées : mais le plus petit degré de volition est une vraie volition, le plus petit degré d'amour de Dieu est un amour de Dieu.

Or si dans le systeme du concours, on disoit, que lorsque Dieu voit une petite volonté formée, lorsqu'il voit un petit degré d'amour de Dieu produit, il veut en produire davantage, je conviens qu'on éviteroit le cercle absurde que je trouve dans le concours ; mais on n'a garde de le dire : par là on conviendroit qu'il y a quelque petite volition, quelque degré d'amour de Dieu tout formé, & qui le seroit sans aucun concours. Or de le dire, ce seroit une proposition qui choqueroit tellement la foi & la raison, qu'on n'apprehende pas que les défenseurs de ce systeme en viennent à cette extrêmité.

Cependant quoique les défenseurs de ce systeme ne l'avouent pas, il faut y revenir en suivant ses consequences. Car

c'est

c'est la volonté qui détermine Dieu à donner le concours ; & ils ne peuvent concevoir que deux choses dans la volonté, la faculté & l'action. Ce n'est pas la faculté qui détermine Dieu à tel concours plutôt qu'à tel autre, dans tel moment plutôt que dans tel autre. Toute faculté est absolument égale & indéterminée pour ces differences. C'est donc l'action de la volonté. Il y a donc une action, c'est-à-dire, une volition & un amour tout formé avant le concours, & qui détermine Dieu à donner tel concours.

Ainsi ce systeme se dément lui même. Il conduit au fond, à ce qu'il prétend rejetter. On est réduit, par un cercle vitieux, à soûtenir, que Dieu veut donner le concours, parce qu'il voit que la volonté créée le veut ; & que la volonté cependant ne le veut, que parce que Dieu donne le concours ; c'est-à-dire, que Dieu ne concourt que parce que l'action existe, & que cependant l'action n'existe que parce que Dieu concourt ; c'est-à-dire, encore que l'action créée est la cause du concours divin, & que cependant le concours divin est la cause de l'action créée, & qu'ainsi l'action créée est la cause de ce qui est sa propre cause, & qu'elle est avant ce qui doit la produire ; c'est-à-dire enfin que Dieu qui donne le concours, doit tenir ce langage : Je m'en vais mettre une action dans le cœur de Pierre, parce qu'elle y est déja ; & cependant elle n'y sera que parce que je vais l'y mettre. En voilà assez sur ces absurditez, sur lesquelles il n'a pas encore été possible de trouver la moindre apparence de réponse.

III.

3. La volonté divine doit l'emporter au dessus de la volonté humaine : elle doit avoir le dessus : elle doit primer en tout. Ainsi lorsqu'il s'agit de savoir, si la créature veut faire une action, parce que Dieu le veut ; ou si Dieu le veut, parce que l'homme le veut ; lorsque la volonté humaine se trouve donc en concurrence avec la volonté divine, qui peut hesiter à donner le pas à la volonté de celui qui est l'arbitre souverain de toutes choses ? CHAP. X.

En effet c'est la volonté de Dieu qui est la cause de tout ce qui se fait au monde, & rien ne se fait que parce qu'il le veut. Je sai que les pechez des hommes doivent être exceptez. Le peché est un défaut, c'est une privation. Un néant n'a point d'autre cause que la cause déficiente qui est la volonté même ; par consequent il n'est point causé par la volonté divine.

Mais dans l'action même du peché, il faut y distinguer deux choses ; le matériel & le formel. Le formel du peché qui consiste dans le défaut, Dieu ne le veut point, il ne le fait point, il l'a en horreur. Le matériel du peché qui consiste dans quelque degré d'être, quelque reste de bien qui se rencontre dans toutes les actions du peché, Dieu donne son secours pour l'operer, ce matériel, il veut que ce reste de bien existe ; & nous allons expliquer en quel sens sa Providence permet les pechez : mais il n'est pas ici question des pechez.

Je dis donc que tout ce qu'il y a d'être au monde, tout ce qu'il y a de bon, de vrai, d'existant, tout prend sa cause dans la volonté de Dieu, n'existe que parce que Dieu le veut. Par consequent si l'on demande pourquoi il existe, il faut toujours remonter au decret & à la volonté de Dieu.

Quiconque voudroit douter de cette verité, n'auroit qu'à faire reflexion que l'être des êtres est la source de tous les êtres, & que par l'être des êtres étant libre & intelligent, n'a rien produit que parce qu'il a voulu le produire.

Séc. VI. Par. II.

I V.

Examinons si dans les systemes de la grace versatile & congruë l'on peut toujours remonter à la volonté de Dieu comme à la cause productrice, qui ne suppose point d'autre cause antérieure.

La grace versatile donne le pouvoir de faire l'action, si l'homme le veut, mais elle ne donne point l'action même & la volonté à l'homme. Si je demande dans ce systeme, pourquoi l'homme a le pouvoir de faire le bien; on me répondra fort judicieusement, en disant que c'est parce que Dieu le lui a donné, & que Dieu le lui a donné, parce qu'il l'a voulu. La volonté de Dieu est la cause primitive du pouvoir: mais l'est-elle aussi de l'action?

Si je demande pourquoi l'homme qui pouvoit aimer Dieu, ou ne le pas aimer, s'est déterminé avec la grace versatile à former un acte d'amour; si je demande donc pourquoi cet acte d'amour existe, on me répondra bien que c'est que l'homme l'a voulu; mais ne seroit-ce pas démentir le systeme, que de répondre que c'est parce que Dieu l'a voulu?

Que si par une petite chicane on dit aussi que c'est que Dieu l'a voulu, j'en appellerai à la conscience de celui qui me feroit cette réponse, & je le ferai convenir que Dieu n'a voulu tel acte d'amour que parce que l'homme l'a voulu. Car selon vous, lui dirai-je, Dieu ne donne pas une grace qui vous applique à telle ou telle action; ainsi il a une volonté conditionnelle, par laquelle il veut que l'homme fasse telle action, supposé qu'il le veuille. La volonté que Dieu a que telle action existe, suppose toujours la volonté de l'homme qui la forme, comme la cause premiere, déterminante & antérieure. Remontez donc de degrez en degrez, selon ce systeme, & vous trouverez enfin que la volonté de l'homme est la premiere cause de l'existence de telle action.

V.

Le concours concomitant donne l'action même, mais supposé que l'homme se détermine. Si donc je demande dans ce systeme, pourquoi telle action existe-elle, on me répondra bien que c'est que Dieu a bien voulu donner son concours: mais si je demande, pourquoi Dieu a voulu donner tel concours pour telle action; il faudra me répondre, que c'est que l'homme l'a voulu, & qu'il s'est déterminé. Ensuite remontant plus haut & poursuivant mes questions, si je demande pourquoi l'homme l'a voulu, peut-être m'alleguera-t-on que c'est qu'il a eu des attraits donnez dans des circonstances favorables, dans lesquelles Dieu a prévû qu'ils réussiroient à exciter la volonté humaine à vouloir. Mais touchant ces attraits, je demande encore deux choses.

1. Pourquoi Dieu a vû que ces attraits, dans telles circonstances, réussiroient à exciter la volonté? D'où vient le succès de ces attraits? Vient-il de la force victorieuse de ces attraits mêmes, qui par eux mêmes doivent avoir cet effet? Vient-il de la volonté? Ce succès ne vient point de la force même de l'attrait, ce seroit admettre des attraits efficaces par eux mêmes, des délectations victorieuses, ce qui est opposé au Congruisme. Ce succès vient donc de la volonté.

Si ce succès venoit de la force même de l'attrait, lorsque je demande pourquoi l'homme a-t-il voulu se déterminer, on pourroit avec raison me répondre, que c'est parce que Dieu a donné tel attrait, & que Dieu a donné tel attrait, parce qu'il l'a voulu donner. Mais comme ce succès vient de la volonté, il faut me répondre, lorsque je demanderai pourquoi l'hom-

Digitized by Google

l'homme qui avoit cet attrait, a-t-il été déterminé à vouloir, que cela vient en premier de sa volonté. Ainsi je trouve encore dans ce systeme, que la volonté humaine est la premiere cause réelle & physique de l'existence de telles ou telles actions.

2. Ces attraits, après tout, n'agissent que moralement, il faut outre cela, selon ce systeme, que la volonté qui sent ces attraits, opere physiquement son action. Quelle est donc la cause du concours, sinon l'action de la volonté? Et quelle est la cause de l'action de la volonté, la cause réelle, physique, productrice, sinon la volonté même de l'homme, & non point ces attraits qui n'operent point physiquement?

Or quand on dit que la volonté de Dieu est la cause de tous les êtres, & de tous les biens qui sont au monde, l'on doit entendre qu'elle en est la cause physique, par la raison que nous venons de toucher. C'est que Dieu, en qualité d'être des êtres & de bien souverain, est la cause physique de tous les êtres & de tous les biens; & comme il n'agit que parce qu'il veut agir, sa volonté est donc la cause premiere, physique, & productrice de toutes choses. Par conséquent le secours qu'il donne aux créatures, en execution de cette volonté, est un secours physique, un secours efficace, un secours qui est la cause primitive de la détermination des volontez créées.

V. I.

Posé le systeme des secours efficaces par eux mêmes & des decrets prédeterminans, il est aisé de répondre aux questions que l'on peut former touchant les actions des hommes.

D'abord, comme on l'a remarqué, il faut mettre une grande difference entre les actions saintes & les pechez. A l'égard des actions saintes, quand on demande pourquoi S. Pierre s'est il converti, on peut bien me répondre, que c'est qu'il l'a voulu, parce qu'en effet saint Pierre s'est converti, que parce qu'il l'a voulu; mais si l'on demande encore pourquoi S. Pierre a-t-il eu cette volonté? il faut remonter à sa cause premiere, qui est la grace de la conversion que Dieu lui a donnée. CHAP. X.

A l'égard des actions de péché, l'on ne peut pas dire la même chose. Comme ce n'est point la volonté de Dieu qui en est la cause, ni efficiente, ni déficiente, l'on ne peut point prétendre qu'un tel peché est arrivé, qu'un tel homme ne s'est point converti, qu'il n'a point perseveré, parce que Dieu l'a voulu ainsi. Car lorsqu'on demande, pourquoi une telle chose est arrivée, il faut, pour répondre juste à cette question, en apporter la veritable cause. Or ce n'est point la volonté de Dieu, mais seulement la volonté humaine, qui est la cause déficiente dans les actions de peché: au lieu que la volonté de Dieu est la cause premiere & efficiente de tout le bien qui se trouve dans les actions saintes.

Il faut neanmoins remarquer que, comme dans les pechez mêmes l'homme a besoin de l'operation de la cause premiere pour le materiel du peché, Dieu qui ne produit point la malice, mais qui sait tirer le bien du mal, ne laisse pas de gouverner encore ces volontez corrompuës, & les faire servir à ses desseins.

Mais pour revenir aux saintes actions, à la conversion, à la perseverance, comme c'est la volonté de Dieu qui est la source primitive de tous les biens, il est visible que remontant par degrez, on doit toujours en revenir à elle, comme à la cause primitive; que c'est la volonté de Dieu, par conséquent, qui décide en premier de nôtre sort; que si un homme a la grace de la conversion, tandis qu'un autre ne l'a pas; si l'un a la perseverance, tandis que l'autre ne l'a pas; si l'un a un degré superieur

Sec. VI. Part. II. rieur de charité, & l'autre un moindre; c'est que Dieu a voulu par un decret prédeterminant, & une volonté efficace & absoluë, donner cette grace à l'un & non à l'autre.

Je dis une volonté efficace & absoluë, parce que je ne nie pas qu'il y ait en Dieu une volonté, qu'on appelle antécedente, de sauver tous les hommes; nous pourrons parler de cette matiere dans son lieu: mais cette volonté generale & antécedente de sauver tous les hommes ne préjudicie point à cette volonté particuliere efficace & consequente d'en sauver quelques-uns, & d'abandonner les autres, comme les Thomistes ont coûtume de l'expliquer après S. Augustin & les autres Peres.

A quiconque veut rejetter cette volonté efficace, qui fait le discernement des élus d'avec les reprouvez, & qui répand sur les hommes ses secours efficaces; à quiconque, dis-je, rejette cette doctrine, on peut lui dire qu'il ne pense pas assez noblement de la puissance & de la grandeur de la volonté divine; que de mettre dans la volonté humaine le droit de se déterminer en premier, c'est reconnoître une cause antérieure à la volonté de Dieu par rapport à toutes les actions libres des créatures; puisqu'il faudra dire que Dieu n'aura voulu l'existence de telle action, que parce qu'il aura vû auparavant que la volonté voudroit s'y déterminer dans telle conjoncture, si elle avoit tel secours; au lieu que, comme dit S. Aug. liv. 1. *de Gen. com. Manich.* chap. 2. *C'est la volonté de Dieu qui est la cause de toutes choses*, & qu'en vain chercheroit-on une cause superieure, parce qu'il n'y a rien de plus grand que la volonté de Dieu.

VII.

Conclusion de cette partie.

Dans l'état d'obscuritez & de tenebres où nous vivons, parmi ses frequentes & épineuses difficultez dans lesquelles si souvent nos pensées s'embarrassent & se confondent, que nous avons besoin qu'on nous crie d'enhaut, qu'on éleve sa voix avec force, qu'on nous parle sans craindre nos préjugez & nos contradictions, pour nous apprendre quel est nôtre Dieu. Ce Dieu, si nous le contemplons avec un esprit docile & attentif, se presente à nous, non avec le caractere d'une basse politique, ou d'une humaine & gênante sagesse: mais il paroît dans sa force & dans sa puissance; & c'est son bras, & non un bras de chair, qui domine. Isaïe 40.

Sa récompense marche avec lui, & son œuvre est devant lui: son œuvre est d'éclairer les esprits par la splendeur de sa verité & de sa lumiere; & d'enflammer les cœurs par l'ardeur de la charité. Semblable à un pasteur, il conduit son troupeau: il ne se contente pas d'adresses & de ménagemens, pour le conduire dans les pâturages qu'il lui a destinez; il déploie son bras pour rassembler ses agneaux, il les prend dans son sein, il porte lui même les brebis qui sont pleines.

Qui est celui qui a mesuré les eaux dans le creux de sa main, & qui la tenant étenduë a pesé les cieux; qui soûtient de trois doigts toute la masse de la terre; qui pese les montagnes, & met les collines dans la balance?

Qui a aidé l'esprit du Seigneur? Qui lui a donné conseil? Qui lui a appris ce qu'il devoit faire? Qui a-t-il consulté? Qui l'a instruit, qui lui a montré le sentier de la justice? Qui lui a donné la science, qui lui a ouvert le chemin de la sagesse? Qui osera décider sur la profondeur de ses conseils? Qui pourra dire quelles sont les créatures qu'il a dû tirer des tresors inépuisables de sa toute-puissance? Qui entreprendra de marquer des loix aux divines operations, commettre ensem-

Digitized by Google

enſemble ſes attributs, & borner la puiſſance par ſa ſageſſe ? Qui aſſurera que Dieu n'a pû ſagement faire un monde ou plus parfait ou moins parfait que celui-ci ? Qui prononcera qu'entre cette multitude infinie de monde, poſſibles, il n'a pû ſe diſpenſer, ſuppoſé qu'il voulût agir au dehors, de créer celui en qui il a vû plus de perfection, de nobleſſe, de grandeur ?

Toute cette grandeur créée, qu'eſt-elle donc aux yeux de Dieu, pour l'obliger, ſuppoſé qu'il veuille agir au dehors, de tourner ſes regards ſur elle, & de lui donner la préference ? Hé voilà que toutes les nations ne ſont devant lui que comme une goute d'eau, & comme ce grain qui donne à peine la moindre inclination à la balance. Les iſles entieres ſont devant ſes yeux comme un petit grain de pouſſiere. Tous les peuples du monde ſont devant lui comme s'ils n'étoient pas, il les regarde comme un vuide & un néant. Le néant & l'être, le plus ou le moins, tout lui eſt indifferent & égal : ou plutôt tout s'évanouit & diſparoît devant la ſouveraine & infinie majeſté de cet être, qui ſeul eſt l'être par excellence.

A qui donc faites-vous reſſembler Dieu ? A qui le comparez-vous ? L'ouvrier qui entreprend un travail emploie la matiere la plus prétieuſe, il l'éxecute par les voies les plus ſimples, il s'épuiſe pour former le plus bel ouvrage & le plus parfait qu'il lui eſt poſſible. Mais en eſt-il ainſi de Dieu ? N'avez-vous point ſû ; ne l'avez-vous point appris ; ne vous a-t-il point été annoncé dès le commencement ; n'avez-vous point vû dans tout le genre humain une toute autre idée de la Divinité & de la Providence ? N'avez-vous point compris la maniere dont la terre a été fondée ? La création n'a-elle pas dû vous inſtruire des volontez particulieres ; vous apprendre combien il a été indifferent à Dieu de former telles ou telles créatures, lui qui s'aſſied ſur le globe de la terre, & qui voit tous les hommes de la terre comme n'étant que des ſauterelles, qui a ſuſpendu les cieux comme une toile ; & qui les étend comme un pavillon qu'on dreſſe pour s'y retirer ; qui anéantit ceux qui recherchent avec tant de ſoin les ſecrets de la nature, & réduit à rien les juges du monde ? CHAP. X.

Sachez que Dieu eſt le Seigneur éternel, qui excelle en grandeur, en vertu, en puiſſance. C'eſt lui qui ſoûtient ceux qui ſont las ; qui remplit de force & de vigueur ceux qui n'en ont point, & qui étoient tombez en défaillance ; qui donne des forces toujours nouvelles à ceux qui eſperent en lui. Ils voleront comme l'aigle, ils courront ſans ſe fatiguer, & ils marcheront ſans qu'ils ſe laſſent, parce qu'ils ſeront portez par une main inviſible & toute puiſſante. Que nos penſées ſont differentes de celles de Dieu, que nos voies ſont éloignées de ſes voies ! Il fait miſericorde à qui il veut, & il endurcit ceux qu'il veut ; il fait tout ce qu'il veut au ciel & en la terre ; & dans tous ſes decrets, dans la diſtribution de ſes graces, dans le gouvernement de l'univers ſa ſageſſe eſt impénetrable.

Digitized by Google

Sec. VI. Part. III.

TROISIEME PARTIE.

DE LA SIXIEME SECTION.

De la providence en particulier, où l'on traite aussi de quelques autres attributs de Dieu qui ont rapport aux actions humaines.

CHAPITRE I.

De la Providence à l'égard des actions mauvaises.

I.

C'Est une verité hors de toute contestation, qu'il y a cette difference entre les actions saintes & les pechez, que l'on peut dire des unes, que Dieu les veut positivement, au lieu que les autres, il ne fait que les permettre.

Mais on peut concevoir en deux manieres ce que c'est que permettre le peché.

Premierement, on peut croire que Dieu dans les pechez n'est que le spectateur de ce que fait la créature; qu'il se tient en repos; que pouvant empêcher la créature de tomber, en lui donnant la grace qui la preserveroit, il ne lui donne pas cette grace; qu'il la laisse faire; que du reste il ne met rien du sien, ou tout au plus s'il donne à la volonté pechereſſe un concours pour agir, que c'est un concours qu'il appartient à la créature d'attirer en se déterminant.

Secondement, on peut concevoir que non seulement Dieu dans les pechez laisse la créature à elle même, en ne lui donnant point cette grace qui la préserveroit; mais de plus qu'il la conduit encore au milieu même de ses déreglemens; & que, quoiqu'il ne mette point dans son cœur la malice du peché, il sait neanmoins tourner cette malice de quelque côté qu'il lui plaît, par une opération physique & prédeterminante. Selon ce dernier sentiment, dans le decret par lequel Dieu permet le peché, l'on peut distinguer deux choses, le decret, par lequel il veut opérer tout ce qu'il y a de bon & de matériel dans cette action: & le decret de ne point donner la grace efficace, c'est-à-dire, ce qui empêcheroit cette action d'être défectueuse, & par lequel par consequent, il permet le formel même du peché.

II.

Ici, prenons-y garde, il est à craindre de blesser la sainteté de Dieu, & de donner au pecheur, déja trop ingénieux à s'excuser lui même, une occasion de faire retomber sur Dieu, ce qui seroit horrible, le tort & l'injustice de son peché. Mais d'un autre côté, il n'est pas moins à craindre de donner atteinte à la divine Providence, & de favoriser l'orgueilleuse prétention de l'homme corrompu, qui veut secouer le joug, devenir seul son Dieu, & son arbitre à la faveur de son iniquité.

Par tout ce que nous avons dit dans le chapitre IV. de la section précedente, il me semble qu'on a ôté à l'homme tout prétexte de rejetter son tort ailleurs que sur lui même, & qu'on a montré, que le systeme de la prémotion ne rendoit en nulle maniere, Dieu auteur de nos pechez.

La sainteté de Dieu étant donc à couvert dans le systeme de la prémotion, reste à voir maintenant si la Providence le seroit dans tout autre systeme. D'ailleurs, si l'on montre que la Providence de Dieu demande une prémotion physique pour les actions de peché, en vain prétendroit-on que la sainteté de Dieu ne permet pas de l'admettre. Car comme il n'y a point

Digitized by Google

a point de désacord & de mésintelligence entre les perfections de Dieu, ce qui convient à l'une, ne peut pas être opposé & incompatible avec l'autre.

Or consultant la vraie idée de la Providence, c'est-à-dire, l'idée d'un être qui gouverne, qui dirige, qui dispose; cette idée me répond que Dieu conduit les volontez pécheresses, aussi bien que toutes les autres créatures; que quelques efforts qu'elles fassent pour se soustraire à l'ordre de Dieu, & pour rompre les liens de leur dépendance, elles demeurent toujours sous sa main; qu'elles sont assujetties à son empire; & que, comme dit S. Augustin l. *De gratia & lib. arb.* c. 20. *Elles sont tellement en la puissance de Dieu, qu'il les fait incliner où il veut, & quand il veut, soit pour récompenser certaines personnes, en leur faisant du bien; soit pour en punir d'autres, en leur faisant certaines peines, selon qu'il le juge à propos par un jugement très caché, mais sans difficulté très équitable.*

III.

Par cet usage que Dieu fait faire des iniquitez des hommes, il fait regner dans les déreglemens mêmes un certain ordre, un enchaînement, une proportion. Souvent d'une longue suite de pechez, on voit éclorre enfin un admirable effet; & dans toute cette conduite il paroît une sagesse si évidente, des desseins si marquez qu'on ne peut pas douter que ce ne soit Dieu, qui fait tirer le bien du mal, qui ait fait servir la malice des hommes à ses desseins, & qui gouverne les volontez criminelles par une Providence aussi réguliere, que celle avec laquelle il gouverne le reste de l'univers.

Pour punir un peuple ingrat & rebelle, Dieu ne se contente pas *de cacher son visage* & de le *considerer* dans ce délaissement; *sa fureur s'allume comme un feu*, elle penetrera jusqu'au fond des enfers. Lui même rassemblera *une foule de maux sur eux, & tirera contre eux toutes ses fleches*: l'épée *les désolera au dehors & au dedans la fraieur.* CHARD. Deut. c. 32.

Or comment Dieu fait-il pour susciter dans sa colere le glaive des peuples voisins; comment *envoiera-t-il un ennemi*, qui fera *porter* à son peuple *un joug de fer*, comment fera-t-il *venir d'un païs reculé & des extrémitez de la terre un peuple qui fondra comme un aigle sur sa proie*, si ce n'est en dirigeant les volontez de ces infideles, & en agissant dans leur cœur, pour qu'ils tournent leurs ambitieuses entreprises du côté de la Judée plutôt que d'un autre? Comment fait-il que dix mille Israëlites s'enfuiront en presence de deux de leurs ennemis, si ce n'est parce que le Dieu très fort des esprits de toute chair, qui sait inspirer & enlever le courage, *les livrera en proie* à leurs ennemis. Deut. 28.

Aussi que ces peuples insensez, après leurs victoires sur les Israëlites, ne disent pas que c'est leur *main très puissante*, & non le Seigneur qui a fait toutes ces choses. Pour montrer que c'est à lui qu'appartient la vengeance; que c'est lui *qui fait mourir & qui fait vivre; qui frape & qui guerit*; & que nul ne peut rien soustraire à son souverain pouvoir, il leve sa main jusqu'au ciel, & il jure par lui même qu'il les punira à leur tour. *Il rendra son glaive aussi perçant & aussi enflammé que les éclairs*; il exercera *son jugement* selon *sa puissance*; il se *vengera* de ses *ennemis*; il *enyvrera* ses *fleches de leur sang*; & son *épée dévorera leur chair.*

IV.

Ces grandes prédictions que Dieu avoit faites par la bouche de Moyse, se verifient dans toute la suite des siecles posterieurs: & parcourant l'histoire du peuple de Dieu,

SECT. VI PART. III.

l'on voit toujours que Dieu agit dans les cœurs, qu'il sait faire servir les passions & les déreglemens des hommes pour l'accomplissement de ses desseins. Car n'est-il pas visible que si les Israëlites sont mis en fuite par les habitans de la ville d'Haï, c'est que Dieu *les livre dans les mains des Amorréens*, en punition d'une prévarication commise. Si Josué renverse *les ennemis qui se soulevoient contre lui*, & s'il acquiert *à Israël la terre qui étoit son heritage*, c'est que *le Seigneur lui amene lui même ses ennemis, pour les vaincre.* (*a*) Si toutes les villes de la terre de Canaan, excepté celles de Gabaon, resistent & ne veulent point se rendre, ne voit-on pas que c'étoit *la volonté du Seigneur que leurs cœurs s'endurcissent, qu'ils combattissent contre Israël, qu'ils fussent défaits, & qu'ils ne méritassent aucun quartier, & qu'ils fussent exterminez, selon que le Seigneur l'avoit ordonné à Moyse?*

Josué c. 7. Ecclesiast. 46. Josué 11.

Si pendant le temps des Juges les Israëlites sont tant de fois subjuguez par les nations étrangeres, & tant de fois délivrez de leur joug, c'est que tantôt *la main du Seigneur étoit sur eux*, qu'irrité de leurs pechez il les livroit *entre les mains de leurs ennemis*, qu'ils ne pouvoient *pas leur resister*, & que tantôt fléchi *par sa misericorde*, il les délivroit *du carnage de ceux qui les ravageoient.*

Jud c. 2.

Est-ce par hazard qu'une telle multitude de volontez humaines, qui devoit concourir à ces évenemens, s'est rencontrée d'une maniere si juste & si convenable pour l'accomplissement des desseins de Dieu? *Pourquoi*, dit S. Augustin dans le passage déja cité, *les Israëlites prévaricateurs ne resistoient-ils pas à leurs ennemis par le courage & la resolution de leur libre arbitre? Pourquoi leur volonté étant tremblée par la crainte prenoient-ils la fuite, si ce n'est parce que Dieu domine sur les volontez mêmes des hommes, & qu'étant en colere il répand la terre dans l'esprit de qui il lui plaît.*

V.

Y eut-il un dessein plus libre que celui que prit Sisara d'amener son armée proche le torrent de Cison? Et cependant ce fut *le Seigneur* qui devoit *l'amener* en cet endroit, pour le livrer *entre les mains* de Barac. Y eut-il rien de plus libre que la dissention qui se mit entre Abimélech & les habitans de Sichem? Et cependant ce fut *le Seigneur* qui *envoia un esprit de haine & d'aversion*, pour faire retomber sur la tête de ce Prince criminel *le mal qu'il avoit commis contre son pere, en tuant ses soixante dix freres.* Y eut-il rien de plus libre que la désobéissance des enfans d'Heli? Et cependant *ils n'écouterent point la voix de leur pere, parce que le Seigneur les vouloit perdre.* Y eut-il rien de plus libre que le choix d'Absalon entre le conseil d'Achitophel & celui de Chusaï? Et cependant *ce fut par la volonté du Seigneur que le conseil d'Achitophel, qui étoit utile, fut ainsi détruit, afin que le Seigneur fist tomber Absalom dans le malheur* dont il étoit digne.

Jud. 4. Jud. 9. 2. Reg. 16. 2. Reg. 17.

Or comment ce conseil fut-il détruit, si ce n'est, dit saint Augustin, *parce que Dieu agit dans le cœur d'Absalom pour qu'il rejettât ce conseil, & qu'il choisist celui qui lui étoit pernicieux?*

(*a*) L'exactitude sembleroit demander, que dans un ouvrage de la nature de celui-ci, l'on ne rapportât pas un si grand nombre de passages: mais d'un autre côté, comme il s'agit de montrer une conduite de Dieu soûtenuë & perpetuelle, il est difficile de se dispenser de le faire. Au reste, il s'en faut beaucoup qu'on rapporte tous ceux qui pourroient être citez sur ce point particulier. Les livres saints offrent un tresor inépuisable, à quiconque veut y étudier la conduite de Dieu sur le genre humain, & les veritez de la grace: & on le découvre de plus en plus, à proportion de ce que Dieu nous ouvre l'esprit & nous donne l'intelligence des écritures.

Digitized by Google

1. Reg. c. ult. 1. Paral. 1p. c. 10. N'eſt-ce pas par ſa propre volonté que Saül pourſuivi par les Philiſtins, prit le deſſein de ſe jetter ſur ſon épée ? Et toutefois ce fut Dieu même qui le *fit mourir à cauſe* de ſes pechez. N'eſt-ce pas par leur propre volonté que les Juifs prirent le deſſein de crucifier Jeſus-Chriſt ? Et toutefois il eſt écrit que c'eſt Dieu même qui l'a *frappé*, à cauſe des pechez de ſon peuple.

Auſſi cette importante verité, que Dieu ſe ſert des volontez des hommes pour éxercer ces jugemens, ſoit de juſtice, ſoit de miſericorde, eſt ſi inconteſtable, qu'a-
1. Reg. 4. près une défaite des Iſraëlites, *les anciens*
4. Reg. 11 s'écrient, *pourquoi le Seigneur nous a-t-il frapez aujourd'hui de cette plaie devant les Philiſtins* ; & qu'après une victoire ſur ce même peuple, Saül reconnoît que c'eſt *le Seigneur qui a ſauvé Iſraël en ce jour*
3. Reg. 7. Dans le fameux ſiége de Samarie, l'on reconnoît que *c'eſt Dieu qui réduit à cet extrême*
Jer. 40. *malheur*. Le general d'armée de Babiloniens confeſſe à Jeremie, que c'eſt le Seigneur qui a *accompli* ſes paroles, & qui, à cauſe des pechez du peuple, *a fait* tous les maux qui ſont arrivez au Roiaume de Juda par l'armée de Nabucodonoſor.

David éclairé par une lumiere d'enhaut ne ſe contente pas de faire connoître en
3. Reg. 17 preſence de toute l'aſſemblée des Iſraëlites & des Philiſtins, que le Seigneur eſt *l'arbitre de la guerre*, mais il publie cette verité en mille manieres, il l'annonce à tous les peuples de la terre, & il chante le regne du Seigneur, ſoit que la terre en treſſaille de joie, ſoit que les peuples en ſoient émus de colere.

Un Prophete revient d'entre les morts pour annoncer à un Roi prévaricateur, que ſi les Philiſtins ont aſſemblé leur armée, & ont entrepris de le perdre, c'eſt à cauſe de ſa déſobéiſſance que *le Seigneur a fait en ce jour ce qu'il ſouffre.*

VI.

CHAP. II.

Dans la conduite de Dieu ſur les volontez criminelles, on voit par tout la même ſuite de deſſeins de juſtice & de miſericorde. Tantôt c'eſt Dieu qui fait trouver gra- Exod. 12.
ce aux Iſraëlites en preſence des Egyptiens, afin qu'ils prêtent leurs vaſes d'or & d'argent : tantôt c'eſt lui auſſi *qui tourne le cœur des Egiptiens, afin qu'ils haiſſent le peuple de Dieu, qui endurcit le cœur de Pharaon*, & qui l'établit *pour faire éclater en lui ſa toute-puiſſance, & pour rendre* Exod. 9. & Rom. 9.
ſon nom celebre par toute la terre. Ici c'eſt une protection de Dieu qui fait que des Gen. 35.
peuples infideles n'oſent pourſuivre le Patriarche Jacob. On voit auſſi que c'eſt Dieu *qui doit inſpirer de la tendreſſe* aux 3. Reg. ch. 8 & Baruch. c. 2.
barbares *qui auront emmené* les Iſraëlites *captifs, afin qu'ils aient de la compaſſion pour eux*. Là on voit que *la colere du Sei-* 2. Reg. 24.
gneur s'allume contre Iſraël, que le *Démon* 1. Par. 21.
s'éleve contre ce peuple, *& excite David à faire le dénombrement du peuple*, ce qui fut cauſe d'une ſi épouventable punition. On voit auſſi que c'eſt Dieu même en colere qui déchire & qui diviſe le roiaume de Salomon, qui ne veut pas le faire pendant la vie de ce Prince, mais qui attend pour cela le regne de ſon fils ; qui ne lui ôte pas 3. Reg. 11.
le roiaume tout entier, mais qui lui reſerve une tribu. C'eſt le Seigneur qui *ſuſcite pour ennemi à Salomon Adad Iduméen* : c'eſt lui qui *ſuſcite* auſſi Razon qui ſe declare l'ennemi d'Iſraël pendant tout le regne de ce Prince.

Qui eſt-ce qui ne ſera ſaiſi de fraieur, dit S. Auguſtin dans le paſſage déja cité, *de ces jugemens, par leſquels Dieu agit dans le cœur des pecheurs, & y fait tout ce qu'il veut, en leur rendant ce qu'ils meritent. Roboam fils de Salomon rejette un conſeil ſalutaire que les anciens de ſon roiaume lui avoient donné, de ne point traiter durement ſon peuple, il ſuit la penſée des jeunes gens*

Sec. VI. Par. III.

de son âge, & répond au peuple avec menaces, au lieu de le faire, comme il le devoit, avec douceur. D'où vient qu'il le fit ainsi sinon par sa propre volonté? Mais il arriva de là, que les dix tribus d'Israël se retirerent de son obéissance, & choisirent Jéroboam pour leur roi, afin que, comme il avoit été prédit, la volonté de Dieu irrité fût accomplie. Car que dit l'Ecriture: Et le roi n'écouta pas le peuple, Quoniam erat conversio à Domino, ut statueret verbum suum. (a) *Parce que ce fut le Seigneur qui donna le tour à cette affaire, pour vérifier la parole qu'il avoit dite par la bouche d'Ahya Silonite, touchant Jéroboam fils de Nabath, c'est-à-dire, que cela arriva tellement par la volonté de l'homme*, ut conversio esset à Domino, *que le tour que prit cette affaire, vint du Seigneur.*

Enfin après cette division des deux roiaumes, Dieu fit dire à Roboam & à tout le peuple par un homme de Dieu nommé Siméi, que c'étoit lui qui avoit fait ceci.

VIII.

2. Par. 16.

Dans tous les événemens remontons toujours aux conseils de la Providence: *Car les yeux du Seigneur sont ouverts sur toute la terre, & ils inspirent de la force à ceux qui se confient en lui d'un cœur parfait.* Il

2. Par. 12.

châtie les pecheurs, mais il ne les extermine pas, lorsqu'ils s'humilient.

Séſac eſt apparemment le fameux Seſoſtris.

Quelque puissant que soit Séſac roi d'Egipte, le premier de tous les conquerans du monde, qui a étendu si loin les limites de son empire, toutefois il n'extermine pas le roiaume de Juda. Dieu *donne* à ce peuple *un peu de secours*: il ne fait pas tomber sa fureur *sur Jérusalem par les armes* de ce Prince. Seulement il assujettit les Juifs à sa domination, *afin qu'ils apprennent par là quelle difference il y a entre être assujetti à Dieu & l'être aux rois de la terre.*

Dieu, dont les jugemens sont l'équité même, qui tient les cœurs des rois dans ses mains & leur donne le tour & l'inclination selon sa volonté, modere ou suspend même les entrepriſes de ces puissans de la terre, à proportion de ce qu'il veut punir son peuple à cause de ses pechez, ou l'épargner à cause des *bonnes œuvres.*

Dans une même bataille, malgré la plus grande chaleur, Dieu *écarte* les combatans de ceux qu'il veut secourir; & malgré la confusion & la mêlée, il conduit une fleche pour frapper celui sur lequel il veut exercer sa vengeance.

2. Par. 18. v. 31.

2. Par. 18.

Par une conduite si suivie, il soûtient avec magnificence le titre de Seigneur & de Dieu des armées, aussi bien que celui de Dieu de la paix. Il la *donne*, cette paix, aux rois qui sont justes & agréables à ses yeux; *il leur donne le repos* & la concorde *avec tous leurs voisins*, en inspirant des mœurs pacifiques à ces peuples barbares, ou tournant ailleurs leurs inclinations feroces & belliqueuſes.

2. Par. 15. 2. Par. 20.

2. Par. 21.

Liſez les livres des Paralipomenes, dit S. Auguſtin, *& dans le second vous trouverez qu'il est écrit ainsi: Et le Seigneur suscita contre Joram l'esprit des Philistins & des Arabes, & ils entrerent dans la terre de Juda, & la ravagerent, & emporterent tout ce qu'ils trouverent dans le palais du Roi. Par là il est évident que Dieu suscite des ennemis pour ravager ceux qui méritent cette*

(a) La version que suit ici saint Auguſtin, est un peu differente de la Vulgate, non pas tant dans le fond de la chose que dans la force de l'expreſſion: cette version, dis-je, est préciſément conforme à celle des Septante, qui se sert du mot de μεταστροφή.

Le texte hebreu est encore plus expreſſif, car voici ce qu'il dit en la traduiſant mot pour mot, *Nam fuit causa à cum Domino profirmare verbum suum* &c. Dieu n'est pas cause de la malice du peché, mais de ce qu'il y a de bien & d'être dans une action mauvaise: & par conſequent, il diſpoſe de la volonté pécheresse & la prédetermine à telle ou telle action.

Digitized by Google

cette punition. Est-ce donc que les Philistins & les Arabes vinrent ravager la Judée, sans le vouloir, ou bien est-ce qu'ils y vinrent tellement par leur volonté, que ce que dit l'Ecriture n'auroit pas été veritable, que le Seigneur suscita leur esprit pour entreprendre ce dessein? Non: l'un & l'autre est vrai. Il est vrai qu'il y vinrent par leur volonté; & il est vrai que Dieu excita leur esprit. Aussi peut-on dire & que Dieu suscita leur esprit, & qu'ils vinrent par leur propre volonté. Car LE TOUT-PUISSANT OPERE DANS LES COEURS DES HOMMES LE MOUVEMENT MEME DE LEUR VOLONTE', *pour operer par eux ce qu'il veut operer par cette voie: lui qui ne peut vouloir operer rien d'injuste.*

Si dans la suite on vit un roi d'Assirie appellé Phul, venir dans le roiaume d'Israël & le rendre tributaire, ne voit-on pas aussi que c'est *le Dieu d'Israël* qui *suscita l'esprit* de ce Prince, pour punir un peuple qui ne cessoit d'être infidele? Si Theglatphalasar vint ensuite s'emparer d'une partie de ce roiaume, & transporter les habitans de Samarie, n'est-ce pas aussi ce même Dieu qui le *suscita* contre Israël: comme il l'amena aussi contre Juda à cause des pechez d'Achaz pour affliger & ravager ce roiaume?

2. Reg. 15. 1. Par. 5.

4 Reg. 15. 1. Par. 5.

2. Par. 28.

VIII.

Que signifie, dit S. Augustin, *ce que l'homme de Dieu dit au roi Amasias: Que l'armée d'Israël ne marche point avec vous, car le Seigneur n'est point avec Israël ni avec les enfans d'Ephraïm, parce que si vous vous imaginez remporter la victoire par leur moien, le Seigneur vous fera prendre la fuite devant vos ennemis.* Quoniam virtus est Deo vel adjuvare, vel in fugam vertere. *(a) Car Dieu a la puissance ou de secourir, ou de mettre en fuite. Comment la puissance de Dieu secourt-elle les uns dans la guerre, en leur donnant de la générosité, & comment met-elle en fuite les autres, en leur inspirant de la crainte, si ce n'est parce que celui qui fait tout ce qu'il veut au ciel & en terre, opere aussi dans les cœurs des hommes?*

1. Par. 25.

(a) La Vulgate, *Quod si putas in robore exercitûs bella consistere, superari te faciet Deus ab hostibus: Dei quippe est adjuvare, & in fugam convertere.*

CHAP. I.

Nous lisons, dit ce même Pere, qu'Amasias voulant entreprendre la guerre contre Joas roi d'Israël, n'écouta point l'avertissement salutaire qu'il reçut de ce Prince. *L'Ecriture ajoûte: Et Amasias ne l'écouta point, parce que le Seigneur avoit resolu de le livrer entre ses mains, parce qu'il avoit honoré les Dieux d'Edom,* A DEO *erat ut traderetur*, dit S. Augustin, *idololatria peccatum volens vindicare hoc operatus est in ejus corde, cui utique juste irascebatur, ut admonitionem salutarem non audiret; sed, eâ contemptâ, iret in bellum, ubi cum suo exercitu caderet.*

2. Par. 25.

IX.

En combien d'endroits ne lit-on pas que c'est Dieu, qui tantôt livre les ennemis entre les mains des Israëlites, ou qui tantôt livre les Israëlites entre les mains des ennemis: & cela sans avoir égard au nombre ni à la force de l'armée, mais seulement aux jugemens qu'il avoit dessein d'exercer?

2. Par. c. 24.

Comme ce qui fait le gain ou la perte d'une bataille, c'est la sagesse dans les conseils, & la bravoure dans l'execution, il faut donc que ce soit Dieu, *dans la main* duquel *nous sommes & nous & nos discours & nôtre sagesse & la science & la regle de nos œuvres*, que ce soit Dieu, dis-je, qui préside à l'une & à l'autre, & qui d'une main invisible remuë cette multitude de volontez, & fasse jouer de si étonnans ressorts.

2 Par. c. 26. cap. 28. cap. 29. &c.

Sap. 7.

Malheur aux Princes qui s'atribuent à eux mêmes la gloire de leurs conquêtes, & qui ne reconnoissent point un arbitre superieur qui conduit les évenemens. *Malheur*

Isaie. 10.

Sec. VI. Part. III.

à Assur, il est la verge & le bâton de ma fureur, dit le Seigneur par son Prophete: *j'ai rendu sa main l'instrument de ma colere je l'envoierai à une nation perfide, & je lui commanderai d'aller contre un peuple que je regarde dans ma fureur, afin qu'il en remporte les dépouilles, qu'il le mette au pillage, & qu'il le foule aux pieds comme la boue qui est dans les places publiques.*

Comment Dieu a-t-il commandé à Sennachérib? Comment l'a-t-il envoié contre la Judée? N'est-ce point comme David dit dans un autre endroit, *Que le Seigneur a commandé* à Semeï de vomir des maledictions contre lui. Dans ces occasions, *On dit que Dieu a commandé*, comme l'explique S. Augustin dans le passage tant de fois cité, *non pas qu'il ait donné ses ordres, & que l'homme ait merité de la louange en y obéissant, mais c'est que la volonté humaine étant mauvaise & vitieuse par la propre faute de l'homme, Dieu par un jugement juste & caché*, in hoc peccatum judicio suo justo & occulto inclinavit.

2. Reg. 16.

Mais continuë le Prophete, *Assur n'aura pas ce sentiment, il ne sera pas dans cette pensée . . . Il dira . . . . Comme mon bras a détruit les roiaumes qui adorent les idoles, ainsi j'emporterai les statuës de Jérusalem & de Samarie. Qui m'empêchera de traiter Jérusalem avec les Dieux qu'elle révere, comme j'ai traité Samarie avec ses Idoles? Mais lorsque le Seigneur aura accompli toutes ses œuvres sur la montagne de Sion & dans Jérusalem*, il montrera bien que ce Roi superbe n'est que l'instrument de ses desseins, & qu'il n'ira pas au delà.

Je visiterai, dit-il, *cette fierté du cœur insolent du Roi d'Assur, & cette gloire de ses yeux altiers. Car il a dit en lui même: C'est par la force de mon bras que j'ai fait ces grandes choses, & c'est ma propre sagesse qui m'a éclairé* (flateuse pensée trop ordinaire à l'homme, de croire être le premier à donner le branle à ses desseins, & de se faire honneur de son choix? *J'ai enlevé les anciennes bornes des peuples; j'ai pillé les trésors des Princes, & comme un conquerant j'ai arraché les Rois de leurs Trônes. Les peuples les plus redoutables ont été pour moi comme un nid de petits oiseaux qui s'est trouvé sous ma main. J'ai réuni sous ma puissance tous les peuples de la terre, comme on ramasse quelques œufs que la mere a abandonnez, & il ne s'est trouvé personne qui osât seulement remuer l'œil ou ouvrir la bouche, ou faire le moindre son.*

Quoi, dit l'Ecriture, *est-ce que la cognée se glorifiera contre celui qui s'en sert? La scie se soulevera-t-elle contre la main qui l'emploie? C'est comme si la verge s'élevoit contre celui qui la leve, & si le bâton se glorifioit, quoique ce ne soit que du bois.*

Qu'on vienne nous dire après cela, que Dieu n'est que le spectateur de ce que sont les volontez pechereſſes, ou que ce sont elles qui déterminent & mettent en œuvre une operation de Dieu, qui n'a pas la force de nous faire déterminer. *Je vais envoier un certain esprit* à Sennachérib, dit le Seigneur par son Prophéte, *& il apprendra une nouvelle, après laquelle il retournera en son païs, & je l'y ferai perir par l'épée.* 4 Reg. 19.

Que Dieu se joue des desseins des hommes, & qu'il sait tourner, comme il lui plaît, leurs volontez & leurs entreprises. *Le Seigneur des armées a fait serment: Je jure que ce que j'ai pensé arrivera, & que ce que j'ai arrêté dans mon esprit s'executera; je perdrai les Assyriens dans ma terre... & Israël secouera le joug qu'ils lui avoient imposé . . . . C'est là le dessein que j'ai formé sur toute la terre, c'est pour cela que j'ai étendu mon bras sur toutes les nations. Car c'est le Seigneur des armées qui l'a ordonné, qui pourra s'y opposer? Il a étendu son bras, qui pourra le détourner?* Isaie. 14.

X.

Digitized by Google

X.

Les differentes révolutions arrivées jusqu'alors au roiaume de Juda sont peu de chose en comparaison de ces grands bouleversemens qui vinrent dans la suite. Dieu fléchi par les prieres & les bonnes œuvres qui s'y étoient rencontrées, en avoit pris la défense, & avoit *lui même combatu* pour son peuple. Mais enfin le temps arriva auquel ses iniquitez s'étant multipliées, le
4. Reg. 21. Seigneur étendit *sur Jérusalem le cordeau de Samarie* : & parce qu'elle avoit offensé le Seigneur comme elle, comme elle aussi, elle fut livrée *entre les mains de ses ennemis*, pour être pillée & ravagée.

Ce ne fut plus comme autrefois, lorsque *Dieu commença à envoier en Juda*
4. Reg. 15. Razin, roi de Syrie, & Phacée fils de Roménie. Il fit *fondre sur Jérusalem & sur*
4. Reg. 21. *Juda de tels maux, que les oreilles de quiconque les entend* en sont *étourdies*. D'abord *il envoia des troupes de voleurs de Chaldée, de Syrie, de Moab & des enfans d'Ammon*, pour *exterminer* Juda, selon sa parole.

Que de volontez sont en branle pour
Jerem. 52. accomplir les ordres de la Providence ! Sédécias, sous le regne duquel ces grands malheurs arriverent, *pecha devant le Seigneur, & commit tous les mêmes crimes que Joachim, parce que la fureur du Seigneur étoit sur Jérusalem & sur Juda, jusqu'à ce qu'il les eût rejettez loin de sa face, & Sédécias se revolta contre le Roi de Babilone*, Or ce fut cette revolte qui fut l'occasion de ce terrible châtiment.

Jerem. 5. A l'instant *voici* que Dieu *amene* sur Jérusalem *une nation d'un païs reculé . . . . une nation robuste, une nation ancienne, une nation qui parle une langue inconnuë. Son carquois est comme un sepulchre ouvert. . . . Que si le peuple de Juda dit : Pourquoi le Seigneur nôtre Dieu nous a-t-il fait tous ces maux* ? le Prophete lui répondra : *Comme vous avez abandonné* Dieu, *& que vous avez servi un Dieu étranger dans vôtre propre terre, aussi vous servirez à des étrangers dans une terre étrangere.* CHAP. I.

Qu'on annonce aux rois de la terre & qu'on leur fasse savoir par leurs Ambassadeurs, que *voici ce que dit le Seigneur des armées . . . . C'est moi qui ai créé la terre, les hommes & les bêtes qui sont sur la face de la terre par ma grande puissance & par mon bras fort ; & j'ai donné la terre à qui il m'a plû. J'ai donc livré maintenant toutes ces terres entre les mains de Nabuchodonosor Roi de Babilone mon serviteur . . . . & tous les peuples lui seront soumis, à lui, à son fils, & au fils de son fils, jusqu'à ce que son temps & le temps de son roiaume soit venu. Je prendrai tous les peuples de l'Aquilon*, dit le Seigneur, *je les envoierai avec Nabuchodonosor Roi de Babilone mon serviteur, & je les ferai venir contre cette terre, contre ses habitans, & contre toutes les nations qui l'environnent, je les ferai passer au fil de l'épée.* Jerem. 27. Jerem. 25.

X I.

Ce Roi d'Egipte si vain & si orgueilleux qui disoit : *C'est moi même qui me suis créé*, & qui au rapport des Historiens profanes étoit persuadé qu'aucun Dieu ne pouvoit le dépouiller de son roiaume, Dieu amene le glaive sur lui, il donne l'Egipte à Nabucodonosor son serviteur, pour récompense du grand service que ce Prince lui a rendu au siege de Tyr. Ezech. 29. Herodot. l. 2.

N'est-on pas surpris de voir que Nabuchodonosor, ce prince orgueilleux & idolâtre, Dieu l'appelle son serviteur, & ses ambitieuses entreprises, un service ? Que la Providence est admirable ! Elle se fait servir par ceux mêmes qui ne reconnoissent point de maître, & qui croient ne travailler que pour eux. Elle fait plus encore ; elle arrache enfin cet aveu de la bouche même de Nabuchodonosor, & elle

Digitized by Google

Sec. VI. PART. III.

le fera connoître quand elle le voudra, *moi même, dit le Seigneur Dieu, que je* à tous les hommes vivans, que *c'est le très* Dan. 4. *haut qui a la domination sur les roiaumes des hommes, qui les donne à qui il lui plaît, & qui établit Roi quand il veut, le dernier d'entre les hommes . . .* que *tous les habitans de la terre sont devant lui comme un néant*, qu'il *fait tout ce qu'il lui plaît, soit dans les vertus celestes, soit parmi les habitans de la terre, & que nul ne peut resister à sa main puissante, ni lui dire, Pourquoi avez vous fait ainsi ?*

Comme l'obéissance des sujets à leur roi est un effet de la volonté humaine, & que pour placer un homme sur le trône une multitude de volontez doivent con-
Baruch. 6. spirer, il faut ou que Dieu n'ait pas plus de pouvoir de susciter *un roi à une region* que n'en ont les idoles des nations ; ou qu'il ait celui de tourner les cœurs, comme il lui plaît, & que pour assujettir toute la terre à l'empire d'un seul monarque, il fasse déterminer une multitude innombrable de volontez.

XII.

Mais pour revenir à la nation Judaïque, *si ses ennemis se sont élevez au dessus*
Lament. 1. 1. *d'elle*, c'est *que le Seigneur a parlé contre elle à cause de la multitude de ses iniquitez. Iérusalem a commis un grand peché, c'est pourquoi elle est devenuë errante & vagabonde.* La maison d'Israël s'est souillée & s'est abandonnée à la fornication des idoles : mais dans les routes mêmes de l'iniquité & de l'idolatrie, l'insensée qu'elle est n'ira pas où elle croit aller. Tant il est vrai que dans les voies de la cupidité
Ezech. 20. Dieu tient toujours le pecheur comme par un frein. *Vous ne viendrez point à bout de ce que vous meditez dans vôtre esprit*, dit le Seigneur, *lorsque vous dites : Nous serons comme les nations & comme les autres peuples de la terre, & nous adorerons comme eux, le bois & la pierre. Ie jure par moi même, dit le Seigneur Dieu, que je regnerai sur vous avec une main forte & un bras étendu, & dans toute l'effusion de ma fureur. Ie vous retirerai du milieu des peuples. Ie vous rassemblerai des païs où vous êtes dispersez, & je regnerai sur vous avec une main forte, avec un bras étendu & dans toute l'effusion de ma fureur.*

Mais que dans le retour de la transmigration de Babilone la puissance de Dieu sur les cœurs des infideles paroît avec grandeur ; & que sa misericorde & sa justice se montrent avec évidence dans les divers jugemens qu'il exerce !

Plus de deux cens ans avant cet évene-
Isaïe. 45. ment fameux, *Voici ce que dit le Seigneur à Cyrus, qui est mon Christ*, c'est-à-dire, que j'ai destiné & consacré à ce dessein, *que j'ai pris par la main pour lui assujettir les nations, pour mettre les rois en fuite, pour ouvrir les portes, sans qu'aucune lui soit fermée. Ie marcherai devant vous j'humilierai les grands de la terre . . . je suis le Seigneur, & il n'y en a point d'autre, il n'y a point d'autre Dieu que moi. Ie vous ai mis les armes à la main, & vous ne m'avez point connu.*

Qui l'auroit dit lorsque ce conquerant rouloit dans son esprit ces ambitieuses pensées, lorsqu'il tenoit ses conseils, qu'il marchoit à la tête de ses troupes, n'auroit-on pas attribué le succès de ses armes à la ferocité des Médes, à la rigoureuse éducation de ces premiers Perses, au soin qu'on avoit pris de former ce grand Capitaine, à ses rares qualitez, à ses profonds desseins ? Helas ! il ne connoissoit pas lui même que c'étoit Dieu qui le tenoit par la main, pour délivrer Israël & accabler Babilone, & que Dieu vouloit que par ce grand évenement on connût *depuis le lever du soleil jusqu'au couchant*, qu'il *n'y a point d'autre Dieu* que lui, *qu'il est le maître & qu'il n'y en a point d'autre*, que c'est lui *qui forme la lumiere & qui forme*

forme les tenebres, qui fait la paix & qui crée les maux (*a*).

Prenons garde de trop borner la puissance du Seigneur dans la conduite des volontez pécheresses, & qu'une fausse crainte ne nous fasse point trop restraindre son gouvernement & ses operations.

Isaïe. 45. *Malheur à l'homme qui dispute contre celui qui l'a créé, lui qui n'est qu'un peu d'argille & qu'un vase de terre, l'argille dit-elle au potier, Qu'avez-vous fait? . . . . Voici ce que dit le Seigneur, le Saint d'Israël,* qui au milieu des souillures des hommes ne contracte pas la moindre tache, & qui fait diriger les volontez pécheresses, sans être la cause & le principe de leurs pechez: *Interrogez-moi sur les choses futures, donnez-moi des regles touchant mes enfans & les ouvrages de mes mains, c'est moi qui ai fait la terre, c'est moi qui ai donné tous les ordres à la milice des cieux; c'est moi qui le susciterai* (*Cyrus*) *pour faire justice, & qui dirigerai toutes ses voies. Il rebâtira la ville qui m'est consacrée, & il renvoiera libres mes captifs, sans recevoir pour lui ni rançon ni presens, dit le Seigneur le Dieu des armées.* Peut-on parler plus hautement le langage de la prémotion?

XIII.

Dans un même évenement Dieu accomplit plusieurs desseins. Dieu suscite Cyrus & dirige toutes ses voies, non seulement pour la délivrance des Israëlites, c'étoit là le dessein de misericorde; mais pour le renversement de l'empire des Assyriens, & c'étoit le dessein de justice.

Isaïe. 13. *Levez l'étendart sur la montagne couverte de nuages, haussez la voix, étendez la main, & que les Princes entrent dans ses portes* (de Babilone:) *j'ai donné mes ordres* à ceux que j'ai consacrez à cet ouvrage; j'ai fait *venir mes guerriers qui sont les ministres de ma fureur, & qui travaillent avec joie pour ma gloire.* CHAP. I.

Ils y travaillent sans le savoir, ils croient, ces peuples barbares, ne travailler que pour eux mêmes; mais l'ignorance & l'injustice de l'homme ne nuit en rien à l'accompliſſement des desseins de Dieu.

Déja les montagnes retentissent des cris differens, comme d'un grand nombre de personnes, & de voix confuses de plusieurs rois (de Darius Roi des Médes, c'est-à-dire, Ciaxare second, & de Cyrus) *& de plusieurs nations réunies ensemble, le Seigneur des armées a commandé toutes ses troupes.*

Comment les commande-t-il si ce n'est par l'organe de ces rois, & à ces rois? Comment leur commande-t-il, si ce n'est en remuant leurs volontez? Que devient le concours concomitant? Que devient le secours versatile? Dieu est au milieu de cette armée, il la remuë, il la dirige, il la détermine. *Il les a fait venir des terres les plus reculées, de l'extrémité du monde. Le Seigneur & les instrumens de sa fureur, pour exterminer tout le païs. Poussez des hurlemens, parce que le jour du Seigneur est proche, le tout-puissant viendra pour tout perdre. . . . Je vais susciter contre* Babilone *les Medes, qui ne chercheront point d'argent, & qui ne se mettront point en peine de l'or. . . . Cette grande Babilone, cette reine entre les roiaumes du monde qui avoit porté dans un si grand éclat l'orgueil des Chaldéens sera détruite, comme le Seigneur renversa Sodome & Gomorre.*

En tout ceci que la prémotion est peinte par de vives couleurs! Que de traits se réunissent pour empêcher de la méconnoître! Mais en revanche que les idées de la

(*a*) Il crée les maux, c'est-à-dire, les châtimens, *mala pœnæ*, & non pas *mala culpæ*. Car dans les actions criminelles, il ne produit que le materiel, qui est ce qu'il y a de bon & d'être, il dirige des volontez criminelles & se sert d'elles pour punir certaines nations & faire misericorde à d'autres.

Digitized by Google

Sec. VI. Part. III.

prémotion soutienne majestueusement le caractere de la Divinité ! Dans un autre système peut-on parler de ce ton ? Peut-on parler d'une maniere digne de la grandeur du Tout-puissant ? Les hommes qui sont les instrumens de ses desseins, il les manie, il les remuë comme il lui plaît. Comme l'argile est entre les mains *du potier*, ainsi tous les hommes, aussi bien que la maison d'Israël, sont *dans* la *main* du Seigneur ; & ne peut-il donc pas en *faire ce que le potier fait de son argile ?*

Jer. 18.

XIV.

Jer. 10. *Qui ne vous craindra, ô Roi des nations, parce que la gloire vous appartient. Le Seigneur est lui même le Dieu veritable, le Dieu vivant & le Roi éternel. Son indignation fait trembler la terre, & les nations ne peuvent soutenir ses menaces.*

(a) Jer. 4. (a) C'est lui qui fait *venir de l'Aquilon* un mal horrible & un *grand ravage :* (b) qui assemble les pecheurs *comme un troupeau qu'on mene à la boucherie*, & les separe *pour le jour auquel ils doivent être égorgez :* (c) qui les conduit *comme des agneaux pour servir de victime :* (d) qui répand *la fraieur :* qui fait *trembler Elam devant ses ennemis :* qui fait *tomber sur eux les maux & l'indignation* de sa *fureur :* qui envoie *après eux l'épée qui les poursuivra jusqu'à ce* qu'il les ait *consumez :* (e) qui suscite & fait venir *une multitude de peuples réunis :* qui ouvre *son trésor*, & en tire *les vases de sa colere :* (f) qui envoie *contre Babilone des gens, le van à la main, qui vanneront & qui ravageront tout son païs :* qui veut qu'on publie en Sion, que c'est son *ouvrage* d'avoir fait justice à son peuple, & d'avoir renversé Babilone, en suscitant contre elle *le courage du Roi des Medes :* qui fait *tourner de toutes parts* ces nations feroces de Gog & de Magog, & qui leur met *un frein dans les machoires :* qui les fait *sortir* avec toute *une armée :* qui les fera venir dans les derniers jours, afin de faire paroître en eux sa puissance & sa sainteté aux yeux de toutes ces nations (g) qui appelle *le glaive*, & l'envoie *contre tous les habitans de la terre :* (h) qui le fait tomber aussi bien que la famine & la peste sur une certaine terre, & qui lui dit *passe au travers de ce païs.* (i) *Epée, épée, sorts du fourreau pour verser le sang, aiguise toi pour tuer & pour éclater ;* mais, *ô épée du Seigneur, ne te reposera-tu jamais, rentre en ton fourreau, refroidi-toi, & ne frape plus. Comment se reposeroit-elle, puisque le Seigneur lui a commandé d'attaquer . . . . . & lui a donné ses ordres pour se trouver à l'endroit qu'il lui a indiqué.*

(b) Jer. 12. (c) Jer. 51. (d) Jer. 49. (e) Jer. 50. (f) Jer. 51. Ezech. 38.

(g) Jer. 25. (h) Ezech. 14. (i) Ezech. 21. Jer. 47.

Pour donner ainsi ses ordres aux instrumens de la guerre, qu'il faut être maître de la volonté de ceux qui les ont en main ! Oui, le Seigneur en est le souverain maître, & c'est à ce titre que le glaive même des infideles est appellé le glaive du Seigneur.

XV.

Il n'est point necessaire, pour montrer la même verité, d'alleguer encore que Dieu, qui montre par toute cette conduite qu'il n'abandonne point *ceux qui présument* de sa *bonté*, & qui au contraire humilie *ceux qui présument d'eux mêmes & se glorifient de leurs propres forces*, que Dieu dis-je, *changea le cœur d'Assuerus, & lui inspira la douceur*, pour ne point faire mourir Esther, & avec elle tous les Juifs de ses états : qu'il agit sur *le cœur du Roi d'Assyrie, afin qu'il favorisât* les Juifs pour le rétablissement de la maison du Seigneur : que ce fut lui qui mit *dans le cœur du Roi cette pensée :* qui *dissipa le dessein* de Sanaballet & des autres ennemis du peuple de Dieu : que les maux qui arriverent du temps d'Antiochus furent des

Judith. 6. Esther. 15. 1. Esdr. c. 6. 1. Esdr. c. 7. 2. Esdr. c. 4.

effets

effets de la colere de Dieu : que ce fut lui,
2. Mach. 7. qui est *le Roi des Rois*, qui *excita l'esprit*
2. Mach. 13. *d'Antiochus* Eupator contre Menelaüs, ce méchant homme qui étoit la cause de tous les maux, de maniere que ce Roi commanda qu'on le fist mourir : qu'enfin,
Apoc. 17 & c'est ce que l'un des sept Anges qui avoient les sept coupes pleines de la colere de Dieu vient apprendre à S. Jean, que les dix Rois *reduiront* la grande Babylone *dans la derniere desolation ; car Dieu leur a mis dans le cœur d'executer ce qu'il lui plaît, & de donner leur roiaume à la Bête, jusqu'à ce que les paroles de Dieu soient accomplies.*

On sait que *la force & la sagesse sont en*
Job. 12. Dieu, qu'il *fait tomber ceux qui donnent conseil aux autres en des pensées extravagantes, dont la fin est malheureuse, & il frape d'étourdissement les juges....Il change le cœur des princes qui sont établis sur les peuples de la terre, il les trompe & les fait marcher inutilement par des routes égarées. Ils iront à tâtons comme dans les tenebres, au lieu de marcher dans la lumiere du jour, & il les fera chanceler à chaque pas, comme s'ils étoient yvres.*

Ne croions pas, lorsqu'on entend dire à Job, que Dieu trompe les Princes ; ou à Ezéchiel, que Dieu trompe un faux Prophete, que Dieu est l'auteur ou l'instigateur de la fausseté ; mais ce que ces deux passages semblent nous marquer, c'est que ces Princes voulant former des desseins orgueilleux, ou ce Prophete voulant prophetizer au hazard & de son propre cœur, Dieu qui conduit les volontez des hommes au milieu même de leurs déreglemens, fait qu'entre deux desseins propres à favoriser l'orgueil, ce Prince choisit celui qui doit échouer ; & qu'entre deux évenemens dont l'un est futur & l'autre ne l'est pas, ce Prophete forme ses prédictions temeraires & insensées justement sur celui qui doit n'arriver jamais.

CHAP. I.

S. Augustin dans le même endroit nous apprend *qu'il y a certains pechez qui sont la peine d'autres pechez.* C'est ainsi que Dieu a *livré* les Philosophes paiens, *aux* Rom. 1. *desirs de leur cœur, aux vices de l'impureté*, parce qu'ils s'étoient élevez dans leurs propres pensées. On doit en dire autant Ecclesiast. 2. *de ce pecheur*, auquel Dieu a *donné l'affliction & les soins inutiles, afin qu'il amasse sans cesse, & qu'il ajoute bien sur bien, & le laisse à un homme qui sera agréable à Dieu.* Ceux qui n'avoient pas aimé la verité, Dieu *leur envoiera des illusions si ef-* 2. Thess. 2. *ficaces*, au temps de l'Antéchrist, qu'ils *croiront aux mensonges.*

Autrefois Dieu *répandit* sur l'Egipte un Isaie. 19. *esprit d'étourdissement.* Isaïe même voiant tant de déreglemens dans le peuple de Dieu, s'écrie en disant : *Seigneur, pourquoi nous avez-vous fait sortir de vos voies, pourquoi avez-vous endurci notre cœur jusqu'à perdre votre crainte ?* Maintenant Isaie 63. cet esprit d'endurcissement est encore par- Rom. 11. mi les Juifs, depuis qu'ils ont rejetté Jesus-Christ ; & saint Paul dans l'Epitre aux Romains nous découvre tout ce mystere.

XVI.

Qu'on n'objecte pas, que la plûpart des choses que nous avons alleguées, sont des operations de Dieu extraordinaires, & des miracles que Dieu a faits à l'égard du peuple d'Israël. Car les exemples alleguez ne se bornent pas au peuple d'Israël, mais s'étendent à tous les hommes & à toute la terre.

2. Il est vrai que ce seroit une impieté de ne point reconnoître de frequens miracles dans la conduite de ce peuple ; mais il me semble que ce seroit un autre excès, de prétendre que tout fust miraculeux, & que la prémotion ordinaire ne suffit pas pour plusieurs de ces évenemens, lorsqu'ils paroissent ne point sortir du cours de la Providence.

Digitized by Google

Sec. VI. PART. III. 4. Reg. 5.

3. Il ne me paroîtroit pas raisonnable de recourir au miracle, lorsqu'il s'agit des grands services que Nâaman rendit à la Syrie; & cependant il est écrit que c'étoit *le Seigneur* qui *avoit sauvé par lui la Syrie.*

4. Quand on admettoit des miracles pour toutes les victoires remportées par les Israëlites contre leurs ennemis, en devroit-on admettre pour susciter ces mêmes ennemis contre les Israëlites ? & c'est neanmoins un effet de la divine Providence.

Distinguons ces deux choses; tout se fait par la Providence, mais tout ne se fait point par miracle. Dieu entre dans tous les évenemens, il préside à tout ; mais il ne quitte pas pour cela le cours suivi de ses loix. Il l'a fait souvent : & pour discerner quand il le fait, nous pouvons consulter les regles que les saints Docteurs nous ont données. Dans tout le reste il ne laisse pas d'agir ; & quoique ses operations soient plus cachées, parce qu'elles se font sous le voile de la nature, elles ne paroissent pas moins réelles à qui sait ce que c'est que la Providence.

Si nous nous imaginions que Dieu ne dirige que les actions saintes, nous bornerions étrangement la conduite de Dieu sur le genre humain ; puisque le nombre des actions saintes qui se sont faites dans le monde, est incomparablement plus petit que celuy des actions mauvaises.

Portons nos vues plus loin, & perçons à travers de tant de crimes, d'abominations, de sacrileges, pour appercevoir la main de Dieu, qui sans operer le crime, fait tellement gouverner les volontez criminelles, qu'elle les réunit pour former un seul tout, & un dessein très suivi & très proportionné.

Ces vastes empires du monde, comme le dit un grand Prélat dans un excellent ouvrage, *Ont pour la plûpart une liaison necessaire avec l'histoire du peuple de Dieu.*

Discours sur l'Histoire universelle.

Dieu s'est servi des Assyriens & des Babiloniens pour châtier ce peuple; des Perses, pour le rétablir; d'Alexandre & de ses premiers successeurs, pour le proteger; d'Antiochus l'illustre & de ses successeurs, pour l'exercer; des Romains, pour soutenir sa liberté contre les Rois de Syrie, qui ne songeoient qu'à le détruire. Les Juifs ont duré jusqu'à Jesus Christ sous la puissance des mêmes Romains; quand ils l'ont méconnu & crucifié, ces mêmes Romains ont prêté leurs mains, sans y penser, à la vengeance divine, & ont exterminé ce peuple ingrat. Dieu qui avoit resolu de rassembler dans le même temps le peuple nouveau de toutes les nations, a premierement réuni les terres & les mers sous ce même empire. Ce commerce de tant de peuples divers, autrefois étrangers les uns aux autres, & depuis réunis sous la domination Romaine, a été un des plus puissans moiens dont la Providence se soit servie pour donner cours à l'Evangile. Si le même empire Romain a persecuté durant trois cens ans ce peuple nouveau, qui naissoit de tous côtez dans son enceinte, cette persecution a confirmé l'Eglise chrétienne, & a fait éclatter sa gloire avec sa foi & sa patience. Dieu ne declare pas tous les jours (ajoute ce Prélat) *ses volontez par ses Prophetes, touchant les Rois & les Monarchies qu'il éleve ou qu'il détruit, mais l'aiant fait tant de fois dans ces grands empires dont nous venons de parler, il nous montre par ces exemples fameux ce qu'il fait dans tous les autres.*

Entre tous les empires du monde nous devons principalement envisâger deux grandes monarchies ; celle de Babylone, & celle de Rome, qui est la Babylone mystericuse : *Regna cætera, cæteroſque reges velut appendices istorum dixerim*, dit saint Augustin liv. 18. *De civitate Dei.* c. 2. L'une se forme en orient, & l'autre en occident : l'une s'éleve lorsque l'autre tombe en décadence : l'une est le fleau du peuple

ple Juif, & l'autre est enyvrée du sang des martyrs de Jesus-Christ.

Pendant le cours de l'une s'écoulent les temps de la promesse du Messie faite à Abraham : pendant le cours de l'autre, arrivent les temps de l'accomplissement de la promesse, & de la formation de l'empire des Saints, par l'établissement de l'Eglise.

Or pour former, pour soutenir, pour détruire ces deux grandes monarchies, combien de volontez humaines ont dû y contribuer ; & toutefois nous ne pouvons douter que ce ne soit Dieu qui ait formé & déterminé toutes ces choses, en formant, par consequent, & en prédetermi nant ces volontez.

Peut-on douter qu'il n'y ait eu autrefois des monarques qui aient medité d'étendre ainsi leur empire jusqu'aux extrémitez de la terre ? Peut-on douter qu'il n'y ait eu des entrepriſes commencées dans la vue d'executer ces desseins ambitieux ? Mais pour réussir dans de semblables projets, il faut qu'une multitude innombrable de volontez y conspire ; & c'est à celui qui est le Dieu des cœurs à en disposer avec un pouvoir souverain.

Dès les premiers temps, un Prophete penetrant dans l'avenir le plus reculé, & voiant de loin cette *étoile de Iacob*, & ce *rejetton* d'Israël, nous annonce l'accroissement & la décadence de l'empire d'Assyrie, aussi bien que de l'autre empire formé au delà des mers, l'empire d'Italie, l'empire de la terre de Cetim ; & il nous montre en même temps la main de Dieu sur ces empires, en s'écriant : *Helas ! qui se trouvera en vie, lorsque Dieu fera toutes ces choses !*

XVII.

Un seul évenement, une guerre entreprise, une conquête, l'état de Rome sous Auguste, Jesus-Christ mis à mort, Jerusalem détruite ; un seul de ces évenemens, dis-je, à le considerer dans son tout, a un si grand nombre de rapports & des causes si éloignées, il dépend de tant de volontez qui ont contribué à le faire arriver, que remontant de degrez en degrez, il se forme une chaîne qui vient de si haut, & qui a tant de liaisons & de dépendances, qu'on ne peut pas douter que Dieu, qui a présidé à cet évenement particulier, ne l'ait fait aussi à tous les autres ; & que dans toute cette suite de volontez criminelles, il n'ait établi un ordre & un enchaînement semblable à celui que nous voions dans toutes les parties de l'univers. CHAP. I

Ainsi quoi qu'une action de peché soit hors d'œuvre, inutile, déplacée, à la regarder telle qu'elle est dans le cœur du pecheur, Dieu neanmoins par une Providence superieure, qui embrasse toutes choses, sait la faire servir à l'accomplissement de quelque dessein ; & par ce moien la fait concourir à ce grand tout, dont il sait réunir les parties les plus irrégulieres. Quiconque donc considere l'histoire des iniquitez des hommes, & dans la conduite generale du genre humain, & même dans ses occasions particulieres ; quiconque l'envisage & dans son enchaînement, & dans ses progrès, il y voit des desseins si concertez & des effets si suivis, qu'il est impossible de n'y pas reconnoître une Providence qui gouverne les volontez, malgré leur crime, comme elle gouverne tout le reste du monde.

XVIII.

Cette vue des desseins de la Providence fait conclure à S. Augustin, dans le livre de la grace & du libre arbitre : *Que Dieu opere dans les cœurs des hommes pour incliner leur volonté où il veut, soit vers les biens par sa misericorde, soit vers les maux selon le merite des hommes ; & que Dieu le fait*

Digitized by Google

Sec. VI. PART. III.

fait ainſi par un jugement quelquefois connu, & quelquefois caché ; mais toujours équitable. Car nous devons tenir ferme, & mettre bien avant dans notre eſprit, qu'il n'y a point d'iniquité en Dieu. Il eſt vrai, ajoute ce Pere dans le livre de la prédeſtination des Saints c. 16. *qu'il eſt au pouvoir des méchans de pecher. Mais pour qu'en pechant ils faſſent par leur malice telle choſe, ou telle autre, cela n'eſt pas dans leur pouvoir, mais en celui de Dieu qui partage les tenebres & qui les range, en ſorte que dans ce qu'ils font même contre la volonté de Dieu, rien ne s'accomplit que la volonté de Dieu, comme nous liſons dans les Actes des Apôtres:* CONVENERUNT *enim in veritate, in civitate iſtâ, adverſùs ſanctũ puerum tuum Ieſum, quem unxiſti, Herodes & Pilatus & populus Iſraël facere quanta manus tua & conſilium prædeſtinavit fieri.* Et dans le liv. 5. contre Julien chap. 3. ce même Pere prouvant au long qu'il y a certains pechez qui ſont la punition d'autres pechez, & aiant beaucoup inſiſté ſur la maniere dont Dieu livre au peché, Julien lui répond : Lorſqu'on dit que ces Philoſophes *ont été livrez à leurs deſirs, il faut entendre que Dieu par ſa patience les a laiſſé pecher.* CUM *deſideriis ſuis traditi dicuntur, relicti per divinam patientiam intelligendi ſunt, non per potentiam in peccata compulſi.* A quoi S. Auguſtin replique ſur le champ : *Quaſi non ſimul poſuit hac duo idem Apoſtolus, & patientiam & potentiam, ubi ait :* „ Si autem volens „ Deus oſtendere iram & demonſtrare „ POTENTIAM SUAM, adtulit in multa „ PATIENTIA vaſa iræ, quæ perfecta ſunt „ in perditionem.

Act. 4.

XIX.

Mais je m'apperçois qu'inſenſiblement je me jette dans une diſcuſſion éloignée de mon deſſein. Me bornant au raiſonnement, je ne dois apporter ces paſſages que pour montrer la ſuite de la Providence, même dans les pechez des hommes.

Si je voulois diſcuter le ſentiment de S. Auguſtin ſur ce point, je dirois que ce Pere a poſé tous les principes de la prémotion phyſique dans ces paſſages.

1. Parce que nous venons d'entendre qu'il dit que Dieu *tout-puiſſant opere le mouvement même de la volonté dans le cœur* des méchans, & qu'il l'incline du côté qu'il veut. S'il l'incline, il fait que la volonté ſe détermine ; & il le fait par une operation phyſique, puiſqu'il opere, ſelon ce Pere, le mouvement même de la volonté.

2. Saint Auguſtin prétend que Dieu ne le fait pas ſimplement par patience, mais encore par puiſſance ; ce qui eſt le principe de la prémotion.

3. De cette operation par laquelle S. Auguſtin croit que Dieu incline le cœur des méchans, ce S. Docteur prouve la grace efficace pour les bonnes œuvres : marque certaine qu'il a cru que cette operation elle même étoit efficace. *Si autem potens eſt*, dit ce Pere dans le c. 21. l. *de gr. & lib. arb. ſive per Angelos, vel bonos, vel malos, ſive quocumque alio modo operari etiam in cordibus malorum pro meritis eorum, quorum malitiam non ipſe fecit, ſed aut originaliter tracta eſt ab ipſo Adam, aut crevit per propriam voluntatem, quid mirum eſt ſi per Spiritum ſanctum operatur in cordibus electorum ſuorum bona, qui operatus eſt ut ipſa corda eſſent ex malis bona ?*

Mais, à dire vrai, ſaint Auguſtin parloit en cet endroit en controverſiſte ; il nous a dit la choſe, & n'a point expliqué la maniere ; il nous a dit tout ce qu'il falloit pour nous faire entrer dans le ſyſteme de la prémotion phyſique ; il en poſe tous les principes : mais comme rien ne l'obligeoit de ſe déclarer, il n'a pas avancé juſqu'à ce point.

XX. Re-

Digitized by Google

X X.

Revenons. Plus on pense à cette suite de desseins de la Providence, (& y a-t-il rien de plus digne d'un chretien qu'une telle pensée ?) moins on peut douter que Dieu n'incline les volontez criminelles où il veut, quand il veut, & comme il le veut

On peut envisager deux choses dans les actions d'une volonté pechereſſe, la fin & les moiens.

C'eſt la concupiſcence qui nous incline vers une mauvaiſe fin, & nous conſentons infailliblement à ſes mouvemens actuels, lorſqu'ils ſe trouvent actuellement les plus forts, & qu'ils ne ſont point ſurmontez par un amour contraire : ainſi nous pechons alors infailliblement.

Ce qui excite ces mouvemens de la concupiſcence, c'eſt ou le mouvement du corps, ou le Démon, ou nôtre volonté. Diſons un mot ſur ces trois choſes.

1. Si la concupiſcence eſt ſoulevée par quelque impreſſion corporelle, il faut que ce mouvement corporel vienne du choc de quelqu'autre corps, & celui-là d'un autre : ainſi en remontant, on trouvera toujours qu'aucun de ces mouvemens ne s'eſt fait ſans la Providence de Dieu, qui dès le commencement a donné au monde le degré & la détermination du mouvement. Dieu neanmoins ne doit point être cenſé la cauſe de ce mouvement, de maniere qu'il ſoit cenſé exciter au peché, pour avoir donné un mouvement au monde, qui un jour en ſeroit l'occaſion : parce que l'homme innocent étant exemt de concupiſcence, les mouvemens des corps n'auroient excité en lui aucun mouvement ſeducteur. Si donc ces mouvemens corporels en excitent maintenant, ce n'eſt pas la faute de ces mouvemens, mais celle de l'homme, qui par ſon peché a donné entrée à la concupiſcence.

On comprend bien d'ailleurs que Dieu n'a point été obligé de déranger tous les mouvemens de la machine du monde, parce que ces mouvemens devoient exciter cette concupiſcence à laquelle l'homme avoit donné entrée. Ce ſeroit une injuſtice de demander à Dieu qu'il ſuiviſt l'homme dans ſon inconſtance, & qu'il changeât ſes loix & ſon ouvrage toutes les fois que l'homme changeroit ſon état, d'autant plus que Dieu ſait tirer un bien des pechez mêmes de l'homme, & les faire ſervir à ſes deſſeins. CHAP. I.

2. Le Démon excite ces mouvemens déreglez ; mais le Démon lui même ne dépend-il pas, pour le faire, de la direction de la Providence ? Car, comme dit ſaint Auguſtin en pluſieurs endroits, les hommes ſont tellement ſous la puiſſance du Démon, que ni les hommes, ni le Démon ne ſont ſouſtraits à la puiſſance de Dieu. 13. cont. Jul. c. 2.

Pour le montrer, je ne veux maintenant que ce raiſonnement. Deux hommes ſe trouvent dans des circonſtances toutes ſemblables, il eſt égal au Démon de tenter l'un ou l'autre ; & cependant s'il tente l'un & non pas l'autre ; s'il tente en tel temps & non dans un autre ; s'il le tente pour commettre tel peché & non pas tel autre peché ; voilà toute la ſuite de la Providence de Dieu renverſée.

Si le Démon, au lieu d'exciter David à faire le dénombrement du peuple, excite Ezéchias ou Joſias ; ſi au lieu de l'exciter à faire ce dénombrement, il l'excite à faire un autre peché ; ſi le Démon excite les Juifs à exiler Jeſus Chriſt, qu'ils ne connoiſſoient pas comme Dieu & le Seigneur de gloire, ou à le faire enfermer dans une priſon, comme ſaint Jean Baptiſte, au lieu de le faire crucifier ; s'il excite les Juifs à le faire mourir trois ans plutôt, ou trois ans plus tard ; en un mot il y a un million de circonſtances ſemblables, parmi leſquelles, s'il arrive la moindre varie-

Sec. VI. Part. III.

té, tout est changé dans la conduite de l'univers. C'est une chaîne, si elle vient à se rompre dans le principe, tout le reste tombe par terre.

Je demande donc qui fait déterminer le Démon à tenter l'un plutôt que l'autre? Est-ce le Démon tout seul? Voilà la Providence renversée. Ce sera lui qui fera le choix, l'ordre, la destinée de tout l'univers. Est-ce le Démon qui s'y détermine, ensorte que Dieu l'y fasse déterminer? On n'en peut pas douter: & c'est ce qui prouve invinciblement la prémotion.

3. La volonté excite encore en elle même sa propre concupiscence, mais elle n'excite la concupiscence pour un peché, que parce qu'elle veut l'exciter; & elle ne veut l'exciter, que parce qu'un autre mouvement de la concupiscence a précedé, auquel on a consenti. Si l'on veut exciter en soi des mouvemens de colere; on ne le veut que parce qu'une personne aura blessé nôtre réputation, & qu'un mouvement indéliberé d'orgueil aura précedé, auquel nous aurons consenti. Que s'il nous est égal d'exciter deux sentimens differens, par exemple, si piqué d'une médisance, on délibere si on prendra le parti de la vengeance, ou celui du mépris, & si l'on trouve que l'un ou l'autre est égal; dans cette égalité de sentimens, qu'on pourra soulever en soi ou de fureur pour la vengeance, ou de dédain pour le mépris; dans cette égalité, dis-je, est-ce la volonté qui déterminera en premier, est-ce la motion de Dieu? Si c'est la volonté, ce n'est plus la Providence qui inclinera; & si c'est la Providence, il faut, comme nous allons le dire, une prémotion physique.

XXI.

On a montré ailleurs, que souvent un homme déterminé à vouloir une fin, trouvoit, en déliberant pour y parvenir, deux moiens parfaitement égaux. Un empereur d'Assyrie, appellé dans le livre de Judith Nabucodonosor (& qui est apparemment celui que les Historiens prophanes nomment Saosduchin) aime la gloire & veut faire des conquêtes; voilà sa fin. Pour l'obtenir il tient conseil. Deux moiens se presentent à lui, l'un de porter la guerre du côté de l'orient, l'autre de la porter du côté de l'occident; l'un & l'autre lui est égal; il a autant d'entrée d'un côté que d'un autre.

Mais ces deux moiens égaux en apparence, qu'ils sont differens dans l'ordre & la suite des évenemens? S'il subjugue l'orient, la Judée est à couvert: point de guerre contre ce peuple: plus d'autre dessein dans ses successeurs que celui de s'étendre du même côté; point de transmigration de Babilone. Au contraire même subjugant la Médie, & s'étant emparé de la Perse, il sappe par la racine les entreprises que ces deux roiaumes devoient faire un jour contre son empire, sous la conduite de Cyrus.

En cette occasion, comme en mille autres, une longue suite d'évenemens dépend du choix de l'un de ces deux moiens, & tous les deux avoient paru d'abord parfaitement égaux.

Or dans ce choix porté sur des moiens égaux, est-ce la volonté humaine qui a décidé seule ou en premier? Si c'est elle, ce n'est donc plus la Providence qui a ménagé cette suite d'évenemens, pour accomplir de grands desseins de justice & de misericorde. C'est à la volonté humaine qu'il faut recourir, comme à la premiere source, ou plutôt c'est au hazard, puisque dans cette égalité de moiens, c'est-à-dire, dans ce conseil où l'on délibere, si l'on doit armer contre l'orient, ou contre l'occident, la volonté humaine ne décide que sur les raisons presentes, sans pouvoir pénetrer les suites futures du parti qu'elle

Digitized by Google

qu'elle embrasse; & qu'ainsi entre ces deux partis qui, à juger humainement, paroissoient égaux, mais toutesfois dont l'un auroit maintenu pour longtemps l'empire d'Assyrie, & l'autre devoit le renverser au bout d'un siecle, c'est par hazard que la volonté de cet empereur a choisi le parti qui devoit avoir de si grandes suites.

N'est-il donc pas évident que la Providence divine a dû tenir le gouvernail dans un tel choix, & incliner la volonté de ce prince à choisir le moien dans lequel Dieu a fait éclatter des jugemens si terribles.

Qu'il y ait donc eu pour ce choix une opération de Dieu prédeterminante, c'est ce qu'on ne peut revoquer en doute. Et cette operation de Dieu est une operation physiquement prédeterminante. Car par là on peut refuter ceux qui s'imagineroient peut-être, que Dieu ne prédetermine point physiquement l'action par laquelle la volonté commet le peché, mais qu'il y a seulement certains attraits qui excitent moralement la volonté; attraits qui se presentent à nous en consequence des loix de la Providence. J'arrête tout court cette prétention par le choix entre les moiens égaux. Dans ce choix il n'y a aucune raison, aucun attrait, aucun plaisir pour un côté plutôt que pour l'autre.

Cet empereur d'Assyrie, après avoir examiné les avantages & les difficultez, a pû trouver que la conquête de l'orient étoit égale par rapport à ses desseins ambitieux, à celle de l'occident: & je puis, sans blesser la raison, supposer qu'il s'est déterminé sur cela, sans plus d'attrait d'un côté que de l'autre, que je me détermine à remuer ma main à droit plutôt qu'à gauche, lorsque j'ai formé le dessein de la remuer. Si cela est ainsi, l'on ne peut alleguer ces attraits & ces impressions morales au sujet de cette détermination; & si toutesfois il est vrai que la Providence ait tenu la main dans ce choix, & qu'elle ait prédeterminé & incliné, il s'ensuit qu'elle a prédeterminé physiquement, en faisant operer à cette volonté pechereſſe, l'acte même, par laquelle entre deux moiens égaux elle s'est déterminée à l'un & non pas à l'autre. Que si l'on admet une fois cette prémotion physique, pour former l'acte de la volonté pechereſſe, qui choisit entre des moiens égaux, comme l'on ne peut se dispenser de l'admettre par la raison de la Providence, en vain voudroit-on ne la point admetre pour toutes sortes d'actions, de peché. CHAP. I.

XXII.

Enfin l'action par laquelle on peche, est un être ou un néant; ce n'est point un néant, comme il est visible; c'est donc un être; & c'est un être de plus que la faculté qu'on supposeroit sans acte, ou l'habitude sans acte. Or ce seroit donner atteinte au premier principe & à l'être des êtres, de ne pas le regarder comme la source qui produit tous les êtres, & qui, soit qu'il les produise seul, soit qu'il les fasse produire avec la volonté & par la volonté, doit toujours en être tellement l'arbitre, qu'ils ne soient produits que quand il le veut, & où il le veut.

Il est vrai que dans le peché l'acte est défectueux, & que l'être est accompagné d'une privation: mais la privation, le défaut, le néant n'est point l'effet de l'operation de Dieu, c'est à la créature seule qu'il doit être imputé, c'est son partage: au contraire tout ce qu'il y a de bon & d'être vient de Dieu: & ce seroit, comme le dit S. Thomas, approcher du Manichéisme, que de refuser d'attribuer à Dieu cet être & ce reste de bien qui subsiste même dans l'acte du peché. Dieu donc opere-ce bien, ou plutôt il nous fait operer ce bien; il l'opere & le veut comme un bien; mais il ne l'opere point & ne le veut point

In lib. sententiar.

Digitized by Google

Sec. VI. Part. III.

comme peché. L'objet de l'action divine & de ſa volonté eſt l'être & non le néant, c'eſt le bien, & non ſa privation.

Ce n'eſt que ſous ce regard pur & innocent, que Dieu l'enviſage. Par là ſon operation n'eſt jamais ſouillée, au milieu même de nos crimes; &, comme le dit S. Thomas au même endroit, *L'acte de la volonté humaine, entant qu'acte, eſt de Dieu, & ſous cette conſideration il n'a aucune difformité. Pour le comprendre, il faut faire la reflexion ſuivante. C'eſt que dans toutes les choſes dans leſquelles le défaut vient de la cauſe ſeconde, & non de la premiere, il faut que ce qu'il y a de bonté & d'eſſence dans un effet défectueux procede tout entier de la cauſe premiere. Mais le défaut doit retomber ſur la cauſe ſeconde qui eſt défectueuſe. Or que cela ſoit ainſi, on le voit dans un homme qui boite. Cette maniere de marcher vient de la puiſſance de marcher par l'entremiſe de la jambe; & c'eſt parce que cette jambe eſt tortuë, qu'il arrive qu'un homme boite en marchant: c'eſt pourquoi toute l'action de marcher vient de la puiſſance de marcher, au lieu que ce défaut ne vient point de la puiſſance de marcher, mais ſeulement de la jambe.* SIMILITER *etiam eſt ordo Dei ad voluntatem cauſatam ſicut cauſæ primæ ad cauſam ſecundam. Ideo ex parte Dei nullus defectus incidere poteſt. Voluntas autem cauſata poſſibilis eſt; & ideò quidquid eſt in actu deficiente, ſcilicet peccato, de ratione actus & entis boni totum hoc à primo agente, ſcilicet Deo, procedit, mediante voluntate; ſed ipſe defectus qui eſt in actu, hoc modo eſt à voluntate, quòd à Deo non procedit. Et ideò quodcumque nomen deformitatem ſimul cum actu ſignificat; ſive in generali, ſive in ſpeciali, non poteſt dici quòd hoc à Deo ſit ſimpliciter. Undè non poteſt dici abſolutè, quòd peccatum ſit à Deo, ut homicidium, aut aliquid horum, niſi cum hac additione, in quantùm eſt actus in quantum eſt ens.*

CHAPITRE II.

De la providence de Dieu ſur les élus. De la prédeſtination.

I.

ENtre la grace & la prédeſtination il n'y a que cette difference, que la prédeſtination eſt la préparation que Dieu a faite de ſa grace dans ſes conſeils éternels, & que la grace eſt le don actuel qu'il nous en a fait dans le temps. S. Aug. lib. De prædeſt. SS. c. 10.

Dieu, de toute éternité, a déterminé ce qu'il devoit faire dans le temps, & non ſeulement il a prononcé ſur le fond des choſes, mais encore ſur l'ordre, la maniere, le degré; enſorte que la converſion du pecheur, la perſeverance des juſtes, toutes les démarches de la grace, depuis les premiers pas du ſalut, juſqu'à la conſommation de la gloire, ne ſont que l'execution & l'accompliſſement de ſes decrets éternels.

Ainſi la matiere de la prédeſtination & celle de la grace ſont jointes enſemble par des liens ſi étroits & ſi inſeparables, ou plutôt elles ſe réuniſſent tellement en une ſeule queſtion, que tout ce qu'on a dit de l'une, doit être cenſé dit de l'autre; & que par conſequent, il nous reſte peu de choſe à ajoûter.

II.

Il eſt conſtant en premier lieu, que lorſque Pierre eſt ſauvé, & que Judas n'a pas le même bonheur, il faut que Dieu ait formé une volonté & un decret abſolu ſur l'un & ſur l'autre: car tous les évenemens ont toujours un decret de Dieu qui leur correſpond.

Il eſt conſtant en ſecond lieu, que Pierre n'eſt ſauvé & n'a fait le bien, que parce qu'il l'a voulu par ſa propre volonté. Ainſi

Digitized by Google

pour sauver Pierre, il faut & que Dieu veuille sauver Pierre, & que Pierre veuille librement se sauver. Cela est indubitable.

La question est de savoir, si la volonté qui est en Dieu de sauver Pierre, suppose anterieurement dans Pierre quelque volonté de se sauver, ou si elle ne la suppose pas; ensorte qu'aucontraire ce soit Dieu qui, en consequence de son decret, fasse par l'operation de sa grace que Pierre veuille se sauver. Ceci ne peut s'entendre que des adultes. Car pour les enfans, comme ils ne font aucun usage de leur volonté, elle ne peut offrir à Dieu la raison de son choix, & le motif de son decret.

III.

L'homme orgueilleux se trouve effraié d'abord de la proposition de cette doctrine, & ne peut souffrir qu'on dise à l'égard des adultes, que c'est Dieu qui décide en premier de leur sort, qu'il veut sauver l'un, & ne veut pas faire la même grace à l'autre, précisement parce qu'il le veut.

Mais examinons les choses de sang froid. Ce qui revolte dans la prédestination gratuite se rencontre, à le bien prendre, dans toutes sortes d'opinions, & dans le Pélagianisme même, si l'on veut raisonner conséquemment. Car ce qui paroît le plus dur dans cette matiere, c'est que Dieu décide en premier de nôtre sort, qu'il en décide de lui même, sans puiser dans nôtre libre arbitre le motif de sa décision, qu'en un mot il veuille sauver certaines créatures précisément parce qu'il le veut. Or le Pélagianisme, dans l'état même où il s'est montré avec le moins de ménagemens, renferme ce prétendu inconvenient. Ce que j'avance ici, n'est pas que Pelage lui même ait dévelopé ce point; mais, qu'en ne reconnoissant pour grace que la nature, la loi, en un mot, la grace la plus Pelagienne, l'on ne peut s'empêcher de le reconnoître, si l'on raisonne conséquemment. CHAP. II.

Dans cette heresie, j'en conviens, le libre arbitre est maître absolu de lui même, sans avoir besoin de grace interieure; mais si maîtres que les hommes soient de leur ame, Dieu neanmoins voit tous les usages qu'ils doivent en faire. Je suppose que Dieu voie que si Manassés, ce roi si plongé dans le crime, vit une longue vie, il se convertira à la fin, & qu'il voie aussi que le roi Amon fera la même chose. Ces deux hommes, tous deux rois de Juda, tous deux impies, tous deux chefs de l'impieté, ont neanmoins un sort bien different. Dieu accorde à Manassés 55. années de regne, il vit jusqu'au temps où il devoit se convertir, il se convertit en effet, il persevere, il est sauvé. Au contraire Amon, Dieu le fait mourir au milieu de ses jours, il n'attend pas le temps où il se seroit converti, il l'enleve dans la seconde année de son regne, dans le temps qu'il est encore livré à l'iniquité, le voilà perdu.

Qu'on soit si Pélagien qu'on voudra, qu'on accorde au libre arbitre toute la force & l'efficace qu'on s'imaginera pouvoir lui accorder, ces deux princes, je le suppose, devoient se convertir l'un & l'autre à l'âge de 44 ans; Dieu fait vivre l'un jusqu'à cet âge, & ne fait point la même faveur à l'autre. Il a donc voulu sauver l'un, & n'a pas voulu sauver l'autre. Il a fait lui même ce terrible discernement. Après cela contestera-t-on encore que Dieu décide de nôtre sort? En vain allegue-t-on cette difficulté contre la prédestination gratuite, il faut l'admettre gratuite en toute opinion, il faut essuier cette difficulté dans tout systeme, & dans le Pélagianisme même, parce qu'en tout systeme il faut convenir que Dieu tient entre ses mains les clefs de la mort & de l'enfer, & qu'étant l'arbitre souverain de nôtre vie, il l'est aussi en un sens de nôtre destinée.

Digitized by Google

Sec. VI. Part. III.

IV.

Cette reflexion, qui nous met à couvert de l'objection ordinaire, en la rendant commune à tous les systemes, peut nous servir beaucoup, ce me semble, à éclaircir le fond même de cette matiere, & nous mettre juste au point de la question.

Car on ne peut pas douter que S. Augustin & les autres Peres de l'Eglise n'aient bien compris cette maniere d'admettre, même dans le Pélagianisme, une prédestination gratuite à cause d'une direction de Dieu toute exterieure. Cependant, loin de croire que cette espece de prédestination gratuite fust suffisante, ils ont regardé, au contraire, le Pélagianisme comme une erreur qui renverse de fond en comble cette importante verité.

C'est que plusieurs choses, ou pour mieux dire, c'est que tout contribuë au salut des élus; des moiens exterieurs & qui ne touchent point le libre arbitre même, comme la vie, la mort, &c. des moiens interieurs qui appartiennent à nôtre ame même, comme la conversion, les bonnes œuvres, nos merites. Or ce n'est pas assez que Dieu ménage ces moiens exterieurs du salut, & que par eux il décide de nôtre sort, il faut de plus reconnoître qu'il le fait par des voies interieures : & c'est là le capital de cette matiere : c'est en quoi les saints Peres ont mis le fort de la question.

Dans cet interieur donc de nôtre sanctification & de nôtre salut, est-ce Dieu ou le libre arbitre qui décide en premier, & qui discerne un homme d'avec un homme ? Si c'est le libre arbitre qui discerne, Dieu, avant que de former en lui même ce decret absolu, *Un tel sera sauvé*, doit consulter le libre arbitre de cet homme, examiner comment il se déterminera, s'il est placé dans telle circonstance avec tel secours, & ensuite lui donner ce que de sa part il convient lui donner pour son salut, le placer dans cette circonstance, lui accorder ces secours.

Si c'est Dieu qui discerne en premier, il prononce de lui même que *tel sera sauvé*; & en consequence, il lui fait operer par sa grace les actions & les déterminations convenables à ce dessein.

Selon le premier sentiment, Dieu prevoit dans le libre arbitre même les déterminations du libre arbitre avant que de prédestiner. Selon le second, Dieu ne voit les déterminations du libre arbitre que dans son decret & sa prédestination : &, comme dit saint Augustin, il prévoit ce que nous devons faire, parce qu'il prévoit ce qu'il doit nous faire operer : il prévoit nos merites, parce qu'il prévoit ses œuvres, parce qu'il prévoit ses dons. Ainsi la prédestination ne suppose point la prévision de ce que le libre arbitre fera pour donner le succès à un secours de Dieu inefficace; mais c'est la prévision de ce que Dieu a destiné de faire pour ses élus & par ses élus, en leur donnant un secours qui ait la force de les faire déterminer au bien; ou plutôt c'est, comme le dit saint Augustin, la préparation des bienfaits par lesquels sont délivrez tous ceux qui sont délivrez.

La question étant ainsi établie, elle est en même temps décidée, non seulement par tout ce que nous avons dit jusques à present, mais encore par quelques preuves nouvelles que j'y ajoûte.

V.

1. Je prens pour principe une verité qui n'est contestée par aucun Chretien, & qui se trouve dans les livres saints, exprimée en ces termes : *Qui est-ce qui vous discerne; car qu'avez-vous que vous n'aiez point reçû; & si vous l'avez reçû, pourquoi vous en glorifiez-vous, comme si vous ne l'aviez point reçû ?*

Quand

Digitized by Google

Quand cette verité ne seroit point revêtue de l'autorité supreme que lui donne l'esprit de Dieu, l'on ne voit pas qu'un homme qui a une juste idée de la Providence pût la revoquer en doute.

Pourquoi les fleurs des champs sont-elles ornées de differentes parures ? Pourquoi les animaux de la terre ont-ils des qualitez dissemblables ? Pourquoi un astre differe-t-il d'un astre en clarté ? Pourquoi enfin toutes les portions de la matiere n'ont-elles pas une même figure, même couleur, même mouvement ? N'est-ce pas Dieu qui les a discernées, & n'est-ce pas dans ce discernement que consiste le titre de Providence & de gouvernement, que Dieu exerce dans tout l'univers ?

Mais ce titre auguste, Dieu le perdra-t-il à l'égard des esprits ? Parce qu'en qualité d'intelligences se sont de plus nobles creatures, croira-t-on pouvoir les soustraire au gouvernement de Dieu ? Osera-t-on dire que la Providence de Dieu fait le discernement, le sort & la destinée de tout, excepté des créatures intelligentes ? On a regardé comme une opinion mauvaise, celle qui a ôté à la Providence de Dieu le détail des menus évenemens, & le soin des petites créatures : & que devroit-on penser de quiconque voudroit lui enlever la décision du salut, qui est le point sans comparaison le plus grand, le plus considerable, le plus distingué de tout ce qui se passe dans le monde ?

Posons donc pour principe, que c'est Dieu qui fait le discernement du salut des hommes par les dons qu'il leur communique. Tout systeme qui n'établira pas cette verité, sera un systeme qu'il ne faudra pas suivre.

Or prémierement, le systeme d'une grace purement versatile, loin de l'établir, la renverse de fond en comble. Car, comme le dit saint Augustin, ce qui est commun ne discerne pas ; ce qui est égal à l'un & à l'autre, ne distingue pas l'un d'avec l'autre. La grace versatile est commune à celui qui fait le bien, & à celui qui fait le mal ; elle est égale dans l'un & dans l'autre. Donc ce n'est point elle qui discerne, & qui distingue l'un de l'autre. CHAP. II

Je suppose deux hommes égaux en tout, même nature, même disposition d'ame, même conjoncture ; tous deux ont la même grace versalite dans un même moment : neanmoins l'un peche, l'autre fait une bonne action. Je compare l'état de chacun de ces hommes à une balance, on a mis dans chacun des deux plats un poids égal. Cette balance est dans l'équilibre, & s'il arrive que cette balance vienne à pencher d'un côté, il est plus clair que le jour, que ce n'est point ce qui étoit dans la balance qui la fait pencher, mais qu'il est survenu quelque chose de nouveau qui a donné cette détermination à la balance. La volonté de chacun de ces deux hommes, qui a la grace versatile, est aussi en équilibre que cette balance. Si vous admettez autre chose, vous renversez la grace versatile. Pourquoi donc la balance a-t-elle penché d'un côté dans l'un de ces hommes, & d'un autre côté dans l'autre ? Assurément ce n'est pas la grace qui étoit dans ces volontez qui a fait cette détermination differente, puisque cette grace laissoit la volonté en équilibre : ce n'est donc point, dans ce systeme, la grace qui discerne.

VI.

Secondement, le concours n'établit point non plus ce discernement. Dieu offre ce concours à la créature, mais il ne le lui donne que supposé qu'elle se détermine. Je suppose donc deux hommes auxquels Dieu offre également son concours ; l'un se détermine à aimer Dieu, & Dieu lui donne son concours pour former cet amour ; l'autre ne s'y détermine pas, & Dieu

Digitized by Google

Sec. VI. PART. III.

Dieu ne lui donne point un semblable concours.

Ce qui fait le discernement de ces deux hommes, n'est point le concours de Dieu ; car ce concours ne peut être considéré qu'en deux manieres, ou comme offert, ou comme actuellement donné à la créature.

L'offre de ce concours ne discerne pas l'un de ces hommes d'avec l'autre, puisqu'il est offert également à tous les deux : & que d'ailleurs, offrir simplement de nous faire du bien n'est pas encore nous en faire, ni par conséquent nous discerner.

Le don actuel de ce concours ne nous discerne pas non plus, ou au moins ne nous discerne pas en premier ; car la raison pour laquelle ce concours est donné à tel homme plutôt qu'à tel autre, c'est que tel homme par son libre arbitre s'est déterminé. La cause déterminante du don actuel de ce concours, est la détermination du libre arbitre. Ainsi bien loin que le concours discerne l'homme en premier, c'est au contraire le libre arbitre de l'homme qui discerne le concours, & qui est cause que tantôt Dieu le donne, & tantôt il ne le donne pas.

VII.

Les attraits congrus que l'on joint au concours, ne suffisent point non plus pour expliquer ce discernement. Si Dieu nous discernoit parce qu'il nous donne tels attraits pour le bien, on diroit de même que le Démon nous discerne parce qu'il suscite des attraits pour le mal, & le Démon le feroit sans y avoir été prédeterminé lui même, à suivre les principes de ce système. Car supposé, comme nous l'avons déja marqué, qu'il soit égal au Démon de susciter des attraits séducteurs à telle personne ou à telle autre, dans tel ou tel moment, de telle ou telle maniere ; dans cette supposition, qui est-ce qui fera déterminer la volonté du Démon pour ce choix ; & qui sera la cause premiere du discernement ? Dira-t-on encore que ce sont des attraits congrus ? Mais les attraits n'ont point lieu pour le discernement dans le cas où l'on suppose égalité, comme dans celui-ci. Dira-t-on que c'est une operation physique & prédeterminante ? On en veut point dans ce système. Ainsi le Démon décidera en premier des attraits séducteurs qu'il voudra susciter dans les hommes.

Mais examinons la nature des attraits congrus.

Si ces attraits, par leur propre force, faisoient infailliblement que la volonté s'incline plutôt d'un certain côté, que d'un autre, pour lors il est hors de doute que de tels attraits pourroient discerner en premier ; mais les attraits du Congruisme n'ont point cette efficace ; & c'est en ce point que le Congruisme differe du système de la délectation victorieuse. Les attraits, selon ce système, ne font point par leur nature que la volonté se détermine infailliblement à telle action, & l'on peut supposer qu'il arrive que deux volontez aiant les mêmes attraits, l'une les rejette, & l'autre y consente. Il peut arriver aussi, que la même volonté disposée de la même maniere, aiant les mêmes attraits, y consente aujourd'hui, & les rejette demain. Ce ne sont donc point les attraits qui discernent la volonté, c'est au contraire la volonté qui discerne le premier, & qui, en se déterminant, donne le succès aux attraits.

Mais, dira-on, Dieu discerne, & discerne infailliblement, parce qu'aiant vû par sa prescience tout ce que fera la volonté dans toutes les circonstances possibles, aiant vû que s'il lui donne tels attraits en telle conjoncture, elle consentira à faire le bien, & que s'il les lui donne

dans

Digitized by Google

dans une autre conjoncture, elle ne consentira pas, Dieu aiant vu toutes ces choses, place tel homme dans les conjonctures où il fera le bien, & tel autre dans des conjonctures où il ne le fera pas : voilà, dira-t-on, un discernement.

C'en est un, j'en conviens. Mais par là Dieu discerne-t-il, comme nous avons dit qu'il faut concevoir qu'il discerne ? Discerne-t-il par l'interieur même de nôtre sanctification ? Est-ce le don de sa grace qui discerne intérieurement, ou bien est-ce le libre arbitre ? Ne nous y trompons pas. En n'admettant pas même d'attraits interieurs, mais seulement d'exterieurs, tels que sont la loi, la doctrine, la prédication, on trouvera de même que Dieu discerne. Dieu, dira-t-on, a prévû que si les Tyriens & les Sidoniens entendent la prédication de l'Evangile, ils se convertiront par la force seule de leur libre arbitre ; il a prévu que si les Macédoniens l'entendent, ils se convertiront aussi : & Dieu par un dessein secret procure la prédication de l'Evangile aux Macédoniens, & ne la procure pas aux Tyriens : voilà ; dira-t-on de même, le discernement.

Il est constant neanmoins qu'on ne peut point dire, que la seule prédication de l'Evangile discerne, & que d'expliquer par cet endroit le discernement entre les élus & les reprouvez, ce seroit s'égarer étrangement. Cette prédication est, à la verité, un attrait ; mais c'est un attrait qui ne fait point que le libre arbitre se détermine infailliblement ; c'est un attrait auquel le libre arbitre donne le succès. Les attraits du Congruisme ne font point non plus que le libre arbitre se détermine infailliblement : c'est le libre arbitre qui donne le succès.

Il est vrai que les attraits du Congruisme sont intérieurs, au lieu que la prédication de l'Evangile est extérieure : mais au fond ces attraits intérieurs n'operent point le discernement intérieur, non plus que la prédication de l'Evangile. Par consequent, comme l'on ne peut point dire que la prédication de l'Evangile, ou un autre attrait extérieur, discerne, l'on ne peut point dire non plus que l'attrait intérieur du Congruisme opere ce discernement intérieur. CHAP. II.

L'homme donc, dans ce systeme, peut se repaître de cette flateuse pensée, & faire en lui même ce raisonnement : Ce qui opere efficacement & réellement le discernement de mon ame d'avec celle d'un pécheur, n'est pas le concours, puisque c'est la détermination de mon libre arbitre qui est cause que ce concours m'est donné ; ou ne m'est pas donné, selon que je le veux ; ce n'est pas non plus l'attrait, puisque cet attrait n'a pas la force de me faire déterminer, & que d'ailleurs le même attrait étant donné à un autre homme qui avoit la même nature, le même degré de vertu & de cupidité que moi, il ne s'est point déterminé à faire le bien, au lieu que je m'y suis déterminé. Ainsi ce qui me discerne en premier n'est pas ce que j'ai reçu de Dieu, ce n'est pas ce que Dieu a résolu de faire pour moi dans les decrets éternels, mais c'est ma propre détermination, le mouvement de mon libre arbitre, ma bonne volonté, mon bon propos. Voiez la lettre de S. Aug. 188. n. 4. & le l. 2. ad Bonifac. c. 7.

VIII.

Un autre principe aussi inconteſtable, sur lequel il faut juger tous les systemes de la grace & de la prédestination, est celui que nous propose l'Apôtre. Qui est-ce qui le premier a donné quelque chose à Dieu, afin qu'il lui soit rendu ? Rom. 11. 35.

Qu'on assemble donc tous les défenseurs des divers systemes, & qu'on les prie de répondre si dans cette longue suite d'actions, qui depuis le commencement de la con-

Sec. VI. Part. III.

conversion jusqu'au terme de la perseverance finale, ont merité la récompense éternelle, ils ne croient pas que l'homme ait donné à Dieu quelque chose du sien, quelque chose qu'il ait formé en premier, quelque chose qu'il n'ait point reçu d'ailleurs, & pour lequel il soit en droit de demander à Dieu une récompense.

Moi, dira le Pélagien, je n'ai reçu de Dieu que le pouvoir d'agir en recevant de lui le libre arbitre; j'ai fait pour Dieu diverses bonnes actions qui ont merité le Ciel: & ces bonnes actions, ajoutées au pouvoir du libre arbitre, sont quelque chose de plus que la puissance sans action. Donc j'ai donné à Dieu quelque chose qui vient de moi seul, & je suis en droit pour cela de lui demander la récompense.

Moi, dira le Demi-Pélagien, j'ai donné à Dieu le commencement de la foi, j'ai donné le premier consentement à ce qui me portoit à croire, & je suis en droit pour cela de demander la récompense.

Le défenseur de la grace versatile doit dire aussi, s'il suit l'analogie de ses principes: Je n'ai reçu de Dieu que le pouvoir. C'est, à la verité, un pouvoir ajouté au libre arbitre; ce n'est toutefois qu'un pouvoir: maintenant j'ai non seulement le pouvoir, mais encore l'action; cette action ajoutée au pouvoir est plus que le pouvoir seul, je l'ai formée de moi même, je l'ai formée en premier, je l'ai ajoutée à ce que Dieu m'a donné, & je suis en droit de demander pour cela la récompense.

Le défenseur de la grace congruë doit dire de même, supposé qu'il ne s'écarte point de ses principes: Dieu m'a donné un concours pour faire le bien, mais c'est ma volonté qui en se déterminant a été cause que Dieu a donné ce concours, & je demande récompense pour cela, c'est-à-dire, pour cette action. Cette détermination, cet être, cette qualité, en un mot, que ce soit ce qu'on voudra, c'est toujours quelque chose qui a attiré le concours & déterminé Dieu à le donner; & c'est pour cela que je demande récompense.

Dieu, à la verité, m'a donné des attraits qui m'excitoient à me déterminer & à former en moi ce qui a déterminé Dieu à donner le concours; mais ces attraits n'avoient pas assez de force & d'efficace par eux-mêmes, pour me faire produire cette détermination: un autre homme qui auroit eu les mêmes attraits, n'auroit pas si bien fait que moi. D'ailleurs, il y a bien de la difference entre exciter à produire une détermination, & la produire effectivement. C'est donc moi qui l'ai produite, c'est moi qui l'ai produite en premier, & j'en demande la récompense: car une telle détermination est bonne, elle est meritoire, c'est même le principal de toute l'action; & il le faut bien, puisque c'est elle qui a mis tout en branle, & déterminé Dieu à me donner son concours pour le bien.

IX.

Ceux mêmes qui restreindroient la délectation victorieuse à un sentiment indéliberé, outre lequel il faut un acte de la volonté, qu'ils croiroient être produit par la volonté avec le secours de ce sentiment indéliberé, ceux, dis-je, qui seroient de ce sentiment, quoiqu'ils eussent lieu de répondre ici d'une maniere plus favorable, ne pourroient neanmoins se dispenser d'avouër, qu'une délectation de cette nature ne feroit qu'exciter la volonté à se déterminer, & qu'elle n'opereroit pas elle même cette détermination. Cette délectation, si infaillible & si efficace qu'elle soit par elle même, ne l'est que dans le genre moral, & ne produit point physiquement la détermination de la volonté,

Digitized by Google

lonté, mais elle excite la volonté à la produire. C'est donc la volonté qui la produit, & par là la volonté donne à Dieu quelque chose de plus que ce qu'elle en a reçu. Elle n'en a reçu que la délectation indéliberée. Or cette délectation toute seule est moins que cette délectation & de plus la détermination de la volonté. Donc dans ce système l'homme a droit de demander à Dieu une récompense pour ce qu'il lui a donné de lui même, & outre ce qu'il en a reçu.

Qu'on ne s'imagine pas éviter cette difficulté en joignant à cette délectation victorieuse un concours concomitant pour former l'action. Ce concours concomitant n'est donné à la volonté, qu'à cause qu'elle se détermine. Par conséquent, il n'est point la cause de cette détermination. Pour en être la cause, il faudroit que l'influence du concours précedât cette détermination & la fit naître. Or s'il précedoit ainsi la détermination, ce ne seroit plus un concours concomitant, mais un concours predéterminant & une prémotion physique. Mais si le concours qu'on joint à cette délectation n'est que concomitant, voici ce qu'il faut admettre : premierement, que Dieu donne à l'ame cette sainte délectation ; secondement, que l'ame, excitée à agir par cette sainte délectation, s'y détermine ; troisiémement, que Dieu voiant l'ame qui commence à se déterminer, lui donne son concours concomitant pour l'action.

Distinguons ces choses soigneusement. Souvent de grandes veritez tiennent à certaines subtilitez fort délicates, & c'est ce qui arrive ici.

Dans ce système, ce qui détermine Dieu à donner son concours, c'est que la volonté se détermine ; c'est la détermination de la volonté qui est la cause qui fait venir le concours de Dieu. C'est donc la volonté qui, selon ce système, opere physiquement en premier sa détermination : d'où je conclus qu'elle donne à Dieu la premiere, & qu'elle lui donne quelque chose, outre ce qu'elle en a reçu. CHAP. II.

Dans le moment qu'elle opere cette détermination, elle n'a encore reçu de Dieu qu'une délectation de cette nature. Or la détermination est quelque chose outre une délectation de cette nature. Donc la volonté donne à Dieu quelque chose, outre ce qu'elle en a reçu.

La seule prémotion physique explique comment nous n'avons rien donné à Dieu, qu'il ne nous l'ait donné en premier, parce que tout est de lui, tout est par lui, & tout est en lui. A lui soit gloire dans tous les siecles. Dieu opere en nous tous les bons mouvemens d'amour, soit indéliberez, soit déliberez. Nos amours, comme nous l'avons dit, nous font plaisir. L'acte d'amour est un acte agreable, & peut être encore revêtu de sentimens de plaisir. Mais afin que nous fassions une bonne action, il faut que le bon amour soit assez fort pour surmonter le mauvais mouvement de la concupiscence : & c'est Dieu qui nous fait operer ce bon amour. Rom. xi, 36.

X.

Ce que les saintes Ecritures nous enseignent sur ce point, est si clairement marqué dans les principes mêmes de la raison, qu'il ne faut que rentrer en soi même, & consulter l'idée de l'être souverain, pour être persuadé qu'étant la cause premiere, la source de tous les biens, l'auteur de tous les êtres, loin que l'homme lui ait donné le premier, au contraire ce qu'il y a de bien en l'homme, ses actions, ses merites, ses volontez, ses déterminations, sont des dons de sa bonté souveraine, & des écoulemens de cette source inépuisable.

Or pour faire l'application de ces principes, je dis que c'est en ce point proprement que consiste la question de la prédestina-

Digitized by Google

Sect. VI. PART. III.

ſtination. On n'a jamais douté que Dieu n'ait prévu que tel homme arriveroit au ſalut par differentes actions de ſa volonté, la converſion, l'accompliſſement des preceptes, les bonnes œuvres, la perſeverance. Mais lorſque Dieu a prévu cette longue ſuite d'actions, a-t-il prévu ce qu'il avoit réſolu de faire operer à nôtre volonté, ou bien a-t-il prévu ce que nôtre volonté devoit faire d'elle même ? A-t-il prévu ſes bienfaits & ſes dons, ou a-t-il prévu ce que le libre arbitre devoit donner à Dieu ?

Si Dieu n'a fait que prevoir ce que le libre arbitre devoit lui donner, & ce qu'il devoit faire de lui même, il eſt clair que la prédeſtination n'eſt point gratuite, puiſque Dieu n'a réſolu de donner le ſalut éternel que parce que l'homme a donné en premier & de lui même à Dieu de bonnes actions faites en ſon honneur.

Je dis plus, ſi Dieu a vu que le libre arbitre ajouteroit quelque choſe à l'influence & à l'opération de la grace, qu'il y ajouteroit un commencement de volonté, un commencement d'acte, une détermination, la prédeſtination ceſſe auſſi d'être gratuite ; puiſque ce petit degré, cette détermination, eſt un don que l'homme a fait de lui même à Dieu : & quoique l'on doive mettre de la difference entre ce qu'on peut concevoir que l'homme donne ainſi à Dieu, il eſt pourtant vrai que, quoiqu'il lui donne, ſoit action entiere, ſoit commencement de foi, ſoit détermination, ſoit inflexion, ſoit ce qu'il vous plaira imaginer, on eſt forcé d'en venir à ce point, que l'homme donne quelque choſe à Dieu, outre ce qu'il en a reçu, & que par conſequent il peut s'élever contre Dieu même pour lui en demander la récompenſe.

Pour éviter donc un ſi terrible inconvenient, il faut établir que tout ce que nous avons de merites, d'actes & de mouvemens, vient en premier reſſort du ſecours efficace, phyſique & prédeterminant, & que par rapport à Dieu, predeſtiner, comme dit S. Auguſtin, c'eſt preparer ſes bienfaits, c'eſt nous deſtiner ſes dons, c'eſt prevoir que c'eſt par ce qu'il doit mettre en nous & nous faire operer, & non par ce que nous ajouterons de nous mêmes à ſon operation, que nous tenons le bien, que nous mériterons, & que nous ſerons en état d'obtenir la récompenſe.

1. De prædeſtin. Sanct. ch. 18.

CHAPITRE III.

Suite de la même matiere de la Prédeſtination.

CE diſcernement que Dieu fait ainſi entre un homme & un homme, eſt certainement le point le plus rigoureux de la matiere de la prédeſtination. Après tout, ce diſcernement, ſi on le compare avec la conduite que Dieu tient ſur le monde entier, non-ſeulement il ne paroîtra pas étrange, mais même on trouvera qu'il ſeroit extraordinaire de ne point l'admettre. De quelque côté qu'on tourne ſes yeux, on trouve un ſemblable diſcernement & une deſtination dont la volonté de Dieu eſt la cauſe : dans l'Incarnation de Jeſus-Chriſt, qui eſt le chef des prédeſtinez ; dans l'élection des Juifs, qui en eſt la figure : dans les êtres du monde ; dans les biens exterieurs, les biens du corps & de l'eſprit, les moiens exterieurs du ſalut ; enfin dans les enfans qui ſont la plus nombreuſe portion du corps des prédeſtinez. Parcourons en peu de mots ces divers exemples.

I.

Jeſus-Chriſt marche à la teſte des prédeſtinez, il eſt le commencement des voies du Seigneur, & le premier né d'entre pluſieurs freres.

En

Digitized by Google

En cette qualité la prédestination de Jesus-Christ est le modele de la nôtre ; & cela pour deux raisons : premierement, parce qu'il seroit bien étrange de prétendre, que les hommes, qui n'ont de merites que par Jesus-Christ, eussent quelque chose d'eux mêmes, qu'ils n'eussent point reçu d'ailleurs, & qui eût merité la recompense, tandis que Jesus-Christ, qui est la source du merite, est prédestiné d'une maniere toute gratuite : secondement, parce que Dieu a voulu que le chef fût semblable aux membres, excepté dans le peché ; & comme les hommes pécheurs sont semblables à ce premier pécheur qui est le chef de mort, aussi Dieu, qui fait porter à ses ouvrages un caractere d'uniformité, a voulu que l'homme renouvellé fût semblable dans son élection à Jesus-Christ, qui est le chef de vie. Par là le genre humain se trouve tout entier renfermé dans deux hommes, qui sont le principe & le modele de tous les autres. Ce que l'on dira donc de la prédestination de Jesus-Christ, on doit le dire de la prédestination des hommes.

Or qui oseroit révoquer en doute, que la prédestination de la nature humaine de Jesus-Christ ne soit absolument gratuite ? Parmi cette multitude infinie d'Humanitez, ausquelles le Verbe pouvoit s'unir, pourquoi a-t-il choisi celle-là plûtôt qu'une autre ? C'est, ou parce que cette Humanité en étoit plus digne & le méritoit mieux que toute autre, par l'usage de son libre arbitre ; ou parce que Dieu l'a voulu ainsi.

Si cette Humanité l'avoit mieux merité qu'une autre, ce seroit ou par des merites qui eussent précedé l'union hypostatique, ou par des merites qui l'eussent suivi.

L. de prædest. Sanct. ch. 15. Or qu'a fait cette Humanité, dit S. Augustin, avant que de parvenir à cette ineffable élevation ? N'est-ce pas, au contraire, au moment même que l'homme a commencé d'être, qu'il a commencé aussi à être le Fils unique de Dieu, le Verbe s'étant uni à l'homme au même instant qu'il l'a formé ? Et penser le contraire, ne seroit-ce pas faire une profession ouverte du Nestorianisme ? CHAP. III.

A l'égard des mérites qui suivent l'Incarnation, comme ils dépendent de l'influence & de la direction du Verbe sur l'Humanité, & que ce sont des suites de l'Incarnation, ils n'ont garde de la mériter. Je comprens néanmoins, que peut-être pourroit-on penser, que Dieu aiant prévu tous les usages que feroit tel ou tel Homme-Dieu des influences du Verbe, s'il lui étoit uni, & aiant vû que tel homme en feroit un meilleur usage que tout autre, soit pour se procurer à lui même un plus haut degré de gloire, soit pour sauver un plus grand nombre d'hommes, Dieu a choisi cette Humanité pour l'union hypostatique préferablement à toutes les autres. Mais une telle pensée est si opposée à la foi de l'Eglise, qu'on ne pourroit l'avancer sans meriter ses anathêmes. Car pour lors, la raison pour laquelle le Verbe voulant s'unir à la nature humaine auroit choisi telle Humanité plûtôt que telle autre, se tireroit du libre arbitre de cette Humanité, & non de la volonté divine : ce qui est capitalement opposé à toute la Tradition.

Nuls mérites donc, soit qui aient précedé, soit qui aient suivi, n'ont été la cause de l'admirable prédestination de nôtre Chef : nulle raison tirée de l'homme & fondée dans son libre arbitre, n'a été le principe du choix de telle ou telle Humanité. Il en est donc de même de nôtre prédestination. Nos mérites n'en ont pas été la cause ; ni ceux qui ont précedé la grace, puisque c'est la grace qui est la source des mérites ; ni ceux qui ont suivi le don de la grace, puisqu'ils sont l'effet

Digitized by Google

Sec. VI. Part. III.

de la grace, & non pas la cause. Aucune raison fondée dans le libre arbitre de l'homme n'a été la cause premiere & décisive de la prédestination de tel ou de tel homme. Que les merites humains se taisent donc ici, & qu'ils laissent regner cette grace, qui regne par Jesus-Christ nôtre Sauveur.

S. Aug. l. De prædestin. Sanct. ch. 5.

II.

Passons à l'élection des Israélites. Quand on a une fois compris que tout ce qui arrivoit à ce peuple ne lui arrivoit qu'en figure, on a la clef de tout l'ancien Testament; & l'on n'a pas de peine à faire l'application de l'élection charnelle de ce peuple, & de la maniere dont Dieu l'a conduit, à l'élection toute spirituelle de cette assemblée des premiers nez & des esprits des justes parfaits, dont les noms sont écrits dans le livre de vie.

Quel choix fut-il jamais plus gratuit que celui des enfans d'Israël? Moïse les avertit, que si Dieu, comme un feu devorant, réduit en poudre & extermine leurs ennemis, & s'il les fait entrer en possession de cette terre où coulent des ruisseaux de laict & de miel, ce n'est ni la justice, ni la droiture de leur cœur qui en est la cause; puisqu'au contraire ils sont un peuple inflexible & d'une tête très dure, qui depuis la sortie de l'Egypte n'a cessé d'être rebelle.

Deut. 9.

Et ce n'est pas seulement depuis la sortie d'Egypte que ce peuple fut prévaricateur. *Au jour que je choisis Israël*, dit Dieu par son Prophete, *que je levai ma main pour protéger la race de la maison de Jacob... en ce jour là... je leur dis, que chacun éloigne de soi les scandales de ses yeux, & ne vous souillez point par les Idoles d'Egypte... Mais ils m'irriterent & ne voulurent point m'écouter; chacun d'eux ne rejetta point l'abomination de ses yeux, & ils ne quitterent point les idoles de l'Egypte, J'avois résolu de repandre mon indignation sur eux & de satisfaire ma colere dans leur punition au milieu même de l'Egypte; mais je ne le fis point, pour la gloire de mon nom, afin qu'il ne fût pas violé aux yeux des nations parmi lesquelles ils étoient.*

Ezech. 20.

Il faut que parcourir l'histoire du peuple d'Israël, leurs prévarications, leurs infidelitez; il ne faut même que lire ce long Pseaume, où le Prophete nous racontant ce qui s'est passé dès le commencement, décrit tour-à-tour les bienfaits de Dieu envers son peuple, & les ingratitudes de ce peuple envers Dieu; il ne faut que cela, dis-je, pour nous convaincre que si Dieu choisit les Israélites entre tous les peuples, pour lui être un peuple propre & particulier, s'il les fit entrer dans cette terre qui excelle au dessus de toutes les terres, s'il les y maintint par une protection si marquée, s'il répandit sur eux une telle abondance de benedictions, ce ne fut point pour leurs merites, mais pour la gloire de son nom, ce nom si saint & si terrible qu'il a voulu faire annoncer à toute la terre, & qu'il n'a point voulu deshonorer devant les nations, du milieu desquel les il avoit fait sortir Israël.

Psal. 77. *Attendite populo meus &c.*

Au reste, comme le dit excellemment un grand Prélat de l'Eglise de France, *Quoique ce peuple, que Dieu faisoit naître dans son alliance, dût s'étendre par la génération, & que la bénédiction dût suivre le sang, ce grand Dieu ne laissa pas d'y marquer l'élection de sa grace. Car après avoir choisi Abraham du milieu des nations, parmi les enfans d'Abraham, il choisit Isaac, & des deux jumeaux d'Isaac, il choisit Jacob, à qui il donna le nom d'Israël.*

Discours sur l'histoire universelle.

Jacob eut douze enfans qui furent les douze Patriarches, auteurs des douze tribus. Tous devoient entrer dans l'alliance; mais Juda fut choisi parmi tous ses freres, pour être le Pere des Rois du peuple saint,

&

& le pere.... du Messie, tant promis à ses ancêtres.

Le temps devoit venir que dix tribus étant retranchées du peuple de Dieu pour leur infidelité, la posterité d'Abraham ne conserveroit son ancienne bénédiction, c'est-à-dire, la religion, la terre de Canaan & l'esperance du Messie, qu'en la seule tribu de Juda, qui devoit donner le nom au reste des Israëlites, qu'on appelle Juifs, & à tout le païs, qu'on appelle Judée.

Ainsi l'élection divine paroît toûjours, même dans ce peuple charnel, qui devoit se conserver par la propagation ordinaire. Et elle est la figure de cette double élection que Dieu fait encore parmi nous, lorsqu'il choisit certains peuples du milieu des peuples de la terre pour former le corps de son Eglise ; & dans le corps même visible de l'Eglise, lorsqu'il choisit certaines personnes, pour répandre sur elles son esprit, pour en former cette nation sainte, ce peuple d'acquisition qui publie les grandeurs de celui qui les a appellez des tenebres à son admirable lumiere.

III.

Il est inutile d'entrer dans l'immense détail de tous les êtres du monde corporel, pour y appercevoir un discernement. Il est visible que si d'une part ces êtres ont des ressemblances entre eux dans leur substance, & dans leur principe, ils ont de l'autre une infinité de differences dans leur maniere d'être, leur usage, leur aplication.

Par ces ressemblances Dieu nous fait connoître la suite & l'uniformité qu'il a mis dans ses desseins ; & par ces varietez, il nous montre une sagesse qui n'est point nécessitée, & une puissance superieure, qui dispose de tous les êtres du monde, comme un potier de son argile, pour en faire tantôt des vases d'honneur, & tantôt des vases d'ignominie.

Laissons ces êtres éloignez de nous, & tournons nos regards sur ce qui nous touche de plus près, & qui nous intéresse personnellement ; je veux dire les biens & les maux de la vie presente. Qui le croiroit, si on ne l'avoit éprouvé en mille manieres, que Dieu eût établi lui même un si grand discernement dans la distribution de ces biens ? A raisonner suivant les idées dont on se sert pour combattre le sentiment que nous défendons, n'auroit-on pas lieu de dire, que deux hommes naissant égaux en toutes manieres, Dieu, qui est juste & tout-puissant, devoit leur donner une égale mesure de benedictions temporelles, & que ce seroit ou acception de personne, ou un choix aveugle & déraisonnable, que d'accorder à l'un la rosée du ciel, la graisse de la terre, l'honneur, la victoire, la domination ; & de ne donner à l'autre en partage que des montagnes desertes, d'abandonner son heritage aux dragons, de détruire ce qu'il aura édifié, & de rendre sa terre une terre maudite & frapée d'une colere éternelle. CHAP. III.

Sous le même Testament & les mêmes promesses, de deux justes, tous deux enfans d'Adam, tous deux sujets aux mêmes miseres ; l'un est épargné, & l'autre ne l'est pas ; l'un placé sur un trône au milieu d'un peuple florissant & nombreux ; ou au moins, élevé à une dignité distinguée ; il se trouve dans l'affluence de tous les biens de la terre ; l'honneur & la prospérité marchent toujours avec lui, le succès ne se refuse point à ses desseins ; où il n'a point d'ennemis qui le persécutent, ou il a de quoi les terrasser : peu de maladies, des afflictions legeres, des troubles de peu de durée ; il a des amis sûrs, des conseillers prudens, des domestiques affectionnez : il va toujours croissant, & devient de jour en jour supérieur à lui même, jusqu'à ce qu'il ait atteint le sommet de la

plus

Digitized by Google

Sec. VI. Part. III.

plus éclatante fortune. L'autre, tombé dans la plus basse & la plus obscure condition, ne se souvient du passé, que pour rappeler la triste histoire de ses malheurs, il se trouve sans bien, sans protection, sans credit ; il échouë dans ses entrepriſes, les meilleures affaires periſſent entre ses mains, tout va en décadence, tout fond sous lui; ses amis l'abandonnent, il devient à charge à tout le monde, il est persécuté, obligé de mener une vie errante, sans esperance humaine, sans ressource, dénué de tout : des maladies lui surviennent, des douleurs aiguës qui se multiplient & se prolongent, à peine reçoit-il quelque vil aliment pour sustenter sa vie, dans un délaissement universel, rejetté, par tout mépriſé, insulté.

Dans ce triste état aura-t-il droit de se plaindre contre Dieu même, d'accuser la justice de ses jugemens, & de lui demander, pourquoi dans une égalité d'ailleurs si parfaite, il est si étrangement accablé de maux, tandis qu'un autre est tellement soulagé ?

Au lieu de justes, parlons de pécheurs & de réprouvez. Ne voit-on pas tous les jours ce même discernement parmi eux ? L'un mene une vie douce, une vie de plaisir & de bonne chere ; & l'autre est surchargé de souffrances, d'afflictions, de douleurs. C'est un malheureux qui depuis sa naissance n'a trouvé dans sa famille que de mauvais traitemens, des troubles, des dissentions : la faim, la soif, le travail, l'indigence ont été son partage ordinaire. Une agitation continuelle, des soucis & des chagrins ; emmené dans une dure captivité, chargé de blessures, de douleurs, de maladies ; languissant pendant plusieurs années dans une horrible prison, dont il ne sort que pour être tourmenté sur les rouës & les chevalets, pour subir ces cruelles & affreuses tortures dont on a peine même à soutenir le recit. Quand on se borneroit là, c'en seroit assez pour ce que je demande. Mais en s'élevant plus haut, il se presente une reflexion bien plus étonnante.

Car qui nous empêcheroit de croire que ce pecheur, dont la vie a été si traversée, qui a eu à essuier de si durs chagrins, qui s'est consumé lui même dans un espece de fureur & de desespoir ; qui nous empêcheroit de croire, dis-je, que ce pecheur infortuné peut n'avoir pas moins offensé Dieu, que l'autre pecheur qui a coulé ses jours dans une situation tranquille, une vie molle, une suite de prosperitez ? Et si l'on peut supposer que, conduits par des routes si differentes, ces deux pecheurs sont arrivez à un même degré d'iniquité, pourra-t-on se dispenser de croire aussi qu'ils auront tous les deux un même degré de punition à subir dans l'autre vie ; qu'ainsi tous les maux que ce pecheur malheureux a eu à souffrir pendant ses jours, en ce sens il les a soufferts en pure perte pour l'autre vie, parce qu'aiant fait un mauvais usage de ses souffrances temporelles, elles ne le déchargeront point de celles de l'éternité ; & que comme au milieu de ses peines, son cœur a été aussi mal disposé que celui de cet autre pecheur au milieu de ses prosperitez, il aura aussi une égale mesure de tourmens dans l'autre vie, quoiqu'il ait beaucoup plus souffert que lui dans la vie presente.

Mais ne pénetrons point les secrets jumens de Dieu dans la distribution des peines. Ce que nous pouvons en dire, c'est que si Dieu ne punit que ceux qui meritent d'être punis, il peut bien se relâcher, quand il le veut, dans la mesure de ses punitions temporelles, & ne point laisser fondre sur le pecheur toute la rigueur des maux qu'il mériteroit de souffrir dans cette vie.

Au reste, sans pousser plus avant cette con-

Digitized by Google

consideration, le discernement que Dieu fait de l'homme dans tout ce qui le touche & ce qui lui appartient, me paroît une vive image de celui qu'il fait dans sa volonté même & par son libre arbitre. Car ce discernement est universel.

L'un a une santé robuste, l'autre est accablé d'infirmitez & de langueurs; l'un a des sens délicats & des organes bien disposez, l'autre ou en est privé en partie, ou ne les a point si sûrs ni si fideles; l'un a une imagination vive & brillante, l'autre en a une pesante & terrestre; l'un a une memoire vaste & aisée, l'autre dure & difficile; l'un beaucoup d'esprit, un esprit juste, perçant, inventif, étendu, l'autre un esprit étroit, stupide, sujet à donner dans le faux; l'un des passions bouillantes, & l'autre de plus moderées; l'un a une humeur paisible, gaie, contente, & l'autre une humeur sombre, triste, fâcheuse, capricieuse. Qui pourroit décrire ces differences infinies qui se rencontrent parmi les hommes? Elles sont en si grand nombre, qu'à ne prendre que les qualitez du cœur & de l'esprit, on pourroit, sans temerité, avancer, qu'il y a autant de caracteres, qu'il y a d'hommes au monde, & même qu'il y en a eu, & qu'il y en aura jamais.

Or à qui recourera-t-on, si ce n'est aux jugemens de Dieu dans toutes ces differences?

§. V.

Les moiens extérieurs du salut nous fournissent encore un grand exemple de ce discernement.

Car pour ne parler que de la prédication de l'Evangile, puisque c'est la même raison de ce moien & de tous les autres, quel discernement entre un peuple & un peuple! L'Evangile est prêché en Judée, & ne l'est pas à Tyr & à Sidon: il est annoncé en Macédoine, & ne l'est pas dans le même temps en Asie & en Bythinie. Qui peut douter que dans ces grandes provinces, il n'y eût eu bien des personnes sauvez, quand ce ne seroit que des enfans morts avec le batême? si on leur eût envoié des ministres de l'Evangile: & cependant il est clair que c'est suivant une secrete dispensation de Dieu que cela est arrivé ainsi. CHAP. III.

Enfin quand on pense au discernement des enfans, on n'a plus rien à ajouter. Là toutes les objections tombent par terre, par là toutes les difficultez de la prédestination se dissipent. Le discernement se montre dans toute sa splendeur, les jugemens de Dieu éclattent, & l'homme orgueilleux ne trouve rien à répondre.

On ne voit rien dans les enfans qui ne dût leur assurer à tous une semblable destinée. Ils ont la même nature, ils sont dans le même état, quelquefois il s'en trouve qui sont nés des mêmes parens, dans un même moment, tout est semblable, excepté leur sort éternel, lorsque l'un d'eux meurt sans batême, & que l'autre meurt après avoir eu le bonheur de le recevoir.

Sur ces divers discernemens dont je viens de parler, voici une reflexion qui se presente à mon esprit. Supposons que Dieu ait voulu faire connoître à l'homme pécheur que c'étoit sa Providence qui décidoit en premier de son sort, qu'a-t-il dû faire qu'il n'ait point fait? A-t-il dû nous la reveler? Mais ne parlons point ici de la revelation, puisque je n'ai point entrepris de discuter maintenant les passages de l'Ecriture & les sentimens de la Tradition, qui établissent si clairement la prédestination gratuite. A-t-il dû nous faire sentir au dedans de nôtre cœur ce discernement, lorsqu'il opere en nous? Mais pour ne point alléguer sur cela bien d'autres raisons, comment Dieu auroit-il dû nous avertir sensiblement de son opération

& de ſes volontez, lui qui ne nous avertit pas d'une maniere ſenſible même de ſon exiſtence ? Les choſes inviſibles, il a voulu nous le faire connoître par certains traits marquez ordinairement dans les créatures viſibles. Or ſuivant cette conduite de la Providence, pourroit-on demander que ce diſcernement nous fût montré autrement qu'il ne l'eſt ?

Il nous eſt montré dans Jeſus-Chriſt, qui eſt le chef des prédeſtinez ; il l'eſt dans les Juifs, qui en ſont la figure ; il l'eſt dans tous les êtres qui compoſent le monde ; dans les biens de la nature, dans ceux du corps & de l'eſprit, dans les moiens même extérieurs qui contribuent à nôtre ſanctification. Dans le ſeul point donc où la Providence demande que ce diſcernement ſoit inviſible, le conteſtera-t-on faute de le voir ſenſiblement ? Encore ſur ce point inviſible, comment pourra-t-on conteſter, ſi l'on penſe au choix des enfans morts ſans batême ou avec le batême ? Par là Dieu a tranché toutes nos diſputes, & nous a fait connoître, de maniere à ne pouvoir en douter, que le ſort éternel des élus ne doit point être excepté de ce diſcernement général & univerſel, dont la volonté de Dieu décide d'une maniere ſouveraine.

V.

Ce que nous venons de toucher en un mot au ſujet de la diſpenſation des moiens extérieurs du ſalut, ſuffiroit ſeul, ſi l'on vouloit l'examiner plus profondement, pour montrer la prédetermination phyſique. J'abrege cette preuve ; quoique extremément importante, & je la réduis à ces deux propoſitions.

Voici la premiere. On ne peut pas douter que très ſouvent il n'ait paru égal à un ouvrier évangelique de procurer les moiens exterieurs du ſalut à tel ou tel homme, à tel ou tel peuple. L'experience ſeule nous convainc de cette verité, & nous montre, que très ſouvent lors qu'on a un deſir tout formé de travailler à l'œuvre de Jeſus-Chriſt, on délibere de quel côté l'on tournera, & que l'on ſe trouve quelquefois ſur ce point dans une égalité ſemblable à celle d'un homme qui voulant remuer ſa main, délibere s'il la remuera à droit ou à gauche.

Seconde propoſition. Ces deux partis qui paroiſſent égaux à ce miniſtre évangelique, ne le ſont point par rapport à ce que Dieu a ordonné. Dieu a prédeſtiné tels & tels Chinois au ſalut éternel ; & pour les ſauver, Dieu a voulu ſe ſervir du miniſtere de la parole : *Fides ex auditu.* Ce miniſtre délibere s'il ira à la Chine, ou à l'Amérique, ou bien s'il ira en tel ou tel endroit de la Chine ; & après y avoir bien penſé, il trouve qu'à tout prendre l'un & l'autre eſt égal. Cependant s'il ne va à la Chine, s'il ne ſe hâte même d'aller en tel endroit de la Chine, cet enfant que Dieu a prédeſtiné va mourir ſans batême. Pour ſauver donc ce prédeſtiné, il faut que Dieu faſſe que ce miniſtre ſe détermine de ce côté là plutôt que de l'autre, quoique l'un & l'autre lui ait paru égal.

Ce n'eſt pas tout. Car ſi l'on approfondit la matiere, il ſe preſente un nombre innombrable de volontez qu'il a fallu faire déterminer pour contribuer à former ce moien. L'arrivée de ce Miſſionnaire en tel endroit, dans tel temps, dépendoit, je le ſuppoſe, de la permiſſion du Prince, & pour faire prendre cette réſolution à ce Prince que de reſſorts ont joué de longue main ! Elle dépendoit d'un capitaine de vaiſſeau, de ſes matelots, d'un commerçant, d'un ſupérieur qui envoie pour les miſſions ; elle dépend des qualitez qu'un homme a acquiſe, des études qu'il a faites, des dépenſes pour aider à les faire, des maîtres qui l'ont formé, de ceux

Digitized by Google

ceux qui lui ont donné la vie ; car sans tel mariage tel homme, comme le dit l'Ecriture, ne seroit pas né, & pour ce mariage que de volontez ! Je suis persuadé que tout se tient dans le monde, & pour faire éclorre un évenement, il a fallu que les choses se trouvassent préparées de loin ; que cette préparation résulte du concours des volontez des hommes qui ont conspiré ; & que par là, il se fait un tissu de toutes les déterminations humaines qui a autant de correspondance & de rapport, qu'en ont les unes avec les autres toutes les parties de l'univers, que nous voions se réunir ensemble par un accord mutuel.

Or dans cette combinaison de déterminations differentes, combien de fois n'a-t-il pas paru égal de faire le pour ou le contre, quoique les deux partis fussent très differens par rapport aux desseins de Dieu.

Par ces deux propositions je montre la prémotion physique, & je prens pour principe une chose que je ne croi pas qu'on me conteste, c'est que Dieu qui a prédestiné ce Chinois, lui a procuré le moien exterieur du salut. Sur cela je fais un raisonnement semblable à celui que j'ai fait dans le chapitre précedent.

Pour procurer à ce Chinois ce moien exterieur, il a fallu que Dieu ait procuré que ce ministre Evangelique ait choisi ce parti, quoiqu'il ne trouvât pas plus de raison de choisir celui-là que l'autre. Or pour concevoir que Dieu a procuré une telle détermination, il faut recourir à la prémotion physique. Car procurer une telle détermination, c'est faire en sorte que ce ministre, dans l'égalité des deux partis, se détermine à l'un, & non à l'autre. Et pour le faire, l'on ne conçoit que deux opérations ; une opération physique, une opération morale. On ne peut point alléguer une motion morale qui porte à l'un plutôt qu'à l'autre, puisque ce Missionnaire est supposé se trouver également attiré, & avoir d'égales raisons, pour faire l'un ou l'autre ; il faut donc que ce soit par une opération physique que Dieu l'ait fait déterminer ainsi. Par consequent il faut admettre une opération physique prédeterminante ; afin qu'il soit vrai de dire que c'est Dieu qui procure les moiens du salut. CHAP. IV.

CHAPITRE IV.

Suite de la même matiere de la prédestination.

I.

JUsqu'ici on n'a parlé de la prédestination qu'en la prenant dans son tout ; & suivant cette idée, la prédestination est l'amas & l'assemblage de tous les secours que Dieu prépare à l'homme pour le sanctifier, c'est-à-dire, des secours qui le convertissent, qui le soutiennent contre les tentations, qui le font avancer dans la vertu, qui lui donnent la perseverance, & qui le couronnent dans la gloire, en le revêtant d'une plénitude de lumiere & de charité.

Cette prédestination est gratuite, parce que Dieu ne puise pas dans nôtre libre arbitre, mais dans sa volonté, la raison de prédestiner un homme plutôt qu'un autre homme. Elle est gratuite, parce que l'homme ne donne rien à Dieu qu'il n'ait reçu de lui en premier ; & que nos merites, nos déterminations, tout le bien qui est en nous, est tellement un don de sa misericorde, qu'il n'y a pas le moindre acte, la moindre détermination, la moindre inflexion qui ne dépende d'une opération de Dieu prédeterminante. En un mot, la prédestination est gratuite, parce que c'est cette totalité de bienfaits qui discerne les prédestinez de ceux qui ne le sont

Digitized by Google

Sect. VI. PART. III.

points ; bienfaits dont Dieu a voulu gratifier un homme plutôt qu'un autre homme, parce qu'il l'a voulu. Voilà ce qu'il importe de connoître sur la prédestination.

De savoir maintenant si dans cette suite de dons que Dieu a destinez de toute éternité à ses élus, il faut distinguer la prédestination à la gloire, de la prédestination aux actions qui la meritent : de savoir aussi s'il n'y a point un ordre entre les decrets de Dieu, & si la prédestination à la gloire précede, dans l'intention de Dieu, la prédestination aux merites, c'est une question fort communément agitée ; mais il est visible, & on l'avouë assez, que c'est une question peu importante. Car, encore une fois, ce qui importe sur ce sujet, est de savoir que c'est le don de Dieu qui discerne l'homme en premier. Au reste qu'importe-t-il que Dieu ait d'abord voulu donner la gloire à tel homme, & ensuite les actions qui devoient la mériter, ou qu'il ait voulu d'abord les actions, & ensuite la gloire. Cet ordre de decrets ne change rien ni au bienfait de Dieu, ni à l'état de l'homme prédestiné.

II.

Il est vrai, dit-on, que la Théologie n'a point d'interest dans cette dispute ; mais la Philosophie au moins demande qu'on mette la prédestination à la gloire avant l'autre prédestination. Car, dit-on, le decret qui regarde la fin, doit préceder celui qui regarde les moiens. Or la prédestination à la gloire est un decret qui regarde la fin, & la prédestination aux mérites est un decret qui regarde les moiens. Personne ne doute que les mérites des hommes ne soient les moiens, & que la gloire éternelle n'en soit la fin : par conséquent la prédestination à la gloire est antérieure à la prédestination des mérites.

Ce raisonnement porte une certaine lueur ; mais après l'avoir approfondi, je trouve qu'il roule sur une équivoque, & qu'il tombe de lui même, en distinguant ce que Dieu a voulu comme une fin & un moien, & ce qu'il a voulu être une fin & un moien par rapport aux créatures. Si Dieu ne regardoit nos mérites que comme des moiens par rapport à lui, & la gloire comme la fin, & s'il les vouloit ainsi, on auroit raison de dire que, selon l'intention de Dieu, le decret de la gloire précede celui des mérites. Car la volonté que l'on a d'arriver à une fin, est la cause, & par consequent, est antérieure à la volonté que l'on a de prendre les moiens.

Mais peut-on dire que Dieu veuille la gloire des élus comme une fin, & leurs merites comme un moien par rapport à lui. Rappellons ici ce qui a été expliqué au long dans la partie précedente sur les moiens de la Providence en général.

Vouloir un objet comme un moien, c'est ne le vouloir que par rapport à la fin, en sorte que si l'on pouvoit arriver à la fin sans cet objet, on ne le voudroit plus. Par exemple, on veut prendre une medecine, on ne le veut que par rapport à sa santé ; & si l'on pouvoit recouvrer la santé aussi sûrement & aussi aisément, sans prendre medecine, on ne la prendroit pas. Que si l'on dit, qu'il pourroit arriver qu'un homme voiant qu'il guérira aussi facilement sans medecine, se détermine néanmoins à la prendre, je répondrai, ou que cette résolution n'est pas raisonnable, ou que s'il veut prendre ce remède, il ne le veut plus précisément comme un moien, mais qu'il le veut comme une fin, qu'il ne le veut plus précisément par l'amour de sa santé, puisqu'il peut la recouvrer sans cela, mais qu'il le veut par une autre raison.

Sur ces matieres délicates & abstraites tâchons de ne point confondre nos idées. Vouloir un moien comme un moien, c'est le

Digitized by Google

le vouloir par l'amour de la fin, comme on l'a dit ailleurs. Or jamais l'amour de la fin ne nous portera à vouloir un moien, supposé qu'on puisse acquerir la fin aussi aisément sans aucun moien. Car l'amour de la fin est l'amour de la fin seulement; cet amour ne va pas plus loin, à moins que l'esprit ne represente que cette fin étant renfermée dans les moiens, c'est là qu'il faut la rechercher. Si donc on peut joüir également de cette fin indépendamment des moiens, l'acte d'amour pour la fin n'ira pas aux moiens.

Que s'il arrive qu'une personne, connoissant bien qu'elle peut joüir de la fin sans ces moiens, veut néanmoins ces moiens, c'est qu'elle ne les voudra plus précisément sous la qualité de moiens par rapport à cette fin. Je veux aller d'ici à Amsterdam, j'entreprens le voiage comme un moien; je ne l'entreprendrois pas, si tout d'un coup je pouvois sans trajet, comme les Anges, me transporter à Amsterdam. Il pourroit néanmoins arriver, qu'aiant même ce pouvoir de passer d'un lieu à un autre sans trajet, je prisse le part de faire le voiage. Mais pour lors, c'est que je voudrois le voiage par une autre raison, parce qu'il me plairoit, par exemple, ou qu'il me feroit faire exercice. En ce cas, je n'aimerois plus ce voiage précisément comme un moien pour aller à Amsterdam, mais je l'aimerois pour lui même & comme une fin.

Ceci est fort remarquable; car dans la premiere supposition, lorsque pour aller à Amsterdam j'ai besoin d'entreprendre un voiage, & que je l'entreprens effectivement, je n'ai qu'un seul dessein, qui est celui d'aller à Amsterdam, & le voiage n'est que pour l'exécution de cet unique dessein; au lieu que dans la seconde supposition, c'est-à-dire, supposé que pouvant m'y transporter en un instant, je fasse néanmoins le voiage, j'ai deux desseins, l'un d'arriver à Amsterdam, & l'autre de faire le voiage; & ces desseins peuvent subsister l'un sans l'autre. CHAP. IV.

III.

Ceci décide la question. Si Dieu ne vouloit nos mérites que comme des moiens pour la gloire, il ne voudroit les mérites que parce qu'il voudroit la gloire; il n'auroit qu'un dessein, qui est celui de placer dans la gloire les prédestinez. Or si Dieu n'avoit que cet unique dessein, il les placeroit tout d'un coup dans la gloire, puis qu'il le peut, & ne prendroit pas ce long circuit de moiens.

Si donc Dieu ne le fait pas ainsi, c'est qu'il a non seulement le dessein de placer les élus dans la gloire, mais aussi celui de la faire mériter aux adultes par les bonnes œuvres. Dieu veut l'un & l'autre, & il ne veut pas l'un parce qu'il veut l'autre. C'est là le grand principe de S. Thomas. *Non voluit hoc propter hoc.* Il n'a point voulu les mérites comme moiens, & la gloire des prédestinez comme la fin par rapport à lui, quoiqu'il ait voulu que cette gloire fut la fin par rapport aux prédestinez, & que les mérites fussent le moien qu'ils emploiassent pour y parvenir: *Non voluit hoc propter hoc, sed voluit hoc esse propter hoc.*

Supposé que nous voulions distinguer differens decrets en Dieu, au moins ne concevons point la volonté de placer les élus dans la gloire, comme l'unique dessein de Dieu, & la volonté de leur faire operer des actions méritoires, comme l'effet de cette volonté & l'exécution de ce dessein. Le decret pour la gloire est un dessein, le decret pour les mérites est aussi un dessein, & l'un de ces desseins peut subsister sans l'autre, puisque Dieu auroit pu placer dans la gloire sans même qu'on l'eût merité, & qu'il peut aussi

Digitized by Google

Sec. VI. Part. III.

faire operer certaines bonnes œuvres sans donner la gloire, en ne donnant point la perseverance dans ces bonnes œuvres, comme il arrive aux justes qui tombent. Je ne croi donc pas que ce soit raisonner juste, que de mettre la prédestination à la gloire avant la prédestination aux bonnes œuvres. Outre que cette subtilité est fort inutile au fond de la question, c'est qu'elle est appuiée sur une raison qui défigure l'idée de l'être souverain, & le rabaisse à la maniere des êtres créés, en lui faisant vouloir l'existence de certaines créatures comme des moiens par rapport à lui pour arriver à d'autres.

Aussi les maîtres de la Théologie ne sont-ils point entrez dans cette subtilité. Ils ont bien enseigné que les mérites, la conversion, la perseverance, en un mot, tout ce qui se passe dans le temps, étoit l'effet des decrets de Dieu qui l'avoit ordonné de toute éternité; mais jamais ils n'ont dit que le decret que Dieu a formé de nous faire operer des actions méritoires fût l'effet & la suite du decret qu'il a formé de nous donner la gloire éternelle; ce qu'il faudroit dire néanmoins, posé le système que nous réfutons.

Cela étant, je ne voi que deux partis à embrasser sur cette matiere.

Premierement, si l'on veut distinguer par précision d'esprit differens decrets en Dieu, le decret pour la gloire, le decret pour les mérites, il paroît qu'il faut reconnoître que la prédestination à la gloire n'est ni avant ni après la prédestination aux mérites, mais qu'elle est en même temps, c'est-à-dire, que Dieu en même temps ordonne qu'un élu aura la vie éternelle, & qu'il aura les bonnes œuvres, & qu'il y a un rapport entre ces deux choses, en sorte que les bonnes œuvres soient méritoires de la vie éternelle, & la vie éternelle soit la récompense des mérites; mais qu'il n'y a entre ces deux decrets de Dieu aucune priorité, ni de temps, ni de causalité & de nature.

Secondement, pour en revenir au fond des choses, on ne peut douter que réellement en Dieu tout ne se réduise à un seul decret, qui a reglé non seulement les choses, mais encore qui en a ordonné le tems, l'ordre & la maniere.

IV.

Pour terminer cette matiere, il reste encore quelques remarques, qu'il faut trancher en peu de mots.

1. C'est que comme Dieu prédestine certaines personnes, parce qu'il le veut; c'est une suite aussi qu'il veuille abandonner les autres, parce qu'il le veut. Or cette volonté de ne leur point donner les mêmes faveurs qu'aux autres, cette volonté de ne leur point donner des bienfaits qu'il ne leur doit point, bienfaits qui les auroient rendus éternellement heureux, cette volonté, dis-je, est ce qu'on appelle la réprobation négative.

2. Quoique la prémotion physique s'étende aux actions de peché, Dieu ne nous destine point au peché; ce seroit un blasphême de le dire. La prémotion n'est point cause du peché; la malice du peché est une privation, c'est un défaut, un néant, elle est toute pour la cause déficiente. Il est vrai que Dieu pourroit empêcher ce peché, en suppléant ce défaut, & en ajoutant quelque chose qui l'empêcheroit; mais Dieu n'y est pas obligé, & il a pu vouloir ne le pas faire. Ainsi la réprobation ne demande pas une opération qui pousse au peché, ou qui l'opere; mais c'est un abandon & un refus d'un bienfait qui auroit empêché le peché, mais que Dieu n'étoit pas obligé de donner.

3. Le decret qui ordonne les supplices qu'on appelle la réprobation positive, suppose le decret qui permet le peché. Car quoique tout soit un en Dieu, il est pourtant

tant vrai que ce Dieu juste ne peut vouloir punir que les coupables. Et il ne faut point ici raisonner des pechez par rapport aux supplices, comme des merites par rapport à la gloire éternelle. Dieu peut donner la gloire éternelle, à qui n'a fait aucune bonne œuvre; mais il ne peut jetter dans le feu de l'enfer celui qui n'est souillé d'aucun peché. Ainsi il faut que Dieu ait connu le peché par le moien du decret permissif, lorsqu'il condamne à des supplices éternels. Et ce ne sont point ici deux decrets dont l'un regarde la fin & l'autre regarde le moien, ce que nous venons de réfuter touchant la prédestination à la gloire; mais ce sont deux decrets, dont l'un suppose l'autre, parce que l'un ordonne ce qui est la suite de l'autre.

Il n'y a point à craindre non plus de pecher ici contre ce principe de S. Thomas: *Deus non vult hoc, quia vult hoc*; car on ne peut pas dire, *Deus vult pœnam aternam quia vult peccatum.* Dieu ne veut point le peché, mais Dieu quelquefois ne veut point faire ce qui empêcheroit le peché dans la créature; & en consequence il détermine la mesure de supplice, qui doit être la punition de ce peché.

V.

Ce que nous avons dit de la prédestination gratuite & de la réprobation négative, c'est-à-dire, de ce discernement que Dieu fait de toute éternité d'un homme d'avec un autre homme, sans en puiser la raison dans le libre arbitre, & qu'il exécute dans le temps par une opération prédeterminante, ce discernement, dis-je, convient à tout état, à l'état d'innocence comme à l'état de nature tombée.

Nous avons montré que dans tout état, même dans celui d'innocence, il faut admettre une opération de Dieu prédeterminante. Ainsi dans tout état ce qui discerne en premier un homme qui fait le bien, d'avec un homme qui peche, c'est cette opération qui fait que l'un opere le bien, & qui ne met pas le même bien dans l'autre. Or cette opération, Dieu la donne, parce qu'il le veut; elle est l'effet & l'exécution de ses decrets. Donc les decrets de Dieu & sa volonté sont la premiere cause du discernement dans l'état d'innocence. CHAP. IV.

Quiconque aura peine à admettre cette doctrine, parce qu'il la trouvera trop dure, qu'il pense que de quelque côté que l'on se tourne, l'on ne peut se dispenser d'admettre dans cet état même un discernement. Quand Dieu, par sa prémotion, n'opereroit pas sur le cœur dans l'état d'innocence, on ne peut douter que par les moiens exterieurs il ne fit un discernement. Dieu avoit prévu qu'Adam n'auroit point peché, s'il n'avoit point prolongé sa vie si longtemps, & s'il avoit fixé plutôt son cœur, en le revêtant de la gloire celeste; qu'il n'auroit point peché, s'il n'eût point eu de Compagne, si le Démon ne lui eut point parlé, si la défense n'eût point été faite de manger d'un certain fruit, défense, selon S. Augustin, purement positive & arbitraire. Néanmoins Dieu qui, selon les systemes opposez, prévoit tous les usages que fera Adam & que feront les Anges de leurs libres arbitres, s'ils sont placez dans telle ou telle circonstance, les place justement dans celle où il voit qu'Adam pechera, & que tels Anges se perdront éternellement: n'est-il donc pas plus clair que le jour que c'est Dieu qui les a discernez; & après cela peut-on, par la crainte du discernement, refuser d'admettre la prémotion pour cet état?

Si dans l'état même d'innocence, il n'y a point à craindre d'admettre ce discernement, à plus forte raison dans l'état où nous sommes, c'est-à-dire, où tout le genre humain est comme une masse corrom-

Digitized by Google

Sec. VI. Part. III.

rompuë par le peché, qui meritant toute entiere la réprobation & la colere, n'a point à ſe plaindre, ſi Dieu en laiſſe une partie dans l'état qui lui convient, mais qui doit benir à jamais les miſericordes du Seigneur, de ce qu'il a bien voulu en délivrer une partie de la condamnation générale. Ce n'eſt pas, encore une fois, qu'on eût lieu de ſe plaindre de Dieu, quand même, avant la préviſion du peché originel, il auroit prédeſtiné les uns & réprouvé les autres; il a pû le faire ainſi. Il n'y a pas néanmoins d'apparence qu'il l'ait fait. Rien ne le gêne ni le contraint dans ſes decrets. Il a pu les faire comme il l'a voulu. Il a pu prédeſtiner & réprouver les hommes ſans les regarder comme tombez dans le peché originel: il a pu les prédeſtiner & les réprouver en les conſiderant comme tombez dans le peché originel, en conſequence du decret qui a permis ce peché. Tout cela eſt purement arbitraire en Dieu. Ainſi la raiſon ne peut nous découvrir lequel des deux il a choiſi. Mais il paroît plus conforme à l'autorité des ſaints Peres de dire, que Dieu n'a fait ce diſcernement pour les hommes, que ſuppoſé le peché, & par conſequent le decret qui l'a permis.

CHAPITRE V.

De la promeſſe de Dieu, de ſa puiſſance, & de ſa bonté.

I.

LEs vrais fideles, ſanctifiez non ſelon la chair, mais ſelon l'eſprit, ſont enfans de la promeſſe.

Dieu a juré, & il ne s'en repentira point; il a donné une parole, & elle ſubſiſtera pour mille générations. C'eſt à Abraham que la promeſſe a été adreſſée, & cette promeſſe eſt la ſource de toutes les bénédictions ſpirituelles qui ont été répanduës ſur les peuples de la terre.

Pour accomplir cette promeſſe il falloit deux choſes. 1. Faire ſubſiſter la poſterité d'Abraham ſelon la chair, & la diſpoſer à ces bénédictions futures. 2. Les donner dans le temps preſcrit, & ſanctifier, par ce moien, les autres peuples du monde.

De ces deux choſes, la premiere a ſervi de préparation & de figure pour la ſeconde: il a fallu tirer les pierres de la carriere myſtérieuſe, avant que de les faire entrer dans le ſaint édifice. Dieu a voulu tracer un craion & une image des biens ſpirituels avant que d'en produire la réalité. Or ſi, pour accomplir ce premier deſſein, Dieu a fait de ſi grandes choſes, s'il a tellement ſignalé la force de ſon bras, croira-t-on qu'il en faſſe moins pour le ſecond, qui eſt l'objet principal, & qui par excellence mérite d'être appellé ſon ouvrage?

Que le viſible nous conduiſe donc à l'intelligence des choſes inviſibles, & que ces œuvres éclatantes que Dieu opere au dehors dans la conduite d'un peuple charnel, nous ſervent de lumiere pour découvrir ce qu'il opere dans le ſecret de la religion & dans la conduite de l'homme intérieur.

II.

Il ne faut ici qu'ouvrir les yeux: que de merveilles ſe preſentent dans le gouvernement de ce peuple! Quelle Providence! Quelle grandeur! Que l'opération de Dieu eſt forte! Qu'elle eſt dominante & efficace! Soit qu'il ſuive les loix de la nature, ſoit qu'il ſe montre au deſſus, en faiſant des miracles, on voit toujours que c'eſt lui qui diſpoſe, qui regle, qui conduit, & qui le fait par grandeur & par puiſſance.

Pour nous le découvrir avec plus de ſplen-

Digitized by Google

splendeur en mille occasions, il place ce peuple dans un état où tout paroît desespéré. Il laisse épuiser les ressources humaines; & au moment qu'il semble que tout va périr, il fait connoître qu'il soutient tout par sa parole; parole, qu'il a donnée une fois pour toujours, & qui sera à jamais vivante & efficace.

En execution de cette parole. il fait naître cette race benite d'une tige sterile & courante, afin de montrer que les descendans d'Abraham sont les enfans de la promesse. Mais après l'avoir fait naître ainsi, il la conserve & la multiplie, au milieu même des peuples barbares, & ne souffre pas que l'homme leur nuise.

S'il appelle la famine sur la terre, & s'il brise toute la force du pain, en sorte que ces hommes de benediction soient sur le point de périr, il envoye devant eux un homme en Egypte : Joseph est vendu pour être esclave; & cet évenement est la ressource de toute sa famille. S'il tourne le cœur des Egyptiens, non en y operant la malice, mais en usant de leurs volontez déreglées, en sorte qu'ils les tournent contre ce peuple, qu'ils l'accablent, & que par des loix cruelles ils soient prêts à l'exterminer, il envoye Moïse son serviteur, & Aaron qu'il choisit aussi, & il met en eux sa puissance pour délivrer Israël.

Si les peuples s'élevent & sont émus de colere, l'épouvante & l'effroi tombe sur eux; par la grandeur du bras de Dieu ils deviennent immobiles comme une pierre, jusqu'à ce que ce peuple soit passé à travers du desert pour entrer en possession de cette demeure ferme, que le Seigneur s'est assurée à lui même, & qu'il a operée de ses propres mains.

Si dans cette longue suite de siecles, des guerres horribles viennent fondre sur ce peuple, des nations formidables, qui détruisent & anéantissent les autres regions, Dieu soutient son peuple par une protection visible; il ne laissera point éteindre cette lampe qu'il a allumée lui même, il veut qu'elle luise toujours pour marcher comme un flambeau devant son Messie, & pour servir à le faire reconnoître. CHAP. V.

Quiconque veut sur ce point entrer dans le détail que nous fournissent les livres saints : quiconque considere que ce peuple est le seul de tous les peuples de la terre qui ait subsisté si long temps, sans jamais se confondre avec les autres peuples; quiconque envisage combien Dieu a operé de merveilles en sa faveur, combien il a fait de choses pour le disposer à recevoir & à conserver une loi qui étoit un joug si pesant, & à garder fidellement les oracles du Messie futur, pour le conduire au milieu même de ces desordres, & pour l'empêcher de prendre des mœurs semblables aux autres nations de la terre, pour se reserver parmi ce peuple une portion choisie qui ne fléchit point le genoüil devant Baal, pour faire servir la cupidité même du reste de ce peuple à ses conseils, & pour les faire entrer dans l'enchaînement de ses desseins; quiconque, dis-je, considere cette suite d'évenemens, ne peut s'empêcher d'y reconnoître le doigt de Dieu, & d'avouer que c'est ici son operation qui gouverne & qui dispose; opération aussi efficace que déterminante.

III.

Or qui croira que l'operation de Dieu n'est efficace que pour ce qui a servi de préparation, & qu'elle cesseroit de l'être pour l'accomplissement même de la promesse ? La toute-puissance de Dieu se montre avec éclat dans tout ce qui a précedé : rien n'est plus grand, plus visible, plus magnifique que ce spectacle; & quand on viendra au point capital ou plutôt à la promesse même, la puissance de Dieu tombe tout d'un coup : ce n'est plus Dieu qui

Digitized by Google

Sec. VI. Part. III.

tend son bras pour accomplir sur les hommes ce qu'il leur a promis, c'est un bras de chair qui gouverne & qui détermine : c'est l'homme qui prend le dessus, c'est l'homme qui opere de lui-même, & sans que Dieu lui donne ce que Dieu lui a promis, ou au moins c'est l'homme qui fait que Dieu le lui donne.

Ce grand effet, on en convient, se doit operer par le libre arbitre : mais Dieu ne peut-il pas, pour s'aquiter de sa parole, donner au libre arbitre même de quoi le lui faire operer ? Lorsqu'il a promis un Messie qui renouvelleroit tout le genre humain, croit on qu'il ne savoit pas ce qu'il pourroit sur les cœurs, & qu'il eût fait une telle promesse, s'il n'avoit eu assez de puissance pour l'accomplir, en inclinant lui-même, par une operation interieure, les volontez des hommes, & les conduisant comme il le voudroit, sans donner atteinte à la liberté ?

Le Messie, qui est ce Lion sorti de la Tribu de Juda, réunit ensemble la force & la douceur. Ces deux grandes qualitez, qui ont fait l'éclat de son ministere exterieur, entrent aussi dans la distribution secrete de sa grace, & sont le caractere de son operation interieure & de son esprit.

Il établit son empire sur les cœurs, sans blesser la nature, & sans rien diminuer de son pouvoir & de ses droits. Comme il a établi son empire visible, je veux dire, le corps de l'Eglise par toute la terre, sans y causer ni séditions, ni revoltes, il a conquis l'univers, non par les armes, mais par une puissance plus forte, & en même temps plus secrete. Cette parole qui a formé l'univers, est aussi ce qui le reforme.

En vain les peuples de la terre se soulevent-ils, & forment-ils de vains projets, pour mettre obstacle à l'accomplissement des promesses ; Dieu du haut du ciel le rit de leurs entreprises, il établira malgré eux l'empire de son Christ, il l'établira sur eux-mêmes, il brisera leur cœur comme le vase d'un potier, il saura se les assujettir & en faire son peuple, ses sujets, son heritage.

I V.

Au jour que ce peuple nouveau prit naissance, & que l'Eglise de Jesus-Christ fut formée, ce fut par l'effusion abondante de son Esprit, & par une operation non seulement toute puissante & efficace, mais encore visible & miraculeuse, parce que Dieu voulut marquer sensiblement par ce premier trait, quelle seroit l'operation qui dans la suite des siecles formeroit le vrai Israëlite & l'enfant de la promesse.

La Pierre sur laquelle l'Eglise est édifiée, ce Prince des Apôtres qui en est le chef, il est dit de lui, aussi bien que de tous les autres Apôtres, & en leur personne de tous les fideles ; & quand il ne seroit point dit, il semble que la chose parle d'elle même : il est dit, dis-je, que ce ne sont point eux qui ont choisi Jesus-Christ, mais que c'est Jesus-Christ qui les a choisis. En tout ceci c'est la promesse de Dieu qui s'execute & sa puissance qui éclate.

Ne la méconnoissons pas, nous qui sommes associez aux benedictions promises aux Israëlites, & n'oublions pas ce que nous tenons d'eux. C'est à eux qu'appartiennent l'adoption des enfans de Dieu, sa gloire, son alliance, ses promesses ; aussi est-ce à eux que l'Evangile a été d'abord annoncé, & c'est d'eux que le salut est venu aux Gentils. Ils ont formé d'abord le corps de l'Eglise ; ils sont le tronc de l'olivier franc ; & c'est sur eux que les Gentils, ces branches étrangeres, ont été entez.

Ce

Ce merveilleux évenement prédit dès les premiers temps du monde, qui s'accomplit avec une regularité surprenante, au moment que la Providence a marqué; cet évenement, dis-je, qui change presque en un instant toute la face de la terre, nous offre encore une éclatante preuve d'une operation invisible & toute puissante. Pour l'accomplir, Dieu choisit Saül persecuteur, ce lion en furie qui ne respire que le sang & le carnage, qui se met à la teste de ceux qui entreprennent de renverser le roiaume de Jesus-Christ. C'est lui que Dieu choisit pour porter son nom devant les peuples de la terre. Un coup de la grace le renverse par terre, & convertit en un moment ce cœur feroce & rebelle. Il est établi par Jesus-Christ même le Docteur des Gentils, pour ramener ces branches de l'olivier sauvage, pleines de l'amertume du peché, & pour les unir à l'olivier franc. Il travaille en execution des desseins de Jesus-Christ, qui a éteint en lui même ces anciennes inimitiez, & qui a rompu la muraille de division entre ces deux peuples. C'est dans ce dessein que Paul est établi chef de cette portion, autrefois si ennemie, afin de servir comme de lien pour la réunir, & qu'étant Juif par nature, étant devenu par sa conversion membre de l'Eglise, & par consequent au dessous de saint Pierre qui en étoit le chef, il fut comme le nœud, par où les influences de la racine, le suc & l'onction du bon olivier fussent transmises à ces branches nouvelles, & par là il ne se fist qu'un seul arbre élevé sur les mêmes racines, & dont les branches couvrissent toute la terre.

Dans la personne de cet Apôtre, suscité d'une maniere si merveilleuse pour la conversion des Gentils, il semble que Dieu ait voulu marquer l'operation forte & déterminante, qui devoit produire cette conversion jusqu'à la fin du monde: car il paroît que Dieu a voulu mettre une ressemblance entre ses ouvrages, en sorte que la suite répondist au commencement & aux prémices; que ceux qui sont sous un chef, fussent formez sur son modele. Et à en juger selon le cours ordinaire, on voit que ce que Dieu a fait d'abord d'une maniere visible & éclatante, est la preuve de ce qu'il fait dans la suite par une operation moins sensible, mais non moins puissante & efficace. CHAP. V.

V.

Ce salut qui venoit des Juifs, les Juifs, comme il étoit prédit, l'ont rejetté; quelques-unes des branches de l'olivier franc se sont rompuës par leur incrédulité, afin que les Gentils fussent entez à leur place: & ceci est un grand mystere.

Mais à Dieu ne plaise que nous croyions que leur infidelité ait été capable de donner atteinte à la fidelité de Dieu dans ses promesses! La posterité d'Abraham subsistera toujours: l'alliance que Dieu a faite avec elle, est plus stable que celle qu'il a faite avec la nuit & le jour, & que les loix qu'il a données au ciel & à la terre. Ni la puissance des Romains sous l'Empereur Tite, ni les affreux desastres arrivez du temps d'Adrien, ni les horribles carnages qu'on fit des Juifs & à Babylone & à Ctésiphon, ni la persecution, la haine & le mépris de tous les peuples de la terre n'ont pû l'empêcher de subsister. Il subsistera aussi long temps que le monde; & c'est là un effet sensible de la promesse & un miracle de la Providence qui le soutient contre tout, afin que dépositaire non suspect des saints oracles qu'il porte par toute la terre où il est répandu, il annonce, sans le savoir lui même, la verité & la grandeur de Jesus-Christ.

Non seulement il subsiste comme un témoignage vivant des promesses accomplies, mais comme un gage de ce qui en reste à accomplir.

Sec. VI. Part. III.

Ces Juifs, qui, à cause de leur incrédulité, sont tombez & sont maintenant comme des branches détachées de cette racine qui vivifie ; ces Juifs, qui depuis tant de siecles sont sans roi, sans sacrifice, sans autel, ils reviendront un jour, & leur retour est encore l'accomplissement d'un grand mystere. Car si la chute des Juifs a été la richesse des Gentils, & si leur reprobation est devenuë la reconciliation du monde, combien leur plénitude enrichira-t-elle le monde encore davantage ? Et que sera leur appel & leur retour, sinon une vie nouvelle, & comme une resurrection des mots qui donnera un nouveau lustre à toute la terre ? Car rien n'est plus merveilleux que ce que les Ecritures nous annoncent sur ce retour.

VI.

Ainsi les Gentils aiant été amenez à la foi par le ministere & par la prédication des Juifs, étant confirmez par leur témoignage, étant devenus participans des mêmes promesses, entez sur la même tige, réunis au même corps, vivifiez par le même suc & par le même esprit, on comprend bien comment ils sont devenus enfans d'Abraham. La race de ce Patriarche a fait germer & fleurir toute la terre ; c'est comme un levain qui s'est répandu & qui a fait fermenter toute la masse. Ce peuple saint s'est approprié & s'est uni les autres peuples ; & par cette union la posterité d'Abraham s'est accruë sans mesure ; elle est devenuë aussi nombreuse que les étoiles du ciel & que les grains de sable du bord de la mer, en Jesus-Christ, qui est cette semence sainte, la source de toute sainteté, le prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech, qui a répandu sa benediction non seulement sur la posterité d'Abraham, mais sur Abraham lui même, & sur les patriarches & sur les justes qui ont précedé les temps d'Abraham.

Dites-nous donc, ô témeraires ! (ce sont les paroles de S. Augustin aux Pélagiens) *qui ne défendez pas le libre arbitre, mais qui l'enflez, qui ignorant la justice de Dieu, & voulant établir votre propre justice, n'êtes point soumis à Dieu pour recevoir de lui cette justice : dites-nous donc, si les nations n'eussent point voulu croire & vivre justement, est-ce que la promesse faite à Abraham eût été anéantie ? Non, direz-vous. Donc afin qu'Abraham, pour récompense de sa foi, obtint l'agrandissement de sa posterité, la volonté des nations a été préparée par le Seigneur, & c'est lui qui a fait qu'elles voulussent ce qu'elles auroient pû ne point vouloir, lui qui est tout-puissant pour faire ce qu'il a promis.* Lib. 2. Op. imp. n. 154. pag. 1014.

Lors donc, ajoûte ce Pere dans un autre endroit, *que Dieu a promis à Abraham dans sa posterité la foi des nations, en lui disant : Je vous ai établi le pere de beaucoup de nations : c'est pourquoi l'Apôtre nous dit : Ainsi c'est par la foi, afin que par la grace la promesse soit ferme à toute la posterité : lors, dis-je, que Dieu a fait cette promesse, il l'a faite aiant en vuë sa prédestination, & non la puissance de notre volonté, il a promis ce qu'il devoit faire lui même, & non ce que feroient les hommes. Car quoique les hommes fassent le bien qui appartient au culte de Dieu, c'est lui même qui fait que les hommes font ce qui leur est commandé, & ce ne sont pas les hommes qui font que Dieu fait ce qu'il a promis ; autrement l'accomplissement des promesses de Dieu seroit en la puissance, non Dieu, mais des hommes : & ce que Dieu auroit promis, ce seroit les hommes qui le donneroient à Abraham. Ce n'est pas là ce qu'a crû Abraham, mais il a crû, rendant gloire à Dieu, persuadé qu'il est tout-puissant pour faire ce qu'il a promis ; il ne dit pas, prédire, il ne dit pas, prévoir : car Dieu peut prévoir & prédire ce* Lib. De prædest. sanct. cap. 10.

que

que font les autres ; mais il dit, „ Il est „ tout-puissant pour faire : *ce qui marque, non ce que font les autres, mais ce qu'il fait lui-même.*

VII.

Il faut l'avouer, la grace versatile s'accorde mal avec ces veritez. Car 1. ce seroit une plaisante chose de promettre à un homme ce qu'il a déja, ce qui convient à tous les hommes, ce qui ne peut lui manquer ; de lui promettre, par exemple, un corps & une amè.

Si l'on ne reconnoît qu'une grace versatile, Dieu n'a pas fait davantage. La plus grande partie de ce que Dieu a promis à Abraham, consiste dans des choses qui dépendent de la volonté des hommes. Selon ce systeme, Dieu n'opere sur ces volontez que par la grace versalite, & cette grace versatile est commune à tous les hommes ; elle a été donnée à tous les hommes dès le commencement du monde, elle ne peut pas même être refusée, elle en est aussi inséparable, posé l'état où ils sont de merite & de démerite, que le sont le corps & l'ame. Par consequent il faut dire, selon ce systeme, que pour gratifier Abraham, Dieu lui a promis & à sa posterité ce qui est commun à tous les hommes ; qu'il lui a promis ce qui a été donné dès le commencement du monde, qui ne peut leur être refusé ; qu'en un mot Dieu, en faisant cette magnifique promesse, a fait la même chose que s'il avoit promis de donner aux enfans d'Abraham un corps & une ame.

2. Ce grand mystere, qui se trouve accompli dans le moment prescrit par la Providence, comment le conçoit-on dans le systeme de la grace versatile ? Si cette grace est égale & commune à tous les hommes dans tous les temps, pourquoi ces differentes vicissitudes de Juifs qui croient, qui ensuite étant devenus infideles, enfin commenceront de nouveau à croire ? Pourquoi ces changemens parmi les differentes nations, qui à differens temps & selon les differentes manieres, sont éclairées de la foi ? Pourquoi ce retour universel des Juifs arrive-t-il dans des siecles si reculez, plutôt que dans les premiers siecles de l'Eglise ? CHAP. V.

3. Si la grace est laissée au gré du libre arbitre, n'est-il pas évident que le libre arbitre entre en partage avec Dieu, qu'on l'associe avec lui, pour accomplir les promesses divines ?

4. Non seulement on l'associe, mais on lui donne la principale part. Car la grace versatile ne détermine point la volonté ; au contraire, c'est la volonté qui en se déterminant donne le succès à cette grace. Ainsi l'accompliſſement des promesses de Dieu seroit en la puissance, non de Dieu qui ne feroit que donner cette grace versatile, mais des hommes qui lui donneroient l'effet. Ainsi Dieu auroit promis, & les hommes effectueroient sa promesse. Dieu en promettant auroit promis ce qui dépend d'autrui, ou plutôt il n'auroit point promis l'effet, parce qu'on ne promet que ce que l'on fait, ou ce que l'on fait faire : mais il n'auroit fait que prévoir & que prédire.

VIII.

Quelque chose de semblable se peut dire sur le Congruisme.

1. La promesse de Dieu faite à Abraham & à sa posterité marque un don, & un don particulier à ceux auſquels il est promis. Or dans ce Congruisme qu'est-ce que Dieu a donné de particulier qu'il n'ait point donné aux autres hommes ? Il offre son concours à toutes les volontez, supposé qu'elles se déterminent : il donne ses attraits, même les plus forts, on peut le

Sect. VI. Part. III.

supposer, à ceux mêmes qui ne se déterminent pas effectivement. Toute la différence qu'il y a entre celui qui se convertit & celui qui ne se convertit pas, c'est que Dieu donnant les mêmes attraits à l'un & à l'autre, il les donne à l'un dans la conjoncture où il voit qu'il se détermine à se convertir, & qu'il les donne à l'autre dans la conjoncture où il voit qu'il ne s'y détermine pas. C'est donc le même don qui est fait à l'un & à l'autre ; mais qui est fait à l'un dans une conjoncture plus favorable. Ainsi cette grande & magnifique promesse ne procure aucun don de plus à celui à qui elle est faite ; elle se réduit simplement à donner à l'un dans le moment où l'on prévoit qu'il voudra bien en profiter, & à donner à l'autre dans le moment où l'on prévoit qu'il ne le voudra pas, quoi qu'au fond on donne la même chose à l'un & à l'autre.

2. Je ne m'arrête pas à demander pourquoi les Juifs ont embrassé la foi au temps de Jesus-Christ plutôt que dans le cinq ou sixiéme siecle ; pourquoi ils se convertiront dans les circonstances marquées par les Prophetes plutôt que dans d'autres ; pourquoi dans tel temps plutost que dans tel autre (temps qui auroit renversé toute l'œconomie des desseins de Dieu) ils ont voulu déterminer le concours concomitant, & donner le succès aux attraits de ce genre. Je viens à ce qu'il y a de plus important & de plus décisif.

C'est que dans le Congruisme ce n'est pas le concours qui fait déterminer la volonté ; au contraire. Ce ne sont pas les attraits non plus qui soient efficaces par eux mêmes, c'est la volonté qui leur donne le succès. Ainsi lorsqu'il s'agit de se déterminer à croire ou à ne pas croire, c'est la volonté qui détermine en premier. Cela posé, comment peut-on dire que Dieu accomplit ce qu'il a promis ? Je suppose deux hommes, Jacob & Esaü, à qui Dieu donne les mêmes attraits, à qui il offre le même concours, & qui aient une volonté semblable. Cela se peut supposer, selon le Congruisme. L'un neanmoins se déterminera à ne pas croire, & l'autre se déterminera à croire. Supposé que Dieu eût promis en particulier à Abraham que Jacob croiroit, comment peut-on concevoir que ce soit Dieu qui ait accompli sa promesse ? N'est-il pas visible au contraire qu'il a promis une chose, dont l'effet ne dépendoit pas de lui ? N'est-il pas visible que la promesse de Dieu étoit précisément en la puissance de l'homme : que si Jacob avoit fait comme Esaü, qu'il n'eût pas mieux ménagé que lui, par son libre arbitre, la grace que Dieu leur avoit donnée, cette promesse étoit sans effet : que Jacob qui, en se déterminant, a donné l'effet à la grace & à la promesse que Dieu avoit faite à Abraham : qu'en un mot Dieu aiant donné la même chose à Esaü qu'à Jacob, ce n'est point le don de Dieu, ni par conséquent sa promesse qui a discerné Jacob, & l'a mis plutôt au nombre des croians ? Mais si c'est la volonté humaine qui discerne en premier entre les croians & ceux qui ne le font pas ; si les hommes peuvent dire, c'est nous qui donnons l'effet aux promesses de Dieu, ils se font tout-puissans par orgueil & par arrogance, & ils font Dieu menteur, puisqu'il n'a pas été assez puissant pour faire ce qu'il a promis.

S. Aug. Lib. 1. op. imperf. a. 156. & seq.

IX.

Pour comprendre encore cette matiere d'une maniere plus nette & plus exacte, il est bon de la reduire à une certaine forme : c'est pourquoi je la partage en diverses propositions.

1. Celui qui promet, doit effectuer, c'est-à-dire, donner l'effet à sa promesse. Autre chose est de prédire ce qui doit arriver,

autre

autre chose est de promettre. Je puis vous prédire que le Roi de Siam vous fera un present : si j'y voi de l'apparence ; mais je ne puis pas raisonnablement vous le promettre, parce qu'il ne dépend pas de moi d'effectuer une telle promesse.

2. Donner l'effet à sa parole, n'est pas faire simplement que ce qu'on a promis puisse arriver ; mais c'est faire en sorte qu'effectivement il arrive. Si je vous ai donné parole de vous donner telle somme d'argent dans tel temps, je ne suis pas quitte de ma parole, pour travailler pendant ce temps-là à amasser de l'argent ; il faut de plus que je vous le donne au temps marqué. Si l'on étoit quitte de sa parole en faisant en sorte que ce qu'on a promis pût arriver, sans faire en sorte qu'il arrivât en effet ; je vous prierois de vous contenter de ce que j'ai eu soin d'amasser bien de l'argent, & de m'être mis par là dans le pouvoir de vous paier, & j'en demeurerois là.

3. Ce qui donne donc l'effet à une promesse, c'est ce qui fait passer la chose promise de l'état de possibilité à l'état d'existence actuelle. Ce qui effectuë ma promesse dans l'exemple apporté, c'est de vous donner actuellement cette somme d'argent.

Appliquons ceci à notre matiere.

Dieu a promis à Abraham la foi & la conversion des nations. S'il ne donne qu'une grace versatile ou congruë, ce n'est point lui qui donne l'effet à sa promesse. Je le prouve. Une grace versatile donne le pouvoir de se convertir. Or donner le pouvoir n'est pas donner l'effet à la promesse. Donc ce n'est pas Dieu qui donne l'effet à cette promesse, posé ce systeme, au contraire, c'est le libre arbitre qui le donne. Car ce qui donne l'effet à la promesse, c'est ce qui fait passer la chose promise de l'état de possibilité à celui d'existence actuelle. Or c'est le libre arbitre qui le fait. Tandis que l'homme n'a qu'une grace versatile, sa conversion n'est encore que possible ; elle ne devient actuelle que lorsque le libre arbitre ajoûte à la grace sa détermination. Donc c'est le libre arbitre qui donne l'effet à la promesse de Dieu. CHAP. V.

Le concours pour croire ou pour resister à la foi, nous est également offert. Dans cette offre du concours il n'y a tout au plus que le pouvoir ; jusques-là la foi & la conversion n'est encore que possible. Or ce n'en est point assez pour donner l'effet aux promesses. Ce qui donne donc cet effet, c'est que la volonté se détermine d'elle même à se convertir plutôt qu'à ne se pas convertir ; c'est-là ce qui fait passer la conversion de l'état de possibilité à l'état d'existence actuelle. Par consequent c'est la volonté, & non le concours concomitant, qui donne l'effet aux promesse de Dieu.

Les attraits congrus & toute grace inefficace par elle même jettent dans le même inconvenient. Ce qui donne l'effet à la promesse, c'est ce qui fait passer la chose promise de l'état de possibilité à l'état d'existence actuelle. Or une grace inefficace par elle même ne le fait pas : puisqu'en premier lieu, de deux personnes qui ont cette même grace, l'une se convertit, & l'autre ne se convertit pas ; & que par consequent ce n'est pas cette grace qui fait passer la conversion de la possibilité à l'existence dans l'une de ces deux personnes plutôt que dans l'autre. En second lieu, toute grace inefficace n'a pas la force, par elle même, de faire produire à la volonté l'acte de la conversion ; c'est la volonté qui, par elle même, donne l'effet & le succès à une grace inefficace, & non une grace inefficace qui donne l'effet & le succès à la volonté, comme il est évident par l'exposé des termes. Ainsi ce n'est pas cette grace qui donne l'effet à la pro-

Sec. VI. PART. III.

promesse, c'est au contraire le libre arbitre.

Mais si ce n'est plus Dieu qui donne lui même l'effet de sa promesse, si c'est au contraire le libre arbitre, il est visible qu'on anéantit la promesse de Dieu, puisque c'est à celui qui promet, d'effectuer ses promesses. Aussi saint Augustin avertit d'une maniere très forte & très serieuse, de bien comprendre quelle est cette grace qui accomplit la promesse, & combien il importe de ne point la méconnoître.

Lib. 2. op. imp. n. 157.

On ne repete point ici ce qui a été marqué ailleurs, que ce que Dieu avoit promis, étoit de faire une alliance nouvelle qui fust observée infailliblement par qui il lui plairoit, de donner un cœur nouveau, un esprit nouveau, & de faire que les hommes accomplissent ses commandemens, & fissent sa volonté; ce qui marque une operation efficace par elle même.

CHAPITRE VI.

Où l'on continuë à parler de la puissance de Dieu, & où l'on traite aussi de sa bonté & de sa misericorde.

I.

IL n'y a que la prémotion qui fasse paroître la toute-puissance de Dieu dans tout son jour; dans les autres systemes la créature semble partager en quelque sorte avec lui. Dieu opere, mais c'est elle qui incline, qui détermine & qui dispose: par consequent, dans ces systemes il y a toujours quelque reserve pour l'homme, soit détermination, soit inflexion, soit quelqu'autre chose qu'on n'a pas encore imaginé, & qui le sera peut-être dans la suite. On met des bornes à l'operation de Dieu, & l'on craint de la trop étendre & d'empieter sur ce qui est de la compétence de l'homme.

Ce qui fait donner dans ces idées, c'est qu'à force de subtiliser, de faire des abstractions & des précisions, on diminuë tellement les objets, on les coupe, pour ainsi dire, en parties si menuës, si imperceptibles, si spirituelles, que bien-tôt on les perd de vuë; qu'on ne regarde plus la détermination de la volonté, & l'inflexion de l'operation de Dieu, comme quelque chose de réel, mais comme un vuide & un néant; en sorte qu'on n'est plus effraié de l'attribuer à la volonté humaine & de la soustraire à l'operation toute-puissante de Dieu; comme l'on seroit effraié d'entendre dire, qu'il s'est élevé un homme dans le monde, qu'il s'y est élevé un astre, un édifice, un monceau de matiere, un être tout nouveau, sans que Dieu l'ait produit & déterminé. On n'est point effraié d'entendre dire, que la détermination d'une action a été formée par le libre arbitre, & non par l'operation de Dieu, comme on le seroit d'entendre dire quelque chose de semblable des autres êtres, quoi qu'au fond une détermination nouvelle, ajoutée à une volonté, soit réellement un nouvel être.

Mais quand, les fausses subtilitez mises à part, on en revient au vrai, & qu'on regarde la détermination de la volonté telle qu'elle est, c'est-à-dire, comme le principal, le meilleur, le décisif de l'action, ou plutôt que l'on considere que c'est l'action même; peut-on douter que cette détermination ne soit formée par une operation de la toute-puissance de Dieu, puisque l'on convient que notre action même est formée par une operation de cette divine puissance?

II. Si

II.

S. Aug. de perf. justitiæ. cap. 4. S. Prosper Epist. ad Rufin. cap. 12. Inter opera S. Justini.

Si Dieu a pu créer les esprits, pourquoi ne pourroit-il pas les renouveller? *Car il y a une liaison réciproque entre ces deux choses*, dit un Auteur inconnu du 4. ou 5. siecle. Si Dieu, en les créant d'abord, les a créés avec certaines connoissances déterminées & certains amours déterminez, pourquoi dans la suite ne pourroit-il pas aussi former dans leur esprit de semblables connoissances, & dans leur cœur de semblables amours? Si Dieu, en les créant, a formé en eux certaines déterminations, pourquoi ne pourroit-il pas les changer; & semblable à un potier qui a donné une forme à son argile, ôter cette forme & en donner un autre?

Quoi! la volonté auroit ce pouvoir sur elle même, & Dieu ne l'auroit pas? Qui le pourroit croire ou qui l'oseroit? Car ne seroit-ce pas attribuer à la volonté plus de pouvoir qu'à Dieu même?

Dans les opinions mêmes que je réfute on convient que Dieu est assez puissant pour former dans nôtre ame nos actions sans blesser nôtre liberté. Mais si Dieu est assez puissant pour former nos actions mêmes sans blesser nôtre liberté, pourquoi ne le seroit-il pas assez pour former aussi la détermination de nos actions sans blesser nôtre liberté, puisqu'au fond ces deux choses sont identifiées?

III.

La puissance est un des grands caracteres, sous lesquels Dieu s'est montré aux créatures dans les saintes Ecritures; il nous est representé comme le Dieu fort, le souverain Maître, à qui rien, pas même les volontez des hommes ne resistent, quand il veut d'une volonté absoluë. La finesse & l'usage des moiens subtils marque toujours quelque chose de petit & de bas, qui est par consequent au dessous de Dieu. La puissance, la grandeur, la noblesse sont des idées unies si inséparablement dans nôtre esprit à l'idée de la Divinité, que les Payens même qui lui ont enlevé toutes ses autres perfections n'ont pu la dépouiller de celle-ci.

Or ce grand attribut de Dieu est défiguré étrangement dans les systemes differens de celui de la prémotion; on le fait même, ce qui est horrible, dépendre dans l'exécution, de la volonté des créatures. Car si Dieu a promis de faire meriter à Pierre la vie éternelle, il ne pourra la lui faire meriter, dans le systeme de la grace versatile, que Pierre de lui même ne veuille déterminer cette grace; & dans le Congruisme, qu'il ne veuille donner l'effet & le succez aux attraits, & faire venir le concours de Dieu en se déterminant. L'effet de la promesse de Dieu dépend donc de la volonté de Pierre, & Dieu n'est pas assez puissant & assez fort pour s'affranchir de cette dépendance; il n'a pas un assez haut domaine sur les cœurs pour les incliner par une opération physique & déterminante qui ne blesse pas leur liberté, & pour les faire servir à l'accomplissement de ses decrets.

IV.

Mais raisonnons par principe sur cette matiere.

1. Dominer, c'est pouvoir disposer comme on le veut, de la chose dont on a le domaine: par consequent, pour dominer sur la volonté créée, il faut pouvoir en disposer, il faut pouvoir en user.

2. Mais en quoi consiste ce pouvoir de disposer? Faut-il, afin que Dieu use de la volonté créée, comme il le veut, qu'il aille auparavant consulter cette volonté, pour savoir ce qu'il lui plaira de vouloir? Plaisant domaine qu'auroit un maître sur ses domestiques, s'il étoit obligé, pour

Digitized by Google

Sec. VI. PART. III.

en uſer, de ſonder auparavant ce qu'ils voudroient ou ne voudroient pas. Il eſt vrai que quelquefois, pour réuſſir dans ſes deſſeins, un homme eſt obligé d'avoir recours à ce moien ; mais c'eſt une marque de ſa foibleſſe & du peu d'étenduë du domaine qu'il a ſur un autre homme ; il n'a beſoin d'étudier ce que ſes domeſtiques voudront, ou ne voudront pas, que parce qu'il n'a pas le pouvoir de leur faire vouloir ce qu'il voudra. S'il avoit ce pouvoir, cette étude ne lui ſeroit plus neceſſaire. Le beſoin qu'il a de conſulter ces volontez, eſt une marque qu'il n'en diſpoſe pas par lui méme comme il le veut, & par conſequent, une marque du peu d'étenduë de ſon domaine. Il ne conſulte ce que ces volontez voudront, que parce qu'il reconnoît en elles un pouvoir qui n'eſt pas pleinement ſoumis au ſien.

3. Quand même ce maître, après avoir conſulté les volontez de ſes domeſtiques, & avoir vû qu'ils voudront, ſi on les place dans telle circonſtance, & qu'ils ne voudront pas en telle autre, auroit le pouvoir de les placer dans toutes ces circonſtances & ces ſituations, & par conſequent de leur faire vouloir ce qu'il lui plairoit, ſon pouvoir & ſon domaine ne ſeroient point encore abſolument parfaits. Car n'eſt-il pas viſible que s'il pouvoit leur faire vouloir ce qu'il lui plairoit, ſans avoir méme beſoin de conſulter leurs volontez, ſon domaine ſeroit encore plus accompli & plus abſolu ? Sans doute ; & cette verité ſe ſent d'abord : mais pour la développer, il faut diſtinguer deux choſes.

4. Je diſtingue donc le pouvoir de faire en ſorte qu'une volonté conſente à ce qu'on demande d'elle, en la plaçant dans des circonſtances où l'on voit, après l'avoir conſultée, qu'elle conſentira ; & le pouvoir de la faire conſentir par une opération capable par ſoi méme de lui faire former ce conſentement.

Si vous n'avez que ce premier pouvoir, trois choſes s'enſuivent : la premiere, qu'étant obligé d'aller conſulter cette volonté, vous êtes aſſervi à prendre un circuit pour vous faire obéïr, dont vous ſeriez affranchi, ſi votre domination étoit plus abſoluë.

Secondement, le beſoin où vous êtes de conſulter cette volonté, marque que cette volonté fait quelque choſe d'elle méme par ſa propre impreſſion, & outre l'impreſſion que vous lui donnez. Si elle n'agiſſoit que par votre impreſſion ; ſi elle ne diſpoſoit d'elle-méme qu'autant que vous en diſpoſez en premier, vous n'auriez qu'à lui donner cette impreſſion pour qu'elle agît ; & vous ne ſeriez pas obligé de la conſulter, pour ſavoir ſi en lui donnant telle impreſſion, elle voudra agir ou ne le voudra pas.

Or ſi cette volonté agit par ſa propre impreſſion, & outre l'impreſſion que vous lui donnez ; ſi l'impreſſion que vous lui donnez, n'eſt pas aſſez forte pour la faire agir comme il vous plaît, vous montrez par là la foibleſſe de votre pouvoir, & le peu d'étenduë de votre domaine ; vous montrez que, ſi vous diſpoſez de cette volonté, en la plaçant dans des circonſtances où vous avez vû qu'elle conſentira, elle diſpoſe auſſi d'elle-même, auſſi abſolument que vous, en voulant donner le ſuccés à votre ſecours ou en ne le voulant pas dans telle circonſtance. Ainſi comme vous avez un domaine abſolu & ſouverain ſur elle, elle a auſſi un domaine abſolu & ſouverain ſur elle-méme.

Elle eſt ſouveraine dans un genre, comme vous êtes ſouverain dans un autre. Vous êtes ſouverain dans le pouvoir que vous avez de la placer dans la circonſtance où vous avez vû qu'elle conſentira. Elle eſt ſouveraine dans le pouvoir qu'elle a de pouvoir conſentir ou ne pas conſentir ; de maniere qu'aucune impreſſion qu'elle reçoit de vous, n'ait la force de

la

Digitized by Google

la faire déterminer plutôt à l'un qu'à l'autre.

Par votre pouvoir souverain, vous avez la force de la placer comme il vous plaît, rien n'est au dessus de vous dans ce genre, rien ne vous incline, rien ne vous détermine. Par son pouvoir souverain, elle a la force de donner le succés ou de ne pas le donner à l'impression que vous lui donnez, rien ne l'incline, rien ne la détermine, votre impression n'en a pas la force.

Voilà donc deux pouvoirs sur la volonté; par consequent deux domaines, pouvoir de la placer dans des circonstances, pouvoir de la déterminer dans les circonstances où elle sera placée. Si vous n'avez que le premier pouvoir, votre domaine sur la volonté n'est pas parfait, car la volonté a outre cela un domaine sur elle même, qui est tout different du vôtre & qui est souverain. On pourroit même ajouter, que le domaine & le pouvoir qu'elle a sur elle-même, est plus considerable que le vôtre. Car le pouvoir souverain qu'elle a sur elle même, est de consentir par elle même ou de ne pas consentir à vos impressions, c'est de leur donner ou de ne pas leur donner l'effet & le succés; & le pouvoir que vous avez sur elle, n'est que le pouvoir de la placer dans telle ou telle compagnie, à telle ou telle heure, dans tel ou tel lieu, en un mot dans telle ou telle circonstance, où vous avez vû, en la consultant, qu'il plairoit à cette souveraine de consentir à vos demandes.

3. Si vous n'avez le pouvoir de faire consentir la volonté, comme il vous plaît; qu'en la plaçant dans les circonstances où vous avez vû qu'elle consentira, vous êtes gêné à la placer dans ces sortes de circonstances, supposé que vous veuilliez qu'elle agisse de telle maniere. Vous auriez desiré, par exemple, placer tel homme dans tel poste; à tel moment, dans tel lieu; & en même temps vous auriez desiré qu'il eût voulu faire telle bonne action: cependant vous voiez que s'il est placé dans telles circonstances, il ne la fera pas. Si donc vous voulez effectivement qu'il la fasse, vous êtes obligé, pour réussir, de renoncer au desir que vous aviez de le placer dans telles circonstances. A quoi se réduit donc le domaine que vous avez sur cette volonté, puisque dans le pouvoir même que vous avez de la placer comme il vous plaît, vous estes contraint par elle même & forcé de sacrifier quelques-uns de vos desirs pour pouvoir réussir dans les autres? CHAP. VI.

4. L'application de ces veritez est aisée à faire, si elle n'est déja faite par avance, par rapport aux systemes de la grace congruë ou de la grace versatile. Il suit de ces systemes, que le domaine de Dieu sur les cœurs est 1. un domaine assujetti à consulter leurs desirs; 2. un domaine qui n'est ni parfait, ni universel, puis qu'outre le domaine souverain qui seroit en Dieu, il y auroit un autre domaine souverain dans la volonté sur toutes ces actions: 3. que le domaine de Dieu, dans ces systemes, qui est un domaine exterieur, est contraint & gêné.

V.

A le bien prendre même, dans les systemes de la grace versatile ou congruë, Dieu n'a nul pouvoir immédiat & interieur sur la volonté même pour l'incliner & pour la faire déterminer d'un côté ou d'un autre: car que fait-il selon ces systemes?

S'il donne une motion versatile, une telle motion n'incline pas, & ne fait pas déterminer vers un côté plutôt que vers l'autre.

S'il offre un concours concomitant, il ne fait pas non plus déterminer, puisqu'au contraire c'est à la volonté à déterminer, & à Dieu à donner ce concours.

S'il donne des attraits congrus, ces attraits

Sec. VI. Part. III.

traits n'ont pas la force de faire que la volonté se détermine, puisqu'au contraire c'est la volonté qui donne l'effet à ces attraits. Ainsi de deux volontez égales en tout, qui reçoivent toutes deux les mêmes attraits, l'une agira, & non pas l'autre.

Le seul endroit par où il fait qu'une volonté se détermine plutôt vers un côté que vers un autre, c'est qu'il a vû qu'elle se détermineroit vers un côté, si elle étoit placée dans telle conjoncture, & qu'il la place ainsi. Il n'a, par consequent, que le pouvoir de la placer dans cette conjoncture, & c'est elle qui a le pouvoir de se déterminer. Il profite de la connoissance qu'il a, que dans telle conjoncture elle se déterminera, mais ce n'est pas lui qui fait qu'elle se détermine; il ne fait que la placer dans cette conjoncture, & c'est elle qui se détermine. Le pouvoir donc que Dieu a sur la volonté, pour l'incliner vers un côté plutôt que vers un autre, n'est qu'un pouvoir indirect, qu'un pouvoir tout exterieur à la volonté. Proprement Dieu n'a aucun pouvoir interieur de faire déterminer les volontez, & d'incliner les cœurs selon ces systemes, il n'a qu'un pouvoir exterieur de les placer. Quelle épouventable absurdité!

V I.

Mais ces attraits sont inefficaces par eux-mêmes, si la motion divine n'a pas la force de déterminer la volonté, & que ce soit la volonté qui lui donne l'effet, n'est-il pas évident que la volonté humaine a un pouvoir interieur sur elle même plus grand que celui de Dieu? Que contre ce S. Aug. que ce disent les saints Peres, & ce que la raison même nous montre si évidemment, la puissance de l'homme surpasse la puissance de Dieu?

Car enfin, si l'opération divine inefficace par elle-même, n'a pas la force de faire déterminer la volonté, la volonté a la force de se déterminer elle-même. Donc la puissance de la volonté surpasse la puissance de Dieu.

De plus, quoique Dieu donne à l'ame cette operation inefficace pour la faire agir en effet, il n'y a point d'inconvenient qu'il arrive que dans le temps même que la volonté a cette motion, en quelque degré qu'on la suppose, elle n'agisse point effectivement. La volonté a donc la force d'empêcher que cette motion, en quelque degré qu'on la suppose, n'ait actuellement son effet.

Or si d'un côté la volonté a assez de force pour empêcher effectivement que cette motion, si vive qu'elle puisse être, n'ait son effet, & si d'un autre côté cette motion n'a pas la force de faire agir la volonté, n'est-il pas visible que la puissance de la volonté surpasse la puissance de l'opération divine? Ces absurditez sont si étranges, qu'il n'est point necessaire de s'étendre pour les faire sentir.

V I I.

Il ne s'agit point de les pallier par des subtilitez, ni de se mettre à l'abri à la faveur de l'équivoque de quelques termes, c'est à la chose même qu'il faut en revenir, & à des idées nettes & précises.

Je compare la force du concours que Dieu nous offre à tout moment, à la force d'un rameur toujours disposé au signal du pilote. Le rameur même, s'il est habile, peut exciter le pilote par ses avertissemens & par ses prieres, à conduire son bâtiment d'un certain côté. Ce sont des attraits exterieurs; & il peut prendre si adroitement son temps, que le pilote consente à ce qu'il desire. De tels attraits ne seront-ils pas congrus? Toutefois le rameur cesse-t-il pour cela d'être rameur, & le pilote de tenir son gouvernail?

Digitized by Google

Je vais plus loin. Dans ce système Dieu se tient toujours prêt pour opérer avec nous en tout ce qu'il nous plaira : sa puissance est toujours disposée, sitôt que nous voudrons nous en servir, soit pour former un acte d'amour, soit pour former un homicide ; il nous la met en main. Par conséquent *il nous donne sa toute-puissance, afin que nous en usions : comme lorsque quelqu'un donne à un autre une maison de campagne, ou un livre :* ou comme lorsqu'on donne un Galérien à un pilote. Par conséquent encore *Dieu nous soumet sa toute-puissance.* Car c'est nous la soumettre, que de nous donner droit d'en user quand il nous plaît, & comme il nous plaît, de maniere que ce ne soit point lui qui fasse que nous en usions, mais nous-mêmes ; & que l'usage de cette divine puissance ne fasse que suivre notre volonté qui en dispose, comme un Prince soumet sa puissance à un autre Prince, lorsqu'il s'engage à n'en user dans la suite que selon qu'il lui plaira d'en ordonner. A quelles extrémitez conduisent les faux systemes sur cette importante matiere !

Ces deux Propositions sont condamnées par un Decret de l'Inquisition en 1679.

VIII.

Non seulement l'idée d'un Dieu tout puissant nous conduit à la prémotion physique, mais encore celle d'un Dieu bon & misericordieux. La bonté est tellement une perfection de Dieu, que non seulement il est la bonté même, mais qu'il est la bonté infinie, le bien souverain, la source de tous les biens, en sorte que comme tout bien procede de lui, il est vrai en ce sens, que *Nemo bonus, nisi solus Deus*, personne n'est bon, excepté lui seul.

Capitul. 5 ad calcem Epist. Sti. Cœlestini Papæ.

S. Ambr. in Ps. 118. n. 30. *Omnis enim creatura quæcunque, bona habet, accepit à Christo.*

La prémotion physique est le seul système, dans lequel on conçoive au juste que tout le bien de la créature procede de Dieu.

Posé le système de la grace versatile, la détermination de cette grace ne procede point de la grace versatile même, car cette grace ne peut donner ce qu'elle n'a point ; & cependant la détermination est un bien. CHAP. VI.

Posé le système du concours, la détermination de la volonté, qui est la cause du concours donné, ne peut non plus proceder du concours ; autrement il faudroit admettre (ce qui est absurde) que la cause procede de son effet.

Posé la motion morale, on conçoit encore un bien dans la volonté qui ne vient point du souverain bien ; car cette motion morale est un bien, à la verité, mais ce n'est pas tout le bien de la volonté ; la détermination de la volonté est un bien ajouté à cette grace, & qu'il appartient à la volonté, & non à cette grace morale d'opérer physiquement.

Ainsi, posé ces systemes, on ne conçoit pas comment tout le bien de nos ames est une participation du bien souverain, au lieu que posé la prémotion physique, l'on conçoit clairement que tout le bien de notre ame descend du Pere des lumieres, qui en est la source infinie & inépuisable.

IX.

Enfin la misericorde de Dieu paroît dans le système de la prémotion physique tout autrement que dans les autres systemes.

L'idée que nous donne ce grand attribut de Dieu, est celle d'un estre qui fait du bien, par cela seul qu'il veut en faire, sans y estre excité par des raisons étrangeres ; au contraire plus on croit l'homme capable d'attirer sur lui les dons de Dieu, moins on conçoit de misericorde dans celui qui les lui donne. Or si l'on admet que le libre arbitre attire le concours, qu'il donne l'effet & le succès aux attraits, on comprend bien que le libre arbitre de l'homme attire, par ce qu'il met de lui-même, au moins certains dons de Dieu, & que

Digitized by Google

Sec. VI. PART. III.

Dieu trouve dans le libre arbitre même une raison de lui faire du bien : au lieu que dans le systeme de la grace efficace, si Dieu voit certains biens dans le libre arbitre qui demandent récompense, il voit aussi que ces biens sont l'effet de sa grace toute-puissante ; & comme le libre arbitre n'a rien de lui-même qui puisse ou enchérir sur les dons de Dieu ou leur donner l'effet, la misericorde divine paroît dans toute son étenduë.

Sans cela on seroit obligé de faire un partage entre Dieu & l'homme, & de dire (ce que saint Augustin regarde comme une très grande absurdité) que l'election de l'homme vient en partie de l'homme qui veut & qui court, & en partie de Dieu qui fait misericorde. Car dans le systeme de la grace versatile ou congruë, il faut, pour nous faire opérer le bien, que deux choses conspirent, c'est-à-dire, & que Dieu nous donne sa grace, & que le libre arbitre donne l'effet à cette grace. En vain Dieu donnera-t-il sa grace, si le libre arbitre refuse d'y donner l'effet ; & ce ne peut point estre la grace, comme il est visible, qui fasse dans ces systemes que le libre arbitre donne le succès à cette même grace, autrement la grace donneroit le succès à ce qui lui donne le succès ; ce qui fait un cercle ridicule & absurde. Ainsi il faut que ces deux choses conspirent. L'une, je veux dire, la grace, vient de Dieu qui fait misericorde ; l'autre, je veux dire, ce mouvement du libre arbitre, qui donne le succès à la grace, vient de l'homme qui veut & qui opere. L'élection de l'homme viendroit donc en partie de l'homme qui veut, & en partie de Dieu qui fait misericorde. La misericorde de Dieu auroit des bornes, & le libre arbitre iroit en quelque sorte de pair avec elle.

Bien plus, comme ce seroit le libre arbitre qui donneroit le succès au secours de Dieu, il est visible que la misericorde de Dieu dépendroit du libre arbitre pour réussir dans ses desseins.

CHAPITRE VII.

Du secret de Dieu, & de sa manifestation.

I.

ON peut distinguer deux questions, dit S. Thomas, *touchant l'election des Saints & la reprobation des Méchans : l'une generale & absolue ; pourquoi Dieu veut-il endurcir quelques-uns & faire misericorde aux autres. L'autre particuliere & comparative : pourquoi il veut faire misericorde à celui-là & endurcir cet autre.* S. Thom. in cap. 9. Epist. ad Rom.

A l'égard de la premiere question, S. Augustin & les autres saints Docteurs ont souvent essaié d'en apporter des raisons. Ces raisons sont très belles, très justes, très importantes : mais il me semble qu'on doit toujours les regarder comme subordonnées à la volonté de Dieu, & une volonté parfaitement libre & indifferente, dont les decrets sont profonds & impenetrables.

Une des raisons, par exemple, que saint Augustin apporte en plusieurs endroits, pourquoi Dieu a laissé des reprouvez dans le monde, c'est que par là son bienfait paroît aux hommes avec plus d'éclat, & que l'état des vases de colere fait voir manifestement combien la grace qui a fait les vases de misericorde, est gratuite, puisque ces vases sont tirez de la même masse. L. 1 ad Bonif. cap. 7. Epist. 186. ad Paulinum & alibi.

Cette raison est vraie, & doit être très-soigneusement remarquée, parce que Dieu a choisi cette voie pour instruire l'homme de cette verité, pour l'humilier, pour lui inspirer de la reconnoissance des graces qu'il a reçues de Dieu si gratuitement. Mais ne peut on pas remonter plus haut, &

Digitized by Google

& demander pourquoi Dieu a voulu choisir cette voie plutôt qu'une autre pour instruire les hommes de cette verité ? Ne pouvoit-il pas les en instruire sans la leur montrer par le triste spectacle de tant d'hommes abandonnez ? Sur cela, comme il est visible, il faut recourir à la profondeur des jugemens de Dieu qui l'a fait, parce qu'il l'a voulu ainsi, sans que personne soit en droit de lui demander pourquoi.

II.

Epist. 190. ad Optatum

Une autre raison qu'apporte S. Augustin de ce grand nombre de reprouvez qui surpasse incomparablement le nombre des élus, c'est de montrer par là combien la multitude, si nombreuse soit-elle, des personnes justement damnées, n'est d'aucun prix aux yeux d'un Dieu juste : c'est aussi de faire comprendre à ceux qui ont le bonheur d'être délivrez de cette damnation, qu'elle étoit dûë à toute la masse infectée du peché originel, puisqu'une si grande partie de cette masse y demeure enveloppée. Mais sur cette raison si importante & si necessaire à savoir, on peut dire néanmoins la même chose que sur la précedente.

L. 5. contra Julian. cap. 4. pag. 645.

Ce même Pere allegue encore en differens endroits pour raison, que les reprouvez naissent pour le bien des élus ; qu'un de ces biens que Dieu leur procure par ce canal, c'est qu'à la faveur de ce mélange

Lib. De dono persev. cap. 8. & Epist ad Vitalem. 217.

des justes avec les pecheurs, des justes qui persévérent avec ceux qui ne persévérent pas, Dieu tient les justes dans l'humilité, & leur fait opérer leur salut avec tremblement. Il est vrai que Dieu se sert de ce moien pour procurer ces grands biens : mais Dieu ne pouvoit-il pas se servir d'un autre moien pour dératiner l'orgueil, & pour procurer autant de bien à ses prédestinez & pourquoi a-t-il emploié celui-ci ? *O altitudo !*

On apporte encore pour raison que Dieu a voulu faire du bien aux reprouvez mêmes, en leur donnant une bonne nature, qu'il orne par eux le monde present, que d'eux naissent des prédestinez, & que Dieu a mieux aimé tirer le bien du mal, que de ne permettre aucun mal. Cette raison qui marque la bonté de Dieu est vraie, & il est avantageux d'en être instruit. Mais pourquoi Dieu a-t-il voulu l'un de ces deux partis plutôt que l'autre, puisque l'un & l'autre lui étoit égal, & qu'il auroit aussi bien manifesté sa bonté en ne réprouvant aucune créature ?

CHAP. VII. ibid.

III.

Epist. ad Vital. 217.

Aussi S. Augustin qui apporte ces raisons, & qui permet même d'en chercher encore d'autres, pourvû qu'on les cherche selon l'analogie de la foi ; S. Augustin, dis-je, ne laisse pas d'en revenir à un secret incomprehensible à l'homme. C'est dans sa lettre à S. Paulin, où il parle ainsi : *Sur cela si nous disons, ne seroit-il pas mieux de les délivrer tous deux* (le reprouvé & le prédestiné ?) *on ne pourra nous rien répondre de plus convenable que ces paroles de l'Apôtre : O homme, qui êtes-vous pour conteſter avec Dieu ? Il sait ce qu'il fait ; il sait le nombre qu'il doit y avoir d'hommes & de saints, comme celui des astres, des anges, & pour parler des choses terrestres, des animaux, des poissons, des oiseaux, des arbres, des plantes, & enfin des feuilles & des cheveux. Car en donnant carriere aux pensées humaines, nous pouvons dire encore : Puisque tout ce que Dieu a fait est bon, ne vaudroit-il pas mieux qu'il l'eût doublé & multiplié, en sorte qu'il y en eût un bien plus grand nombre qu'il n'y en a ? Et si le monde present ne pouvoit pas contenir tant de choses, ne pouvoit-il pas le faire aussi vaste qu'il le vouloit ? Et cependant quelque nombre de créatures que Dieu eût produit, & si vaste qu'il eût formé ce monde, l'on*

Epist. 186. ad Paulinum. n. 22.

Digitized by Google

Sec. VI. Part. III.

auroit toujours lieu de dire, que Dieu pouvoit y ajouter & le multiplier. Ainsi jamais on ne trouveroit de terme ni de mesure.

A l'égard donc de cette premiere question, c'est-à-dire, d'où vient que Dieu réprouve certaines créatures, & fait miséricorde à d'autres ? il faut dire avec S. Thomas, qu'on peut en rendre raison, mais prendre garde que c'est toujours une raison secondaire & subordonnée à la volonté de Dieu ; & S. Thomas le marque suffisamment, puisqu'il ajoute que c'est pour répondre à cette premiere question que l'Apôtre se sert de la comparaison du potier ; comparaison qui nous montre combien il est libre à Dieu de faire ce qu'il veut du genre humain, & qu'aucune raison ni superieure, ni differente de sa volonté ne la fixe, ni détermine à choisir le parti qu'il a choisi.

I V.

Si c'étoit ici le lieu de discuter cette matiere par l'autorité des saints Peres, je dirois que ce seroit bien en vain que ces saints Docteurs eussent cherché de semblables raisons, supposé le système de la grace versatile ; puisque dans ce système la vraie raison, & celle qui se presente d'abord, pour laquelle il y a des prédestinez & des réprouvez, c'est que les uns ont déterminé la grace versatile, & que les autres ne l'ont pas fait : mais je laisse cette reflexion pour passer à la suivante.

C'est que dans le système de la grace versatile il est difficile d'expliquer pourquoi le nombre des élus est si petit. Cette grace versatile fait que la volonté de tous les hommes est en équilibre pour le bien & pour le mal. Or premierement dans cette égalité je pourrois dire que la plus grande partie des hommes, ou même tous les hommes devoient être prédestinez, parce que tous les hommes, ou du moins la plus grande partie, devroient se déterminer à aimer les biens éternels plutôt que les temporels.

Posé ce système, la chose me paroît ainsi, lorsque je pense que d'une part les biens éternels sont infiniment préferables aux temporels, & que de l'autre la volonté a un pouvoir égal, un pouvoir d'équilibre, pour aimer les uns & les autres. Je n'aurois qu'à faire ici un raisonnement semblable à certain raisonnement de Mathématique, & dire que les puissances étant égales & les objets inégaux, c'est-à-dire, un de ces objets aiant plus de force pour incliner la puissance que l'autre, lorsque ces deux objets agiront sur une telle puissance, celui qui est le plus fort l'inclinera de son côté. La puissance pour le bien, & celle pour le mal sont en égalité : l'objet du bien a plus de force pour incliner la volonté, que l'objet opposé : la volonté devroit donc, posé ce système, se déterminer ordinairement de ce côté-là : ainsi ordinairement tous les hommes opéreroient le bien & seroient sauvez, posé ce système.

Mais je consens à ne pas presser ce raisonnement ; je sai qu'il s'agit ici de déterminations libres : néanmoins à raisonner des choses selon les conjectures ordinaires, tout homme de bon sens aura droit de dire au moins que, puisque dans les hommes le pouvoir pour le bien & le pouvoir pour le mal sont des pouvoirs égaux, le nombre de ceux qui embrassent le bien doit être égal à celui de ceux qui choisissent le mal. Comment donc est-il possible que le nombre des réprouvez soit, je ne dis pas plus grand, mais incomparablement plus grand que celui des élus ? Je dis plus encore ; comment est-il possible qu'à supputer toutes les actions libres des hommes, tant dans les élus, que dans les réprouvez, le nombre des actions mauvaises soit si prodigieusement supérieur à celui des bonnes actions ?

Or

Or non seulement le petit nombre des élus est expressément marqué dans les livres saints ; mais il est visible à quiconque ouvre les yeux sur tant de nations barbares, tant de peuples avant Jesus-Christ, avant même le déluge, tant d'hérétiques qui deshonorent le nom de chrétien, tant de catholiques qui démentent par leur conduite la sainte doctrine qu'ils professent. Supposé néanmoins une grace versatile & un équilibre pour le bien & pour le mal, ce petit nombre paroît incroiable, à en juger selon la maniere dont nous formons ordinairement des conjectures touchant ce que doit vouloir ou ne pas vouloir la volonté humaine.

V.

Passons à la seconde question, je veux dire, la question que S. Thomas appelle particuliere & comparative. Pourquoi Dieu veut-il faire misericorde à celui-ci & non à celui-là ? Ce saint Docteur soutient, que si l'on peut rendre quelque raison de la premiere question, on n'en peut donner de la seconde qui soit differente de la volonté de Dieu, & il n'essaye pas même d'en apporter certaines raisons, quoique secondaires, comme l'on fait sur la premiere question.

S. Prosper R ad ob. 14. Vincent. C'est un mystere, selon les saints Docteurs de l'Eglise, qu'il *n'est ni possible de comprendre, ni permis de sonder.* Toutefois si le libre arbitre détermine la grace, soit la grace pour les bonnes œuvres, soit la grace pour la priere ; si le libre arbitre donne l'effet aux secours de Dieu, quels qu'ils soient, à quoi se réduit ce mystere ? La raison pour laquelle de deux personnes, l'une se convertit, tandis que l'autre ne se convertit pas ; l'une persevere, tandis que l'autre ne persevere pas ; enfin l'une est sauvée, tandis que l'autre ne l'est pas : cette raison ne se découvre-t-elle pas elle même, & ne la trouve-t-on pas dans le libre arbitre ? L'une a perseveré, parce qu'elle a voulu donner l'effet au secours divin ; & l'autre, qui est toute semblable, n'a pas perseveré, parce qu'elle ne l'a pas voulu. Où est donc le sujet de remonter sur ce point à des jugemens impénetrables & des voies incomprehensibles. CHAP. VII.

Ces systemes sont donc faux, puisqu'ils offrent une évidence sur le point même qui, selon les saints Peres, doit être obscur.

Au fond est-il croiable que Dieu ne destine pas de lui même à qui il lui plaît son héritage éternel ; qu'il ne dispose pas en maître des places de son roiaume ; & qu'il ait besoin de consulter le libre arbitre avant que de choisir ses serviteurs, ses enfans adoptifs, les citoiens de la Jérusalem céleste ?

VI.

Ce Dieu qui est un Dieu caché dans le gouvernement du monde corporel, caché dans les mysteres qui sont le corps de la religion, comment ne le seroit-il pas dans l'intérieur même, dans le gouvernement invisible, qui en est le capital & le décisif ? Et de quel œil doit-on regarder les systemes inventez pour mettre en évidence un mystere si profond ? Car c'est ici proprement le secret de Dieu.

Allusion à Isaïe, chap. 24. & seq. La terre est tombée dans la défaillance, & est infectée par la corruption de ceux qui l'habitent, parce qu'ils ont violé les loix, qu'ils ont changé les ordonnances, & qu'ils ont rompu l'alliance qui devoit demeurer éternellement. C'est pourquoi la malédiction dévorera la terre, & il n'y demeurera que très peu d'hommes. Ce qui restera au milieu de la terre, au milieu de tant de peuples, sera comme quelques olives qui demeurent sur un arbre, après qu'on la dépouillé de tous ses fruits ; ou comme quelques raisins après qu'on a

Sec. VI. Part. III.

fait toute la vendange. Voilà le secret de Dieu.

Paraphrase Chaldaïque.

La gloire des justes est un secret, & les peines des impies sont un secret. Le peché originel & les pechez que les hommes y ont ajoutez, sont la cause de ces malheurs, de cette tristesse, de cette affreuse solitude qui s'emparera & qui desolera toute la terre, excepté un petit nombre d'élus. Car ceux-là éleveront leurs voix, ils chanteront des cantiques de louanges, ils pousseront de grands cris des extremitez de la mer, ils rendront gloire au Seigneur pour leur doctrine, en publiant que c'est lui qui les a choisis; qui les a introduits dans ce grand festin; qui a brisé cette chaîne qui tenoit liez tous les peuples; qui a précipité la mort pour une éternité; qui a exercé ses jugemens sur la terre; qui a élevé sa main toute-puissante; qui leur a donné la paix, & qui a operé en eux toutes leurs œuvres. A l'égard du monde qui n'est point élu, *Confractione confringetur terra, contritione conteretur terra, commotione commovebitur terra, agitatione agitabitur terra, sicut ebrius, & auferetur quasi tabernaculum unius noctis, & gravabit eam iniquitas sua, & corruet, & non adjiciet ut resurgat.* Et de tous ces pecheurs reprouvez il se fera comme un faisceau assemblé & lié, pour être jetté dans l'abîme. Là ils seront renfermez jusqu'au jour du jugement, & encore après pendant toute l'éternité.

VII.

Mais ce grand jour du jugement, dans lequel Dieu viendra se manifester dans sa majesté & sa gloire, qu'il nous découvre encore clairement la verité de la grace efficace & de ce discernement qui procede d'une opération prédeterminante?

Allusion à Isaïe, chap. 2.

Alors les yeux altiers de l'homme seront humiliez, la hauteur des grands sera abaissée, & le Seigneur seul paroîtra grand en ce jour là. Maintenant il se tient caché; il demeure dans le silence, il souffre que l'homme, à la faveur de cette obscurité, donne carriere à ses pensées, & qu'il ose partager avec Dieu même la gloire de ses bonnes actions. Mais enfin le Seigneur paroîtra, il levera ce voile dont il s'étoit couvert, il se montrera dans sa splendeur, & fera sentir qu'il est le Dieu de tous les êtres. Car le jour du Seigneur des armées éclatera, l'élevation des hommes sera renversée par terre, la hauteur des grands sera abaissée, & le Seigneur seul paroîtra grand en ce jour-là.

Que les hommes ne croient donc pas en ce jour venir presenter devant Dieu leur propre grandeur, découvrir les richesses de leur ame, lui montrer ce qu'ils ont ajoûté à ses dons, à sa grace versatile, à ses attraits pour leur donner le succez; chercher la récompense de ce que leur libre arbitre a encheri sur l'operation divine, lui demander qu'il donne à leur volonté l'honneur qu'elle merite pour s'être distinguée de tant de volontez pechereſſes, en faisant de saintes déterminations, tandis que les autres volontez qui avoient la même grace, en ont fait de mauvaises; qu'à la face de l'univers il déclare que ce sont eux qui ont la plus importante part dans leur salut, & que s'il a la gloire de les avoir aidez & secondez, ils ont celle d'avoir décidé & d'avoir operé la détermination qui a donné le branle à tout le reste. Si cela est ainsi, ce grand jour sera le jour de l'Homme autant que le jour du Seigneur.

Mais le Seigneur seul paroîtra grand dans ce jour, parce qu'il découvrira que toute grandeur créée est un écoulement de sa grandeur souveraine, il paroîtra grand dans les Saints, parce que tout ce que les Saints ont fait de grand est l'effet de sa grace; que lorsqu'ils ont operé le bien, c'est lui qui a formé en eux non

seu-

Digitized by Google

seulement le progrés, mais encore le commencement ; non seulement l'action, mais encore la détermination ; qu'ainsi lorsqu'il couronne leurs mérites, ce sont ses propres dons qu'il couronne.

Le Seigneur paroîtra grand à l'égard des reprouvez, parce qu'il se montrera supérieur à leurs vaines excuses & à leurs injustes reproches ; qu'il fera sentir qu'il ne leur devoit pas ce qu'il ne leur a pas donné ; qu'il les confondra même en leur montrant les traits de sa misericorde, la multitude des biens qu'il leur a faits au milieu même de leurs desordres ; en leur faisant connoître que s'il avoit lâché la bride à leur cupidité, s'il n'avoit point arrêté les efforts du tentateur, s'il n'avoit détourné certains objets capables de seduire, leurs pechez, & par consequent leurs supplices se seroient augmentez à l'excés ; qu'ainsi loin d'avoir droit de se plaindre de lui, ils se trouvent forcez de se voir redevables envers lui de cette diminution de crimes & de tourmens. En un mot, le Seigneur paroîtra grand, non seulement lorsqu'il jugera les actions des hommes, mais lorsqu'il découvrira même la justice de ses jugemens, & que montrant à l'homme ce qu'il a fait pour l'homme, il fera voir qu'il sera toujours victorieux, lors même qu'on entreprendra de juger sa conduite.

Ce jour terrible sera donc veritablement le jour du Seigneur, c'est-à-dire, le jour de son éclat, de sa magnificence, de sa grandeur ; le jour, dans lequel sa grace, jusqu'alors secrette & invisible, paroîtra dans son lustre & dans son triomphe ; dans lequel il rendra à sa puissance souveraine la gloire qui lui est dûe, & que les hommes lui ont refusée ; & dans lequel il viendra se donner en spectacle à l'univers, pour être glorifié dans les Saints & pour se faire reconnoître admirable dans tous ceux qui auront cru en lui.

2. Thessalonic. 1. *Cum venerit glorificari in sanctis suis, & admirabilis fieri in omnibus qui crediderunt.*

CHAP. VIII.

CHAPITRE VIII.

De l'Aſcéité & de l'Indépendance de Dieu, c'eſt-à-dire, de ce fond d'être infiniment infini, par lequel Dieu eſt l'être des êtres.

I.

LE caractere d'être indépendant & qui ne tient l'être que de lui même, nous fait concevoir en Dieu deux grandes qualitez ; l'une, que Dieu est éminemment tout être, l'être infini, & sans bornes : l'autre, qu'il est l'être premier & la source des êtres. Ainsi sous quelque rapport qu'on envisage l'être souverain (& comme il est infini, il est inépuisable en rapports) on trouve toujours qu'il est en premier tout ce qu'il est, & que les autres êtres ne sont que l'effet & la participation de ce premier être.

Dieu est acte ; mais il est l'acte premier, & par consequent la source de tous les actes. Il est intelligence & verité ; mais l'intelligence & la verité premiere, & par consequent la source de toutes les connoissances. Il est la charité, mais la charité essentielle & premiere, & par consequent la source de tous les saints amours. Il est la justice même, & par consequent la source & l'origine de notre justice. Il est la perfection infinie & la bonté souveraine, & par consequent la source de tout ce qu'il y a de bon & de parfait en nous. Il est le premier mobile, & par consequent la source de tous nos mouvemens. Il est la cause premiere, le premier principe, & par consequent la source de tous les effets. Il est l'être premier & par essence, & par consequent la source de tous les êtres & de toutes les réalitez qui peuvent se concevoir.

Or si tous nos actes, si nos connoissan-

Sect. VI. Part. III.

ces, si nos amours, si notre justice, si nos mouvemens, si tout ce qu'il y a de bon en nous, tout effet, tout être, toute réalité, si tout vient de Dieu, comme de son principe, on ne peut se dispenser d'admettre la prémotion, c'est-à-dire, une opération physique & prédéterminante.

1. On ne peut se dispenser d'admettre une opération physique. Car si l'opération de Dieu n'étoit que morale, Dieu ne produiroit que des attraits moraux, & ne produiroit pas l'acte même; il ne produiroit pas, en suivant ce système, ce que la volonté ajoûte à l'attrait, & par conséquent, Dieu ne seroit plus l'acte premier, le premier mobile, l'être premier, &c.

2. On ne peut se dispenser non plus d'admettre une opération prédéterminante. Car une opération prédéterminante est celle qui précede la détermination, & qui en est la cause. Or on ne peut se dispenser de reconnoître que Dieu est la cause de la détermination de la volonté, & qu'il fait par conséquent que la volonté se détermine. Car ou cette détermination est un être, ou c'est un néant; ou c'est un mouvement de la volonté, ou ce n'en est pas un; ou c'est un effet, un bien, un amour, un acte, en un mot une realité, quelque chose d'intelligible, ou c'est un vuide, une chimere, quelque chose d'inconcevable. Si c'est un néant & une chimere, n'en parlons plus: ce ne peut pas être ce qui donne le mouvement à tout le reste, ce qui fait la décision de notre cœur, & par conséquent celle de notre éternité. Si c'est une réalité, ou Dieu en est la cause, ou il n'en est point l'être premier, le premier principe. Or si Dieu produit la détermination, l'opération de Dieu est donc prédéterminante. C'est ce qu'on peut prouver encore en prenant un autre tour.

Pierre fera-t-il, ne fera-t-il pas? Lequel des deux arrivera? Celui des deux que Pierre voudra. Lequel des deux arrivera-t-il qu'il veuille? S'il veut l'un, ce sera par une volition que j'appelle A; & s'il veut l'autre, ce sera par une autre volition que j'appelle B. On ne peut pas dire que la volition A & la volition B soit la même volition: car on ne peut vouloir deux effets differens par la même volition. La volition A est un être, & la volition B est aussi un être. Je demande donc laquelle des deux volitions, A ou B, s'élevera dans l'ame de Pierre? Si c'est la volition A, je demande d'où vient que c'est elle plutôt que l'autre? Et si c'est la volition B, je demande pourquoi c'est elle plutôt que la volition A? Si l'on répond que c'est Pierre qui s'est déterminé à l'une plutôt qu'à l'autre, la même difficulté revient; car il ne peut s'y être déterminé que par un acte. Or cet acte n'est pas le même que celui par lequel il se seroit déterminé à l'autre volition. D'où vient donc que cet acte s'est trouvé produit plutôt que l'autre, cet être plutôt que l'autre? Dira-t-on encore que c'est Pierre qui s'est déterminé entre ces deux actes, à produire celui-ci plutôt que celui-là? Mais il est visible que la même difficulté revient encore, & que l'on n'en peut jamais trouver la fin, si l'on ne remonte jusqu'à Dieu, pour y trouver le premier principe de la détermination; parce qu'il est l'acte premier & le premier être, qui est la source de tous les êtres.

II.

Si l'opération de Dieu n'est point efficace par elle-même, physique & prédéterminante, il faut en venir à cette absurdité monstrueuse de dire que notre action dépend plus de nous qu'elle ne dépend de Dieu: en voici la preuve.

Un effet dépend plus de la cause prédéter-

déterminante que de la cause non déterminante, de la cause physique que de la cause morale.

Que la dépendance de la cause physique soit plus forte & plus considerable que la dépendance de la cause seulement morale, il est aisé de le conclure, de ce que l'influence de la cause physique est plus forte que celle de la cause morale : car l'influence physique produit l'effet par elle même, l'influence morale ne le produit que par l'entremise de la cause physique.

Mais ce qui est plus important, c'est que la dépendance de la cause déterminante est plus grande que celle de la cause non déterminante : l'évidence est palpable sur cet article. De qui dépend plus la victoire, ou d'un general d'armée qui regle tout, qui dispose, qui détermine ; ou de l'intendant des vivres & des munitions, qui ne fait que prêter un secours non déterminant, & toutefois absolument necessaire ? De qui dépend plutôt le succés d'une navigation ou du pilote qui tient le gouvernail, ou du rameur qui seconde le pilote ?

Si le secours de Dieu n'est qu'un secours moral, notre action dépend de nous plus que de Dieu ; mais quand elle ne dépendroit qu'autant de l'un que de l'autre, ne seroit-il pas indigne de partager cette dépendance ; en sorte que par rapport à Dieu il n'y eût qu'une dépendance morale, & que la dépendance physique fust toute entiere du côté de l'homme, comme si la dépendance de tout être créé & de toute action n'étoit pas une dépendance universelle ?

A plus forte raison, si le secours de Dieu n'est que versatile, concomitant, inefficace, notre action dépend plus de nous que de Dieu. Je dois plus à la volonté humaine, diroit cette action, si elle racontoit son origine, que je ne dois à Dieu même ; je ne suis redevable à Dieu que de ce qu'il a offert de me donner naissance quand la volonté créée le voudroit ; mais je suis redevable à la volonté de ce qu'elle l'a voulu, & qu'en le voulant elle a déterminé Dieu à me produire. Lorsque je regarde l'opération de Dieu, je vois seulement que je pouvois estre : mais à quoi m'auroit servi de pouvoir estre, si jamais je n'avois été ? Au lieu que lorsque je regarde la volonté humaine, je voi que c'est elle qui est cause que je suis. CHAP. VIII.

Mais quelle étrange pensée de faire un si indigne partage dans notre dépendance, de ne pas reconnoître même que toute créature, tout estre, toute action dépend de Dieu, de maniere qu'il n'y a aucun degré de dépendance qu'il n'ait à son égard.

Autant l'indépendance de Dieu est souveraine & absoluë, autant la dépendance de la moindre créature est-elle generale & extréme. Comme l'on doit concevoir l'indépendance de Dieu, telle qu'on ne puisse y rien ajoûter, il faut aussi par contraste concevoir que la dépendance de la créature est telle, qu'on ne peut y encherir ; que si une action dépend de la volonté créée, cette dépendance est subordonnée à celle, dans laquelle elle est par rapport à Dieu qui l'a fait produire par la volonté ; en sorte que non seulement tout l'estre de notre ame, mais aussi tout l'estre de notre action, que notre connoissance, notre amour, notre détermination, tout en un mot ce qu'on pourroit s'imaginer qui nous détermineroit, dépend d'une opération de Dieu qui le produit, & qui par consequent prédetermine.

III.

Comment se moindre acte, le plus petit estre, la plus petite réalité pourroit-elle exister dans la créature, sans estre formée par une telle opération de Dieu, puisqu'on

Sec. VI. Part. III.

ne conçoit même ni être, ni réalité possible que par l'être souverain ? Car c'est ce que nous persuade l'idée de l'être premier, de l'être infini, & de l'être indépendant.

Elevons nous ici au dessus des conceptions d'une basse & toute humaine Philosophie, pour contempler par les yeux de l'esprit les rapports de la créature avec l'être suprême ; & en considerant ainsi notre être comparé avec l'être de Dieu, admirons les grandeurs de cette Majesté souveraine, & l'étenduë sans bornes de ses perfections & de son essence ineffable.

C'est peu connoître la nature de l'être, & ne pas avoir une idée assez noble de la Majesté de l'être des êtres, que de s'imaginer que les créatures qui tiennent de Dieu leur existence, tiennent leur possibilité d'elles mêmes. De l'existence à la possibilité on peut tirer sur ce point une consequence légitime, & prouver que l'une & l'autre dépend de Dieu : quoiqu'il y ait cette difference entre l'existence des créatures & leur possibilité, que l'existence dépend d'une volonté libre & arbitraire de Dieu, en sorte que Dieu peut les créer ou ne les pas créer ; au lieu que la possibilité dépend de l'essence même divine, qui est necessaire, en sorte que non seulement toutes les créatures, mais que chacune en particulier est necessairement possible, & que la nature même & la possibilité des êtres est invariable, parce que l'essence divine est necessairement & immuablement participable en differentes manieres.

Si l'on s'écarte de cette verité, il faudra concevoir que la créature est possible par sa propre nature, qu'elle a une possibilité indépendamment même de Dieu, & que ce qui fait que Dieu peut la créer, c'est que l'aiant connuë comme possible par elle même, & s'en étant formé l'idée, il lui donne ensuite l'existence, lorsqu'il lui plaît de la lui donner.

Cette possibilité étrangere & indépendante travestit étrangement la créature, & , si je l'ose dire, l'érige en Divinité. Un être & une nature qui est par elle même, doit avoir des perfections sans bornes : qui est-ce qui l'auroit bornée ? Comme l'infinité de Dieu vient de son indépendance, aussi la limitation des êtres bornez doit venir de leur dépendance.

C'est un principe sur lequel roule une des démonstrations de l'existence de Dieu, & par laquelle on prouve que la matiere & notre esprit n'existent pas d'eux mêmes, puisqu'ils sont bornez dans leur être. Cette preuve si juste & si solide, je l'applique à la question presente. Si la matiere étoit possible par sa nature & indépendamment de Dieu, si mon ame étoit possible de même ; elle devroit avoir des perfections sans bornes, elle devroit être infinie, elle devroit être aussi grande que Dieu. Seroit-ce Dieu qui auroit borné la nature de mon ame ? Mais cette nature est constituée nature par elle même, selon l'opinion que je refute, elle est telle indépendamment de Dieu.

On dira peut-être, que la nature de mon ame est bornée par elle même, que je n'ai que tant de degrez de connoissance, tant de degrez d'amour, parce que c'est ma nature de n'avoir que cela.

Si cette objection étoit solide, elle détruiroit aussi cette éclatante preuve de l'existence de Dieu, dont je viens de parler. Mais cette objection, si l'on en explique les termes, devient absurde & illusoire. A la place du mot de nature, je m'explique en d'autres termes équivalens, mais plus clairs ; & je dis qu'on peut envisager mon ame, ou comme être, ou comme néant : je n'y conçois que cela : je conçois même qu'on ne peut y concevoir rien davantage. Mon ame est être en tout ce qu'elle est, néant en tout ce qu'elle n'est pas.

Or

Or sous lequel de ces deux rapports peut-on dire que mon ame se soit bornée par elle même indépendamment de Dieu & par sa nature ? Répondra-t-on qu'elle s'est bornée, parce qu'elle est néant ? Mais ce seroit répondre, comme l'on dit, *idem per idem*; ce seroit dire, mon ame est néant de certaines perfections, de certaines connoissances, par exemple, parce qu'elle est néant de ces connoissances; elle est bornée, parce qu'elle est bornée. Ainsi ce seroit apporter pour réponse ce qui est en question; & on auroit toujours lieu de demander, pourquoi cette ame a-t-elle ces connoissances, & non pas d'autres, ces degrez d'être & non pas d'autres degrez ?

Pour qu'un être ait certaines perfections & non pas les autres, il faut une raison; & qui dit une raison, dit quelque cause supérieure, quelque être par conséquent qui en est auteur : au contraire pour avoir toutes les perfections, il ne faut point de cause supérieure; il suffit d'être, & de n'être point borné par un autre être pour être sans bornes; car tout est renfermé dans l'être.

Répondra-t-on que mon ame est bornée, parce qu'elle est être ? Mais cette réponse est évidemment fausse. Car ce seroit dire, mon ame n'a pas certaines connoissances, parce qu'elle en a certaines autres; mon ame n'a point la connoissance du quarré, parce qu'elle a la connoissance du triangle : comme si la connoissance du triangle étoit incompatible avec celle du quarré, & que l'une fût l'exclusion de l'autre. Au contraire toutes les connoissances peuvent s'allier ensemble, toutes les perfections peuvent se réunir; ce qui est incompatible avec l'être, ce n'est pas l'être, mais le néant : ce qui est contraire à la bonté & à la perfection, ce n'est pas la perfection & la bonté, mais l'imperfection & la malice, c'est-à-dire, la privation de bonté & de perfection.

Mon ame n'est donc point bornée, par ce qu'elle est être; pourquoi donc est-elle bornée, puisqu'on ne peut dire qu'elle le soit, ni parce qu'elle est être, ni parce qu'elle est néant ? CHAP. VIII.

Au contraire, si son être est constitué par lui même, & s'il est possible indépendamment de Dieu, comme d'une part rien ne la borne, & que de l'autre cet être peut s'unir à toutes sortes de perfections, de connoissance, d'amours, & les posséder, il est évident qu'il sera possible sous ce regard, qu'il sera possible comme infini, & que sa nature sera d'être telle : ce qui étant absurde, impie & visiblement faux par nôtre propre experience, il s'ensuit que la possibilité des êtres, aussi bien que leur existence, dépend de Dieu : & c'est aussi ce que l'on peut prouver invinciblement par l'idée même de l'être indépendant.

I V.

Cet être, dès-là qu'il est par lui même, & qu'il ne tient point son être d'ailleurs, il n'est point borné, comme on vient de le dire; il est infini, il contient toutes les perfections, il renferme dans l'immense étenduë de son essence tous les êtres & tous leurs degrez : il est éminemment tout être, il en épuise toute l'idée, il en est la plenitude, le comble, la source. Ce seroit donc ne pas connoître assez son essence, que de concevoir le moindre être qui lui échape, & qui soit être sans être par lui. Aussi tous les êtres créés ne sont que des participations de cet être souverain, & ne sont que des écoulemens, pour ainsi dire, de celui qui est comme l'abîme & l'océan de l'être.

Cet être infini en tout genre l'est aussi dans les manieres dont il peut communiquer l'être : il peut donner plus : il peut donner moins : il peut donner tantôt un certain genre d'être & tantôt un autre, & de

Digitized by Google

Sec VI. PART. III.

de là cette difference entre les êtres crées ; difference, qui fait leur nature. Toutes ces natures par conſequent dépendent de l'eſſence divine, qui eſt néceſſairement participable en une infinité de manieres.

L'être que Dieu donne aux créatures, il le poſſede en premier, il le poſſede dans ſon tout & le réunit à ſes autres perfections, & par conſequent il le poſſede d'une maniere éminente & infiniment ſupérieure à celle des créatures.

Dieu eſt immenſe, & pouvant ſe communiquer comme immenſe, il peut créer une matiere étenduë ; mais la matiere eſt diviſible, parce que chaque partie de la matiere eſt bornée, & qu'elle n'eſt pas l'autre : au lieu que Dieu eſt immenſe, & en même temps il eſt ſimple ; ainſi il eſt tout entier dans tous les lieux, & tout entier dans chaque partie : l'immenſité de Dieu eſt donc bien differente de l'étenduë de la matiere. Dieu n'eſt point diviſible, il n'eſt point matiere, mais il en poſſede éminemment toute la perfection.

Dieu eſt l'intelligence même, & pouvant ſe communiquer comme intelligent, il peut créer des eſprits ; ces eſprits ſont ſimples, comme il eſt ſimple lui même ; mais ils ne poſſedent pas les autres perfections que Dieu poſſede ; ils n'ont que certains degrez ; ils ne ſont point immenſes, par exemple, ils n'ont qu'une meſure bornée de connoiſſance & d'amour, au lieu que Dieu réunit en lui même toutes ſortes de perfections, & dans le degré le plus ſublime.

C'eſt ainſi que la poſſibilité de la matiere dépend de cet être immenſe, qui par la toute-puiſſance divine eſt plus ou moins communicable ; que la poſſibilité des connoiſſances créées dépend de la ſuprême intelligence ; la poſſibilité de l'amour, de la charité ſouveraine ; la poſſibilité de la durée, de l'éternité ; la poſſibilité de la bonté créée, de la bonté infinie ; en un mot que la poſſibilité de l'être créé, dépend de l'être des êtres.

Auſſi les êtres finis ne ſont-ils intelligibles que par l'être infini. Car, comme on a dit ailleurs, l'imperfection & la limitation marquent un néant, & le néant n'eſt intelligible que par l'être. On ne conçoit donc les êtres finis comme finis, que par comparaiſon avec l'être infini. Or ſi les êtres finis n'ont leur intelligibilité que par l'être infini, comment auroient-ils leur nature & leur poſſibilité autrement que par ce ſouverain être ?

Ces êtres, parce qu'ils ſont bornez, s'excluent l'un l'autre, & ſont oppoſez & incomparables dans leur ſubſtance & dans leur nature. Ainſi la matiere, parce qu'elle a ſes parties bornées & diviſibles, ne peut être l'eſprit & l'intelligence, c'eſt-à-dire, un être ſimple & indiviſible. Mais dans celui qui poſſede l'être ſans borne, tous les degrez d'être, toutes les perfections ſe réuniſſent dans un ſeul être, qui par ſon eſſence immenſe & infinie renferme éminemment l'être dans toute ſon étenduë & ſa perfection, & qui par ce haut titre merite ſeul d'être appellé l'être des êtres. Que ſi l'être tout entier eſt renfermé en Dieu, comment les êtres créés pourroient-ils puiſer ailleurs leur nature, leur poſſibilité, leur être ?

V.

Mais il eſt bon de remarquer, que quoique les êtres créés ſoient ſeparez les uns des autres, cependant comme Dieu a voulu leur faire porter ſon caractere & ſon image, & exprimer l'unité du Créateur par cette multitude même de créatures, il a imprimé en elles certains traits & certains principes pour les réunir enſemble malgré leur diviſion. Cette réunion ſe fait ſentir à qui veut y faire attention dans toutes les parties de l'univers.

Je

Je ne parle pas seulement des esprits, dont toutes les modalitez, à cause de la simplicité de leur être, ne font qu'un seul être & une seule substance. Cette verité a été déduite dans les sections precédentes, où l'on a montré que tous les mouvemens de l'ame, les vertus, les passions, les actes, tout se réunit dans l'amour, que toutes nos connoissances sont renfermées dans celle de l'être souverainement parfait, quoique souvent l'homme n'y fasse pas même attention; & qu'enfin la connoissance même & l'amour ont ensemble des nœuds si étroits, qu'il est visible que toutes les modalitez de l'ame ne sont réellement qu'un être simple, & se rassemblent en un point.

Où l'union paroît plus difficile, c'est dans la matiere, parce que toutes ses parties sont détachées & differentes les unes des autres. Mais ces parties mêmes si distinguées par leur être, Dieu les a unies par des liens d'un autre genre, il a établi entr'elles une correspondance si juste & si admirable, que non seulement le plus petit mouvement imprimé à une partie de la matiere, se communique jusqu'aux extremitez de l'univers; comme celui qu'on imprime au dernier anneau d'une chaîne, se répand dans toute la longueur de la chaîne; mais de plus, que toutes ces portions de matiere, malgré l'éloignement des lieux, la difference de figure & de situation, la difference des temps, la diversité des fonctions & des mouvemens, se communiquent l'une à l'autre & concourent aux mêmes effets: que par une relation réciproque les corps célestes contribuent à former & à conserver ceux de la terre, & ceux de la terre à leur tour servent à ceux du ciel; que tous les êtres qui sont dans le monde corporel se maintiennent avec autant de proportion, & d'ordre que les differens ressorts d'une même machine, & qu'ils operent avec autant d'uniformité que s'ils n'étoient tous qu'un seul corps. CHAP. VIII.

Ce qu'il y a en ceci de plus surprenant, c'est l'union des intelligences avec les corps. Là où ces deux êtres, par leur essence & par leur nature, sont si dissemblables & si incompatibles, Dieu, dont les œuvres sont admirables, y a supplée par un accord si parfait de sentimens d'une part, & de mouvemens de l'autre, par une si étroite dépendance & par une communication si intime, qu'à voir d'un premier coup d'œil l'union de ces deux substances & le concert de leurs operations, on seroit tenté de les confondre, si l'on n'étoit instruit d'ailleurs combien elles sont distinguées. Qui pourroit même penetrer plus loin & développer les secrets de la religion, & la maniere merveilleuse dont Dieu sanctifie ses élus; comment il les réunit en un même esprit; comment il les rassemble malgré la distance des lieux, des temps, des inclinations; comment, pour operer ce grand ouvrage il y intéresse les autres hommes, & se sert même du canal des êtres corporels; comment il sait tirer le bien de la malice même des Démons; comment il emploie le ministere des Esprits superieurs & celestes; qui pourroit, dis-je, penetrer dans ces mysteres, trouveroit que toutes choses sont réunies en Jesus-Christ, qui est nôtre chef & nôtre principe; puisque c'est de lui que tout le corps, dont les parties sont unies ensemble avec une si juste proportion, reçoit par toutes les jointures & les liaisons de cette administration, l'accroissement qu'il lui communique par l'efficace de son influence selon la mesure de chacun des membres; afin qu'il se forme ainsi un seul corps, & qu'il s'édifie dans la charité. Ephes. 4.

Ce grand ouvrage, dont le dessein est si vaste qu'il renferme dans son enceinte toutes les créatures; & qu'il atteint depuis le premier âge du monde jusqu'à la con-

Digitized by Google

Sec. VI. PART. III. consommation des siecles ; ce grand ouvrage, dis-je, s'avance chaque jour, & de degré en degré va toujours croissant jusqu'à ce que Jesus-Christ, qui est accompli tout en tout, trouve l'accomplissement & l'integrité de tous ses membres ; & qu'après s'être assujetti toutes choses, il soit lui même assujetti à celui qui lui aura assujetti toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous.

Ephes. 1.

Si donc tous les êtres qui composent l'univers à cause de la limitation de leur être, n'ont pas cette unité de nature & d'essence, telle qu'elle est entre les Personnes de la sainte Trinité, au moins ont-ils toute l'union dont on conçoit qu'ils sont susceptibles. Car par une correspondance d'opération, par un rapport, par une harmonie ils s'accordent à composer un seul tout, qui lorsqu'il sera arrivé à son comble & à sa perfection, offrira aux Esprits bienheureux un spectacle digne de la grandeur de Dieu qui l'aura formé ; & qui dés à present même, malgré les tenebres dont nôtre esprit est obscurci, nous découvre l'unité du souverain maître qui regne sur l'univers, & nous fait entendre que ces êtres bornez, réunis ensemble avec tant d'ordre & de rapport, sont l'ouvrage de cet être supreme, qui possede la plenitude de l'être, & qui renferme d'une maniere infiniment sublime & éminente toutes les perfections des êtres créés dans l'unité & la simplicité de son essence.

V I.

En effet comme Dieu est l'être des êtres, on comprend que tout ce qui se trouve dans les êtres finis, se trouve aussi en Dieu ; mais que ce qui est dans les êtres inferieurs d'une maniere imparfaite, est en Dieu dans toute son éminence & sa perfection ; ce qui est en eux d'une maniere bornée, est en Dieu sans borne & sans mesure.

C'est nôtre néant qui fait que nous sommes finis & imparfaits. Nôtre connoissance est bornée, parce que nous avons la connoissance de certains objets, & que nous n'avons pas la connoissance des autres : nôtre amour est borné, parce que nous n'en avons que certains degrez ; l'étenduë des parties de nôtre corps est bornée, parce qu'ils sont en certains espaces, & ne sont pas ailleurs : nôtre durée est bornée, parce que nôtre ame qui existe maintenant, étoit dans le néant il y a un siecle. Au lieu que celui qui est la plenitude de l'être n'a point de néant, que rien n'a mis de bornes à son être, & qu'ainsi possedant l'être dans toute son étenduë, il le possede d'une maniere infiniment differente & superieure à celle dont les créatures le possedent. Dieu est l'intelligence, il est amour, il est vivant, immense, éternel ; il est tout : & comme il est tout & qu'il est infiniment, il ne renferme en soi aucun défaut : ainsi il n'est point ce qui en renferme. Il n'est point corps ; il n'est point figure ; il n'est point mouvement : il possede néanmoins toute la perfection de ces êtres, sans en avoir les défauts : il est tout d'une maniere, suréminente, parce qu'il est sans borne, qu'il est l'être même, qu'il est l'être des êtres.

Aussi Dieu voulant se manifester à l'homme, se montre-t-il sous cette grande qualité : pour faire connoître la sublimité de son essence, il abrege toutes ses grandeurs, en disant qu'il est celui qui est : comme lorsqu'il a voulu prescrire à l'homme ses devoirs & ses hommages, il les a réunis tous dans le precepte de l'amour.

Cette haute & divine Théologie, qui marque dans son auteur une telle superiorité de connoissance, & qui nous découvre sous des traits si simples de si magnifiques idées, confond toutes les illusions d'une raison peu éclairée, & qui s'écarte de la voie de la verité & de la lumiere, lors-

Digitized by Google

lorsqu'elle a le malheur de s'écarter une fois du principe d'unité.

Si l'on franchit le pas, & si l'on avouë qu'on peut ajouter à la grace & au secours de Dieu le moindre degré d'être & de réalité, soit connoissance, soit amour, soit détermination, soit quelque autre chose qu'on voudra imaginer; qu'on ne s'éblouisse pas sur le caractere d'un tel être : prenons y garde, la plénitude de l'être qui est en Dieu, & cette maniere suréminente de le posseder, n'est que la suite de l'indépendance, & de ce que Dieu tient l'être de lui même. Cet être donc ajouté à ce que Dieu opere dans le fond d'une ame, viendroit se placer en elle au milieu des dons de Dieu, comme s'il venoit maintenant au milieu de l'univers un être nouveau qui ne fût point la créature de Dieu. Or un tel être ne devroit-il pas jouïr du fruit de l'indépendance; & comme Dieu même, ce qui est souverainement absurde, posseder la perfection sans borne & d'une maniere suréminente ?

En effet qui l'auroit borné, cet être ? Seroit-ce Dieu ? Mais ce n'est point Dieu qui l'a formé, puisqu'on suppose que cet être est outre tout ce que Dieu a operé dans une ame. Seroit-ce l'ame qui l'auroit borné ? Mais comment & pourquoi l'auroit-elle borné, aiant une fois supposé ce systeme? Car si elle peut d'elle même ajouter à son être, pourquoi ne pourroit-elle pas y ajouter sans borne ? D'ailleurs cette ame n'avoit que quatre degrez, je le suppose; en voilà un cinquiéme, un sixiéme, un septiéme ajouté, & ajouté à ce que Dieu lui a donné. Ce nouveau degré d'où peut-il venir ? Il est au dessus de tout ce qu'avoit l'ame, il est outre ce qu'elle étoit, & outre ce que Dieu lui avoit donné. Il faut donc reconnoître que l'être de l'ame, au moins en ce point, est un être par lui même : que par consequent c'est une idole érigée contre Dieu même, & que ce doit être un être infini & sans bornes, puisqu'il est indépendant. CHAP. VIII.

D'ailleurs s'il s'élevoit un être dans nôtre ame, outre ce que Dieu y a operé, comment Dieu seroit-il le créateur des choses invisibles, aussi bien que des visibles ? Si la plus petite réalité se forme en nous sans être l'effet de l'operation divine, Dieu ne cesse-t-il pas d'être le comble de l'être, la plenitude, la source, l'être des êtres ? Car c'est aneantir ce grand caractere, que de concevoir dans le monde un être qui ne soit point en Dieu en premier & comme dans son principe; & c'est aussi aneantir le caractere de créature, que de ne pas reconnoître qu'elle procede aussi bien que toutes les parties de son être, d'une operation de Dieu qui lui donne l'existence. Le titre auguste d'être des êtres renferme ces deux idées; & que tout l'être qui est dans la créature, est en Dieu d'une maniere suréminente, comme dans celui qui en est la source; & qu'aucun être borné, tel qu'il est dans les créatures, n'est ni existant, ni même possible que dans l'être des êtres. Ces deux idées qui se réunissent dans celle de l'être indépendant, renferment en elles-mêmes tout le systeme de la prémotion.

Digitized by Google

Sec. VII
Part. I.

SEPTIEME SECTION

PREMIERE PARTIE.

Dans laquelle on répond aux difficultez.

CHAPITRE I.

Ce qu'on doit juger en general des difficultez sur cette matiere.

I.

LE syſteme de la prémotion phyſique eſt, comme on l'avoue aſſez communément, celui de tous les ſyſtemes qui ſe ſoutient le mieux, & qui donne les idées les plus diſtinctes, les plus nobles & les plus ſuivies. Mais ce ſyſteme a ſes difficultez, & c'eſt ce qui en éloigne.

Cet amas de raiſons en faveur de la prémotion devient, dira-t-on, un appareil aſſez inutile, tandis que ces difficultez ſubſiſteront; & ſi l'on n'y trouve un dénouement ſatisfaiſant, vainement ſe met-on en frais du côté des preuves. C'eſt ainſi qu'on raiſonne aſſez ordinairement. Comme on trouve que les difficultez ſur cette matiere ſont trés intéreſſantes, & qu'il en eſt peu qui le ſoient davantage, l'on attend qu'elles ſoient levées pour prendre ſon parti. On inſiſte moins ſur la force des preuves que ſur la réponſe aux objections, & l'on va ſouvent juſqu'à faire dépendre l'une de l'autre.

II.

Mais de ſe tenir ainſi en ſuſpens, & de ne fixer ſon jugement qu'aprés l'éclairciſſement des difficultez, c'eſt une diſpoſition d'eſprit qui peut étre bonne ou mauvaiſe, ſelon la difference des matieres dont il eſt queſtion. Elle eſt bonne en fait de matieres qui ne ſont que probables, & en fait de preuves qui ne ſont point capables de porter la certitude; pour lors ce n'eſt que par la comparaiſon des raiſons pour & contre, que l'on peut décider laquelle des deux opinions contraires mérite d'étre préferée. Mais elle eſt mauvaiſe, lorſqu'il s'agit de preuves certaines & de démonſtrations; en ce cas il n'y a plus à balancer, & l'on n'eſt point reçû à alléguer des objections. Il ne s'agit alors que d'examiner ſoigneuſement ces preuves que l'on nous donne comme certaines & démonſtratives; & ſi elles ſont telles en effet, le reſpect qui eſt dû à la verité, lorſqu'elle ſe montre, nous oblige de nous y rendre indépendamment de tous les difficultez.

Ce devoir ſi important & ſi peu obſervé, devoit néanmoins dans lequel conſiſte le bon uſage de notre eſprit, & la fidelité que nous devons à la premiere verité, ce devoir, dis-je, conſiſte à ſuivre pas à pas la lumiere, à meſure qu'elle ſe preſente, à ne point combattre les veritez connuës par celles qui ſont ignorées, & à ne point prendre l'obſcurité des choſes que Dieu nous a tachées, pour une raiſon de conteſter celles qu'il lui a plu de nous découvrir.

III.

Quiconque apporte des démonſtrations de ce qu'il avance, n'eſt point obligé d'entrer dans la diſcuſſion des difficultez; il faut trancher court, en diſant: Vos objections

ctions sont fausses, parce que mes démonstrations sont vraies, & que la verité ne peut pas être opposée à la verité. Mais comment ces objections sont-elles fausses ? C'est ce que je ne vous expliquerai pas, pourra-t-il répondre : mes lumieres vont jusqu'à voir qu'elles sont fausses, mais non pas jusqu'à pénétrer distinctement pourquoi : c'est un nœud que je puis couper, mais dont je ne puis démeler les détours.

Une telle réponse, je l'avoue, ne satisfait pas notre esprit. Avide & impatient comme il est, il ne peut demeurer dans des bornes si génantes ; il veut ou tout voir, ou tout nier ; & la cupidité démesurée qu'il a de savoir, fait que lorsqu'il ne peut l'assouvir en entier, il s'en venge sur le peu de veritez qui se montrent à lui, par l'orgueilleuse licence qu'il se donne de n'en tenir aucun compte.

En cela notre esprit est visiblement injuste, & cette injustice vient de cette plaie originelle, qui est appellée, selon S. Augustin, la concupiscence des yeux. Mais il semble que ce vice, plus rare sur certaines matieres, se dévelope avec moins de retenuë sur celle que nous traitons.

On pourroit citer des sentimens de Philosophie, qu'on ne laisse pas de tenir ferme, quoique les difficultez paroissent insurmontables. Dans les Mathématiques il n'y a point d'autre méthode : parce que l'on apporte des démonstrations, jamais on ne répond aux difficultez ; & si en consequence des propositions qu'on a démontrées, il s'en éleve quelqu'une d'une obscurité impénétrable, on est assez sincere pour avouer son ignorance, mais assez constant & courageux pour ne point retracter ce qui a précedé. Pourquoi donc dans l'accord de la grace efficace avec le libre arbitre ne suivroit-on pas une méthode si sage & si proportionnée à l'esprit humain ?

I V.

CHAP. I.

Il semble qu'il n'est point de matiere qui le demande plus, car il n'en est point qui demande des connoissances plus étenduës. Il est aisé de connoître certains ressorts d'une machine : mais pour appercevoir, comme il faut, l'union de ces differens ressorts & l'accord de toutes les parties, il faut connoître la machine bien parfaitement. Il est aisé de connoître les dimensions d'un quarré & celles d'un cercle : mais de déterminer la correspondance & la proportion de l'un avec l'autre, c'est à quoi nul esprit n'a encore pû atteindre. Il faut en dire autant de la combinaison des differens mouvemens. Pour voir une chaîne, ce n'est point assez d'avoir vû les deux anneaux qui la terminent, il faut l'avoir vue toute entiere. De méme, pour pénétrer l'accord du libre arbitre avec la grace, il ne suffit pas de connoître, & que Dieu nous fait déterminer, & que nous nous déterminons librement, il faudroit en avoir vû bien davantage ; il faudroit avoir pénétré des matieres dont nous connoissons à peine la surface ; il faudroit avoir dévelopé toute notre ame, & quand on l'auroit fait, ce ne seroit pas tout ; car l'accord de ces matieres est bien different du rapport mutuel de deux figures, du quarré & du cercle ; ces deux figures sont du même genre ; mais ici il s'agit d'accorder l'action d'une cause particuliere avec celle de la cause universelle : il s'agit de montrer le rapport entre l'étre fini & l'étre infini. Or si l'on considere combien ces genres sont éloignez en eux-mémes ; combien ils sont au dessus de notre portée ; combien, par exemple, il est difficile de découvrir le rapport d'une étenduë bornée avec l'immensité de Dieu, d'une durée finie avec l'éternité, l'on comprendra combien notre esprit est peu en état d'expliquer parfaitement le rapport

Digitized by Google

Sec. VII Part. I.

port de l'operation libre d'un être borné avec l'operation predéterminante de l'être infini.

V.

Quand donc on ne pourroit apporter la solution de ces difficultez, ce ne seroit une marque que de nôtre ignorance : mais à Dieu ne plaise que nôtre ignorance préjudicie à une verité connuë par des preuves si fortes & si inconteſtables. Posons ce principe avant que d'entrer dans la discussion des difficultez sur cette matiere. Car si nous y entrons, ce n'est pas que nous la regardions comme necessaire pour s'assurer de la verité de la prémotion physique, qui paroît suffisamment établie; mais c'est que ces difficultez sont très importantes en elles-mêmes, que ce sont des matieres très belles & très curieuses, sur lesquelles il est necessaire d'être instruit. Dans cette recherche, peut-être réussira-t-on à donner la solution veritable, peut-être n'y réussira-t-on pas : mais ce succès ne doit rien changer au fond des sentimens. Ce que l'on tient avec une pleine certitude, l'on ne doit jamais le faire dépendre des explications qui ne viennent qu'après coup.

C'est un article de foi expressement défini par l'Eglise, que nous sommes libres, & que pour meriter & pour démeriter dans l'état où nous sommes, il ne suffit pas d'avoir une liberté de contrainte, mais qu'il faut encore une liberté & une exemption de necessité. Ce dogme doit être embrassé avec tant de fidelité, que rien ne soit capable ni de l'alterer, ni de l'affoiblir, & qu'on n'en fasse pas dépendre la croiance, des recherches & des explications humaines, mais qu'on le tienne dans le sens même de l'Eglise.

D'un autre côté la grace efficace est une verité clairement enseignée par l'Ecriture & par la Tradition; & la prémotion physique est une suite de cette verité, qui est elle-même suffisamment marquée dans les livres saints, dans ceux des Docteurs de l'Eglise, & que la raison humaine démontre en plusieurs manieres. Il n'est donc pas à craindre qu'entre la grace efficace & la liberté il y ait plus qu'une opposition apparente : & comme la verité de ces deux points est constante, quand même l'on ne pourroit pas en découvrir l'accord, on ne devroit pas croire qu'il en fût moins réel.

VI.

Au reste il faut remarquer que les raisons qu'on allegue contre la grace efficace & la prémotion physique, sont de nature à faire une impression toute autre que les réponses des Thomistes.

Ces raisons sont des raisons morales & vulgaires, que l'on sent en soi-même être vraies jusqu'à un certain point, mais qu'il est aisé de pousser trop loin, lors qu'on n'a-profondit pas assez les matieres. Ces raisons d'ailleurs se trouvent fortifiées par les prejugez de l'enfance, & par la corruption d'une nature, dont l'orgueil & l'amour de l'indépendance sont les grandes plaies. Ainsi elles sont revêtuës de tout ce qu'il faut pour former en nous l'impression la plus vive & la plus sensible.

A ces objections les Thomistes aportent des réponses toutes Métaphisiques, dépouillées par consequent de ce qui peut frapper les sens, & interesser l'homme charnel. Ces réponses ne trouvent d'accès qu'auprès de l'intellect pur, & n'ont d'autre ressource que dans une verité seche & abstraite. Mais que nous sommes foibles, pour atteindre jusqu'à ce point !

De plus rien n'est moins du goût de nôtre esprit, que d'apporter des réponses d'un genre tout different de celui des objections, & de resoudre par la Métaphysique une difficulté morale. On aime à

puiser

puiser la solution dans la difficulté même : & l'on veut qu'elle soit tellement assortie, que l'objection semble la porter avec elle. C'est un trop pénible effort de se transporter du sensible & du familier au sublime & à l'abstrait ; & il faut beaucoup d'étenduë pour embrasser à la fois deux genres si differens, pour les allier ensemble, & pour les proportionner de maniere, que l'un fans détruire l'autre, l'éclaircisse & le développe.

Cependant à considerer ces deux genres, celui des réponses Thomistiques, & celui des objections opposées, on ne peut s'empêcher de donner la préference au premier. Car il est sûr que les argumens vulgaires sont plus sujets à contenir quelque illusion, que ce genre de réponses ne le peut être à trahir la verité. Je conviens que ces raisonnemens vulgaires renferment certaines veritez ; mais souvent aussi poussent-ils bien au delà. On sent par exemple que l'ame produit son action ; & l'on est tenté de conclurre qu'elle seule suffit pour la produire. On sent qu'on est libre à se déterminer ; & l'on en conclud un droit de se déterminer sans une operation superieure qui nous prédetermine. On ne sent point cette operation de Dieu en soi-même, l'on n'aime point même un tel assujettissement, on veut être plus maître : & comment, si l'on s'en tient-là, n'ira-t-on pas jusqu'à la nier ? Comme dans ce genre on n'envisage les objets que par l'écorce, l'on est plus exposé à se tromper qu'on ne l'est dans le genre métaphysique, où la précision & l'exactitude qui en sont le caractere, sont plus propres à nous défendre de ces égaremens. J'ajoute encore que les questions qui regardent le fond de nôtre ame & la maniere dont Dieu y agit, sont matieres métaphysiques, lesquelles par consequent ont plus de proportion avec ce genre qu'avec tout autre.

CHAP. I.

VII.

Après tout, bien loin de déguiser ici les difficultez du systeme de la prémotion, bien loin de tâcher de les dissimuler ou de les couvrir, & de regarder ce point comme le foible du Thomisme : l'on doit au contraire s'en faire gloire. Que les défenseurs des opinions opposées se vantent que de leur côté il n'y a point de difficulté à accorder la liberté avec la grace ; leur systeme est-il donc clair, sans obscurité, sans nuage ? C'est pour cela même que je n'en veux point.

Dans le veritable systeme il y a des profondeurs impenétrables, & des difficultez reconnuës par l'Ecriture & par les Peres. Quoiqu'il ne soit pas impossible, au moins est-il si difficile de discerner la question de la grace & celle du libre arbitre, que lorsqu'on défend le libre arbitre, il semble qu'on nie la grace de Dieu, & lorsqu'on établit la grace de Dieu de la maniere qu'il faut l'établir, il semble qu'on détruise le libre arbitre. Les objections contre la grace efficace se tournent par consequent en preuves : les ennemis qui viennent l'attaquer, sont autant de témoins qui déposent en sa faveur. Or c'est un des plus grands caracteres de verité d'un sentiment, lorsqu'il se prouve par l'endroit même, par lequel on prétend le combattre. Au lieu que le faux se détruit toujours par quelque côté, le vrai se soutient par tout : & comme l'unité accompagne la verité, si nous n'appercevons pas la réunion des veritez, nous ne devons l'imputer qu'au peu d'étenduë de nos lumieres.

S. Aug. lib. 4. contra Jul. cap. 8. p. 608.

CHA-

Digitized by Google

Sec. VII Part. I.

CHAPITRE II.

Que la grace efficace par elle-même & la Prémotion ne détruisent point la liberté d'indifference.

I.

SI la grace, dit-on, étoit efficace par elle-même, l'homme à qui elle seroit donnée, ne pourroit pas n'y point consentir. Or si l'homme ne peut point ne pas consentir à cette grace, il est visible qu'elle ôte la liberté d'indifference. Car la liberté d'indifference consiste dans un pouvoir de vouloir & de ne vouloir pas, de consentir à faire, ou de consentir à ne point faire. Donc, dira-t-on, si la grace est efficace, elle détruit la liberté.

Ce raisonnement est la grande objection, par laquelle on attaque la grace efficace & la prémotion physique. On peut le tourner en mille manieres, lorsqu'on veut donner carriere à son esprit; mais toutes dans le fond reviennent au même point.

II.

Avant que d'y répondre, il faut remarquer que ce ne seroit pas assez de dire, que l'homme à qui Dieu donne une prémotion physique pour une action, a le pouvoir de ne point faire cette action, mais d'en faire une autre, parce que Dieu peut ne lui point donner une telle prémotion, mais une autre qui lui feroit operer une autre action. N'admettre qu'un pouvoir purement exterieur, & qui ne marque rien de réel dans le cœur de l'homme, ce seroit détruire la liberté d'indifference. Car la liberté suppose une qualité intérieure à l'homme; & le pouvoir qu'elle renferme, est un pouvoir actif, réel & veritable, & non pas seulement une certaine capacité d'éprouver tour à tour la domination de la grace & celle de la cupidité.

Il faut remarquer en second lieu, qu'on ne peut pas dire non plus que l'homme, avant qu'il eut la prémotion pour faire telle action, par exemple pour donner l'aumône, avoit un pouvoir réel de donner, ou de ne pas donner son aumône: mais qu'au moment que la prémotion lui est donnée, il n'a plus d'autre pouvoir que celui de la donner. Une telle pensée renverseroit encore la liberté d'indifference. Cette liberté renferme un double pouvoir, le pouvoir de vouloir & celui de ne vouloir pas. Donc si dans le moment que Dieu nous donne sa prémotion pour vouloir, on n'avoit plus qu'un seul pouvoir, qui est celui de vouloir, & qu'on cessât d'avoir l'autre, qui est celui de ne vouloir pas, on n'auroit plus pour cet instant même la liberté d'indifference.

III.

Cela posé, je répons, comme on a coutume de le faire, que l'homme dans l'instant même que Dieu lui donne la prémotion physique & la grace efficace, a le pouvoir de n'y pas consentir. Car la prémotion physique donne, à la verité, l'action; elle fait que l'homme consent actuellement, mais elle n'ôte pas ce pouvoir réel & intérieur que l'homme porte dans le fond de son être de consentir ou de ne pas consentir.

C'est ce que les Thomistes expriment, lorsqu'ils répondent à cette objection de la maniere suivante. L'homme qui a la grace efficace & la prémotion, ne peut pas vouloir ne pas agir. Ils distinguent: il ne peut pas vouloir ne pas agir dans le sens composé, ils l'avouent: dans le sens divisé, ils le nient.

Ces termes scholastiques, & en apparence

Digitized by Google

rence obscurs, ont une signification très claire & très précise, qui se reduit à la réponse que nous venons d'apporter. L'homme qui a une grace efficace pour faire le bien, ne peut point vouloir faire le mal dans le sens composé; c'est-à-dire, que supposé qu'il fasse le bien, on ne peut pas dire qu'en même temps il fera actuellement le mal, parce que ces deux actions incompatibles ne peuvent se trouver ensemble dans le même homme au même instant.

Cependant l'homme qui a une grace efficace pour faire le bien, peut vouloir faire le mal dans le sens divisé, parce que, quoique l'homme ne puisse former tout à la fois ces deux actes incompatibles, néanmoins dans le temps même qu'il forme un de ces actes, il conserve la puissance de former l'autre.

IV.

La raison pour laquelle l'homme qui fait une bonne action, ne fait pas en même temps l'action opposée, je veux dire la mauvaise, c'est que ces deux actions sont incompatibles; que vouloir faire & vouloir ne pas faire, vouloir aimer Dieu & vouloir ne le point aimer, ce sont des actes, dont l'un exclud l'autre.

Or il n'en est pas ainsi de l'action & du pouvoir. Agir & pouvoir ne pas agir, vouloir aimer Dieu & pouvoir ne le point aimer, ce ne sont point deux choses incompatibles & qui s'excluent. L'incompatibilité vient de l'opposition des deux termes, & ici il n'y en a point. S'asseoir & être debout, être en repos & se mouvoir, voilà deux choses incompatibles, parce qu'elles sont opposées: mais s'asseoir & pouvoir être debout, être en repos & pouvoir se remuer, voilà deux termes, mais qui ne sont point incompatibles, parce qu'ils ne sont pas opposez.

Il en faut dire autant sur nôtre question; aimer Dieu & ne le point aimer, ce sont deux choses opposées: mais aimer Dieu & pouvoir ne le point aimer, ce ne sont point deux choses opposées. Ce qui est opposé au blanc, c'est le noir, mais non pas le pouvoir d'être noir. Afin que deux choses soient opposées, il faut qu'elles soient toutes deux sur une même ligne, comme une couleur & une couleur, ou bien une couleur & une non couleur. Ainsi ce qui est opposé au vouloir, c'est le vouloir contraire, ou bien le non vouloir; mais non pas le pouvoir de vouloir ou de ne pas vouloir. Ce qui est opposé à un acte, c'est un acte contraire ou un non acte, mais non pas le pouvoir d'agir & de ne pas agir. CHAP. VIII.

Si donc l'acte n'est pas opposé au pouvoir, si ces deux choses ne sont pas incompatibles, rien n'empêche qu'elles ne se réunissent ensemble, rien n'empêche que nous n'aions en même temps l'une & l'autre, & qu'ainsi au moment même que Dieu nous donne une action, nous ne conservions en nous mêmes le pouvoir de faire une action contraire, ou de ne pas agir: & par consequent, de ce que la grace efficace & la prémotion nous donnent une action, on ne peut pas conclurre qu'elles nous ôtent le pouvoir de resister.

CHAPITRE III.

On continue de montrer que la grace efficace & la Prémotion ne détruisent point la liberté d'indifference.

I.

MAis, ajoutera-t-on, tout ceci n'est au fond qu'une subtilité Metaphysique. Si nous avons le pouvoir de resister à la grace & à la prémotion, essaions donc d'y resister: qui nous en empêche?

Sec. VII PART I.

Le pouvoir n'eſt-il pas réel ? Pourquoi donc n'y reſiſteroit-on pas en effet ? Peut-on regarder comme un pouvoir veritable celui qui n'aura jamais ſon effet, & qui certainement & infailliblement ne ſera jamais réduit en acte, tandis que la grace efficace & la prémotion ſeront preſentes, parce qu'elles feront toujours operer un acte oppoſé ? Ne voit-on pas au contraire, que ſous une telle operation de Dieu la volonté eſt tellement fixée, qu'elle ne peut plus agir autrement, & qu'ainſi une telle operation emporte avec elle méme, non ſeulement ce qu'on appelle une infaillibilité, mais méme une vraie néceſſité ?

On a tant de fois répondu à cette objection, & on l'a fait d'une maniere ſi belle, ſi naturelle, ſi ſenſible, qu'il ne paroit pas qu'on puiſſe rien ajouter ni repliquer méme à ces réponſes.

II.

On objecte qu'un pouvoir qui infailliblement n'aura point ſon effet, ceſſe d'étre un vrai pouvoir. Mais 1. n'ai-je pas le pouvoir de me précipiter par une fenétre, de m'arracher les yeux, de me brûler à petit feu ? Et cependant jamais reduirai-je à l'acte ces ſortes de pouvoirs ? Si j'avance que je n'ai pas de tels pouvoirs, je me ſens démenti au fond de mon ame par un témoignage interieur ; je ſens que je puis allumer un feu ; je ſens que je puis y mettre la main, le pied, tout le corps ; je ſens que pour le faire je n'ai qu'à le vouloir ; & je ſens enfin que je puis le vouloir. S'il s'agiſſoit de s'envoler dans les airs, je verrois bien que cela ne dépend pas de moi, & que je n'en ai pas le pouvoir ; mais de me jetter dans un feu, cent fois on s'efforcera de me perſuader que je n'en ai pas le pouvoir, & cent fois ma propre conſcience & une évidence intérieure me parlera plus hautement que toutes les voix des hommes, pour me dire que je le puis, & qu'il dépend de moi de le faire.

Mais ſi nous en avons un ſi veritable pouvoir, donnons nous le plaiſir d'en faire l'épreuve, & par là de ſignaler à jamais nôtre liberté : approchons nous du feu, mettons y la main, laiſſons la conſumer toute entiere ſans la retirer : qui nous en empéche ? Il n'y a que le vouloir. La main conſumée, avançons le bras, qu'il brûle, que peu à peu il ſe réduiſe en cendre : mettons encore l'autre bras dans le brazier, enſuite la teſte & tout le corps. Pourquoi s'effraier d'une telle réſolution ? Si nous avons un égal pouvoir de le faire, ou de ne le pas faire, quel inconvenient y a-t-il à faire l'un ou l'autre ? Mais une telle épreuve coûtera trop cher : qu'importe ? Je puis vouloir ou ne vouloir pas en ſubir la peine : quel inconvenient donc y a-t-il que je le veuille ? Hé quoi, ſi jamais je ne voulois me laiſſer conſumer dans le feu pour faire épreuve de ce pouvoir, ce ſeroit une marque que ce pouvoir ſeroit un pouvoir chimérique ? Voilà toutefois à quoi ſe réduit cette grande objection des adverſaires, voilà le fort de leur cauſe.

Qui peut douter que tandis qu'un homme agira raiſonnablement, qu'il n'aura pas le cerveau démonté, il eſt abſolument certain & infaillible que jamais il ne ſe fera conſumer à petit feu, préciſement pour faire l'eſſai du pouvoir qu'il en a, & que cependant il a toujours un veritable pouvoir de le faire ? De méme auſſi, tandis que la grace efficace eſt donnée pour une action, il eſt abſolument certain & infaillible que jamais l'homme ne fera un acte oppoſé, que toutefois il a en lui méme un veritable pouvoir de le faire. Et comme cet homme qui infailliblement ne ſe déterminera pas à ſe brûler, n'eſt point en cela néceſſité, parce qu'il conſerve tou-

toujours le pouvoir de le faire ; de même aussi à l'égard de la grace efficace, quoiqu'il soit certain & infaillible qu'on n'y resistera pas, cependant parce que l'on conserve toujours le pouvoir de le faire, il n'y a point de necessité.

III.

On opposera peut être qu'il y a absurdité & contradiction, que, posé la prémotion physique, je resiste ; au lieu qu'il n'y a point de contradiction que je me jette dans le feu, puisqu'il y a eu même des hommes qui l'ont fait ; un Empedocle qui se jetta dans une des bouches à feu du mont Etna ; un * Prothée, qui fit élever un bucher, & s'y brûla tout vif pendant les jeux olympiques.

* Peregrin apud Lucianum.

Ces Philosophes qui se sont portez à de telles extrémitez, ne l'ont fait que dans le desir ou de se faire honorer comme des Dieux, ou de passer pour des Heros. Une passion furieuse avoit ôté leur raison de son assiette ; & je conviens que soit par folie, soit par une impression extraordinaire, soit par passion, un homme peut se laisser tellement emporter par un objet, qu'il en regarde la joüissance comme préferable à de très cruels supplices. Mais, supposé qu'un homme n'ait point de telles raisons, je soûtiens qu'il y a absurdité à dire qu'il se laissera brûler à petit feu, seulement pour faire épreuve du pouvoir qu'il en a ; & cette absurdité est telle, qu'elle marqueroit une vraie folie, & par consequent un renversement de tout l'homme, dans l'homme qui la feroit.

J'avouë que, posé la prémotion, il y auroit absurdité que l'homme n'agit point de telle maniere. Mais à raisonner de la prémotion comme del'exemple précedent, je conclus que l'infaillibilité de la prémotion ne détruit point le pouvoir de resister, puisqu'il est certain que l'homme a le pouvoir de se faire brûler à petit feu, quoi qu'il y ait absurdité à dire qu'il s'y fera brûler, supposé que d'une part il soit raisonnable, & que d'une autre il n'ait point d'autre raison de se brûler que celle de faire l'essai de ce pouvoir. CHAP. III.

IV.

Mais, dit-on, il n'y a point d'absurdité à supposer en acte ce qui est possible, & par consequent à supposer qu'on resiste effectivement à la prémotion, supposé qu'on ait le pouvoir de le faire. C'est une menuë & chetive difficulté, qui consiste toute dans un équivoque. Absolument parlant, il est vrai qu'il n'y a point d'absurdité à supposer en acte ce qui est possible ; mais il y a absurdité à supposer, que ce qui est possible soit en acte dans une hypothese incompatible, c'est-à-dire, qu'il soit en acte en même temps que l'acte opposé & incompatible existe.

Par exemple, il n'y a point d'absurdité en soi même & absolument parlant, que celui qui a le pouvoir d'être assis soit actuellement assis : mais il y a absurdité à supposer qu'il soit assis dans le tems même qu'il est debout. De même aussi, absolument parlant, il n'y a point d'absurdité à supposer qu'un homme se brûle tout vif : mais supposé d'une part qu'un homme n'ait point l'esprit alteré, & de l'autre qu'il n'ait point d'autre raison de se brûler que le dessein d'essaier le pouvoir qu'il a de le faire, il y auroit absurdité de dire dans cette supposition, que l'homme qui peut se brûler vif, le fera effectivement. Car ce seroit tomber en contradiction avec soi même, & dire qu'un homme est insensé, & qu'il ne l'est pas, puisqu'on supposeroit d'un côté qu'il feroit une action qu'on ne peut faire sans folie, & que d'un autre côté l'on soûtiendroit qu'il n'est pas insensé même dans cette action.

Digitized by Google

SEC. VII PART. I.

Il faut penser la même chose au sujet de la prémotion, & pour couper court à toutes les petites chicaneries qu'on peut former sur ce sujet, il n'y a qu'à distinguer ces trois propositions. 1. Il y a absurdité à supposer que deux actes opposez, comme vouloir & ne vouloir pas, être assis & être debout, existent en même temps : parce que ces deux actes opposez s'excluent l'un l'autre. 2. Mais il n'y a point d'absurdité à supposer, que le pouvoir de faire un acte & le pouvoir de faire l'opposé, par exemple, le pouvoir de vouloir & le pouvoir de ne pas vouloir, le pouvoir de s'asseoir & celui de se tenir debout subsistent ensemble, parce que ces deux pouvoirs ne sont nullement opposez. 3. Et de même il n'y a point d'absurdité qu'un acte existe, & qu'en même temps il existe en nous un pouvoir de faire un acte opposé, par exemple, de se tenir actuellement debout, & pouvoir être assis ; parce que ces deux choses ne sont point opposées : ainsi il n'y a point d'absurdité à dire que l'homme en même temps peut vouloir & peut ne vouloir pas, parce qu'en effet il a tout à la fois ce double pouvoir : il n'y a point d'absurdité non plus à dire que l'homme qui veut actuellement, peut ne vouloir pas, parce que l'action de vouloir n'exclut point le pouvoir de ne pas vouloir : mais il y auroit seulement absurdité à dire, que l'homme peut réunir en même temps en lui ces deux actes, vouloir & ne vouloir pas. Ces équivoques étant levées, plusieurs difficultez de cette nature se dissipent.

V.

Revenons au point d'où nous sommes partis. 1. Ce n'est pas seulement en certaines occasions rares & extraordinaires, comme de se brûler vif, ou de s'arracher les yeux, que le pouvoir d'agir demeure à jamais sans effet, & que l'infaillibilité est absolument separée de la necessité ; toute la vie des hommes est remplie de semblables exemples.

Qui se déterminera à se tenir les yeux fermez sans jamais les ouvrir pendant toute sa vie, à s'habiller ordinairement à la Siamoise, à ne parler en ce païs-ci que Turc & Moscovite, &c. ? Tant il est vrai qu'il y a dans l'homme une multitude surprenante de pouvoirs qui demeurent à jamais sans effet, & qui n'en sont pas moins réels.

Or si la raison ou la passion agissent sur le cœur d'une maniere si puissante qu'il y ait une infaillibilité à ne point prendre un autre parti, quoiqu'il n'y ait nulle necessité ; comment refuse-t-on de croire que la main du Dieu tout-puissant, qui agit avec autant de douceur que de force, ne puisse pas opérer la même chose dans notre volonté ?

V I.

Dans les Ecrivains divinement inspirez ne le voit-on pas d'une maniere à ne pouvoir le contester ? Ils sont libres, ils sont indifferens ; souvent neanmoins il leur coûte beaucoup de travaux, de sueurs & de veilles, pour composer ces livres saints qui sont notre consolation : & cependant c'est le S. Esprit qui agit en eux, c'est lui qui les remplit, qui les détermine, qui les remuë ; ils sont les organes de la Divinité : combien donc ne faut-il pas que l'opération de Dieu sur eux soit forte & dominante ? Il est si vrai que Dieu les prédetermine, que ce qu'ils écrivent, quoiqu'ils se sentent interieurement libres de l'écrire ou à ne pas l'écrire, c'est le saint Esprit qui l'écrit : & que leurs paroles sont la parole de Dieu.

1. Malach.

Caïphe, ce Pontife impie & politique ne s'imaginoit-il pas parler de lui-même & ne croioit-il pas que c'étoit une pensée qu'il

qu'il n'avoit tirée que de son propre fonds, lorsque Dieu se servoit de sa bouche ? Que dis-je, de sa volonté criminelle, & de sa liberté même, pour proferer un des plus grands oracles ?

Si d'un côté les Auteurs inspirez n'étoient pas libres, ils n'agiroient plus en hommes, & de la maniere que l'Ecriture même nous marque qu'ils agissent ; si d'un autre côté l'opération du saint Esprit qui les inspire, n'étoit pas infaillible, leurs Ecrits seroient sujets à erreur : si elle n'étoit pas efficace par elle même & prédeterminante ; je dis plus, si ce n'étoit pas une opération plus particuliere que la grace efficace & que la prémotion ordinaire, ce ne seroit plus Dieu qui agiroit en son nom, & qui parleroit en eux d'une maniere si distinguée. Ainsi les Auteurs inspirez réuniſſent en eux même d'une maniere admirable, & la plus parfaite liberté d'une part, & de l'autre la plus invariable infaillibilité fondée sur une opération de Dieu efficace par elle même, prédeterminante & particuliere.

VII.

Quand même nous n'aurions point des exemples aussi éclatans que nous en avons, pour justifier notre these, je veux dire, que l'infaillibilité ne détruit point l'indifference, ne suffiroit-il pas d'alleguer pour toute réponse la puissance de celui qui agit en nous, & le souverain domaine qu'il exerce sur les cœurs ? Ce Dieu tout-puissant ne peut-il pas faire des merveilles que l'homme ne peut pas comprendre ? Lui qui a formé les ressorts de notre cœur, ne peut-il pas les mettre tous en mouvement sans en détruire aucun ? Lui qui en qualité d'être des êtres surpasse tous les êtres créés, qui étant la cause universelle sait proportionner son opération à toutes les natures, & qui agit en elles non seulement pour la production de leurs actions, mais encore pour la maniere dont elles doivent être produites, croira-t-on qu'il ne puisse pas faire que les agens libres agissent librement, comme il fait que les agens neceſſaires agissent d'une maniere neceſſaire ? Qui peut connoître assez parfaitement l'étenduë du pouvoir souverain, & qui peut en épuiser toutes les ressources, pour prononcer que Dieu n'est pas assez puissant pour faire opérer une action à la créature, & pour la lui faire opérer librement ; qu'il ne puisse pas mettre en elle une détermination, & conserver en même temps le pouvoir de faire une détermination opposée ? CHAP. VIII.

Si Dieu par une puissance absoluë peut faire opérer à la créature une seule action sans détruire sa liberté, pourquoi ne pourroit-il pas le faire dans le cours ordinaire ? Et s'il y a une seule occasion possible où l'opération de Dieu efficace s'allie avec l'indifference, l'on ne peut plus regarder ces deux choses comme opposées, ni tirer une objection de l'une pour combattre & renverser l'autre. A quelles extremitez ne sont donc pas réduits les adversaires de la grace efficace ? Ce n'est point assez qu'ils détruisent tant d'exemples, dans lesquels nous avons montré l'union de l'indifference avec l'infaillibilité ; mais il faut de plus qu'ils nous développent tous les ressorts de la toute-puissance divine, pour nous découvrir d'une maniere évidente qu'il n'y a pas en elle un seul moien pour réunir ces deux choses dans aucune occasion possible.

VIII.

Enfin si l'homme peut unir en lui même la détermination avec la liberté, pourquoi Dieu ne pourroit-il pas le faire, à moins qu'on ne dise que l'homme est plus fort que Dieu, & qu'il peut faire dans l'interieur de son être ce que Dieu même ne peut pas ?

Digitized by Google

Sur quoi je fais les deux reflexions suivantes.

La premiere est, qu'une action n'a aucune réalité de moins pour être produite par le secours de la prémotion. Car c'est une verité indubitable que pour avoir reçû une chose, on ne l'a pas moins, que si on l'avoit, sans l'avoir reçûë. Par la prémotion, Dieu comme premier principe nous donne notre action, & il nous la donne avec toutes les qualitez & les réalitez qui lui conviennent ; en sorte qu'il ne lui en manque aucune de celles qu'elle doit avoir, pour être une action libre.

De plus, lorsque Dieu en qualité de cause premiere nous donne notre action, il ne la met pas en nous sans nous mêmes. Si une cause exterieure mettoit ainsi en nous mêmes des actions, il seroit vrai que l'activité de notre ame, & par une suite necessaire, sa liberté seroit détruite ; mais cela est impossible. De toutes les causes exterieures, il n'y a que Dieu qui puisse agir sur nous ; & lorsque par sa prémotion il opere en nous notre action, il nous la fait opérer. Or s'il nous la fait opérer, il est donc vrai que nous l'operons : & il est aussi vrai que nous l'opérons, qu'il seroit vrai que nous l'opérerions, supposé qu'il n'y eût point de prémotion.

La seconde reflexion est, que non seulement la prémotion donne à notre action toutes les qualitez qui conviennent à une action libre, mais encore qu'elle n'ôte point à la faculté de l'ame le pouvoir pour l'action opposée.

Il ne faut pas s'imaginer que la prémotion détruise quelqu'une des qualitez & des realitez de notre ame dans lesquelles consiste son pouvoir ; ce n'est point là, ce qu'elle fait en nous. Ce que la prémotion opére dans l'ame, c'est l'action même, le vouloir, la détermination. Il ne s'agit donc que de savoir si cette action est incompatible avec le pouvoir de l'ame à une action contraire, ou si elle ne l'est pas.

Si cette action est incompatible avec le pouvoir de faire une action opposée, quand même nous agirions sans prémotion, nous agirions sans liberté, puisque de la même main que nous mettrions une action dans notre ame, nous renverserions le pouvoir qui est en elle pour l'action opposée.

Si cette action n'est pas incompatible avec le pouvoir de faire une action opposée, par consequent la prémotion pour opérer cette action, ne détruit point un tel pouvoir. Car cette action est toujours ce qu'elle est, elle a les mêmes réalitez & les mêmes qualitez, soit qu'on suppose (ce qui est absurde) que la volonté seule l'opére, soit qu'elle l'opére avec le secours de la prémotion. Si donc cette action est incompatible avec ce pouvoir, la volonté, quand même elle agiroit seule, ne pourroit pas les allier : & si elle n'est pas incompatible, la prémotion, en faisant opérer cette action, n'empêchera pas qu'elle ne s'allie avec ce pouvoir. Par consequent ou la volonté, si elle se déterminoit seule, ne pourroit point unir la détermination avec ce pouvoir, ou Dieu agissant par sa prémotion peut les unir.

CHAPITRE IV.

De la liberté à l'égard de l'amour de la fin.

1.

AFin d'éclaircir davantage ce qui a été dit dans les chapitres précedens, il faut remonter plus haut, & considerer l'origine même & la source de la liberté d'indifference.

Et premierement je remarque une très grande difference entre les êtres libres.

Digitized by Google

En Dieu il n'y a point d'indifference à connoître & aimer tout ce qui est en lui, parce que Dieu ne peut pas ne se point aimer & ne se point connoître : mais il y a indifference pour agir ou ne pas agir au dehors, pour créer telle ou telle créature, parce que Dieu a le pouvoir de faire l'un & l'autre.

Dans les Bienheureux qui joüissent de la vision intuitive, il n'y a point d'indifference à aimer Dieu ou à ne le point aimer ; mais on conçoit qu'il peut y avoir indifference par rapport au choix de certains moiens absolument égaux ; par exemple, qu'après la résurrection des corps, un Bienheureux sera indifferent à remuer la main à droit ou à gauche ; & à faire differentes actions de ce méme genre, quoiqu'il soit necessité à les faire pour l'amour de Dieu, & qu'il n'ait point le pouvoir de les faire autrement. C'est ainsi que l'on conçoit que Jesus-Christ, qui joüissoit sur la terre de la vision béatifique, & qui par conséquent n'étoit point indifferent à agir ou à ne point agir pour la gloire de Dieu, l'étoit pour aller à Jérusalem par un chemin ou par un autre, supposé que ces deux routes fussent absolument égales.

Enfin dans les créatures intelligentes qui ne sont point arrivées au terme, & qui sont dans l'état de voiageur pour y arriver, non seulement il y a indifference à l'égard du choix des moiens égaux, mais il y a de plus indifference à l'égard de toute sorte de moiens, & méme de la fin ; car ces créatures peuvent mettre leur fin en Dieu, ou dans les biens de la terre, selon leur volonté : il y a seulement un point, sur lequel il n'y a point d'indifference, qui est l'amour du bien en general.

II.

Cette induction nous découvre deux objets, à l'égard desquels nous pouvons avoir l'indifference, la fin & les moiens égaux. Or comme certains étres sont indifferens à l'égard de l'un de ces objets, & ne le sont pas à l'égard de l'autre, il faut qu'il y ait differentes causes de l'indifference ; & c'est ce qu'il est nécessaire de rechercher. CHAP. IV.

Tout choix libre & indifferent ne peut avoir pour objet que la fin ou les moiens : c'est aussi à quoi se réduisent les divers objets de l'indifference, dont nous venons de faire l'énumeration. Dieu n'est point indifferent, a-t-on dit, à se connoître & à s'aimer lui méme. Or se connoître & s'aimer lui méme, c'est sa fin. Au contraire, il est libre & indifferent à agir ou à ne point agir au dehors ; mais tout ce qui est hors de Dieu ne peut étre sa fin. Vouloir créer, ou ne vouloir pas créer, ce sont deux moiens d'exercer le droit souverain qu'il a en qualité d'étre des étres, de prononcer sur la destinée des étres ; & Dieu est indifferent sur ce point. Les Bienheureux de méme ne sont point indifferens à l'égard de la fin, mais ils le sont à l'égard des moiens, supposé que ces moiens soient égaux. Pour les hommes voiageurs, outre l'indifferenee qu'ils ont à l'égard de toute sorte de moiens, ils ont encore celle qui regarde la fin.

Je demande donc la raison de cette diversité, & par là je vais au principe méme de la matiere que j'examine.

III.

La raison, pour laquelle une intelligence, si parfaite qu'elle puisse étre, est indifferente à l'égard des moiens égaux, c'est que cette intelligence voulant aimer quelque fin, apperçoit que ces deux moiens la contiennent : un de ces moiens n'épuise pas toute cette fin, & n'est pas le seul qui la renferme ; l'autre la renfer-

me

Sec. VII Part. I.

me aussi & la renferme également : cette intelligence voiant la nature de ces deux moiens, sent qu'elle n'est point liée à l'un plutôt qu'à l'autre, qu'elle obtiendra la joüissance de la fin desirée en recherchant l'un aussi bien que l'autre, qu'ainsi elle a le pouvoir de choisir celui des deux qu'il lui plaira.

La raison de l'indifference à l'égard de la fin est toute autre que celle là : & pour la comprendre, je demande pourquoi un Bienheureux n'est point indifferent à aimer Dieu. C'est, doit-on répondre, parce qu'il ne peut pas ne le point aimer. Mais encore, pourquoi, lorsqu'il aime Dieu, ne conserve-t-il pas le pouvoir de ne le point aimer, si non parce que l'amour de Dieu qui a inondé son cœur, a épuisé tout son pouvoir, qu'il a rempli toute la capacité de son ame, & que tout son pouvoir étant ainsi épuisé par cet amour, il ne lui en reste plus, soit pour ne point aimer Dieu, soit pour aimer une autre fin ? Par une raison contraire, l'homme voiageur qui n'a qu'une petite mesure de connoissance & d'amour, & dont le pouvoir n'est point épuisé, ni la capacité remplie, soit par l'amour de Dieu, parce que cet amour n'est parfait & consommé que dans l'autre vie, soit par l'amour des créatures, parce que cet amour ne peut remplir le cœur: l'homme voiageur, dis-je, dont le pouvoir d'aimer n'est jamais rempli dans cette vie, a toujours le pouvoir de ne point aimer un objet, lors même qu'il l'aime comme sa fin : & par là il est indifferent.

Ainsi l'indifference à l'égard de la fin, & l'indifference à l'égard des moiens égaux ont divers principes. L'indifference à l'égard des moiens égaux tire son origine d'une certaine superiorité de la volonté, qui voulant aimer une fin a le pouvoir de choisir entre deux moiens, lors qu'elle voit que l'un d'eux n'épuise point toute cette fin ; mais que l'un & l'autre la contient aussi parfaitement. Cette indifference suppose donc la nature des moiens d'une part, & elle est fondée de l'autre sur celle de la volonté.

L'indifference à l'égard de la fin, vient de ce que la capacité de l'ame, n'est point épuisée, ni son pouvoir rempli par l'amour d'un tel objet ; & cette indifference est fondée sur le caractere de la volonté, telle qu'elle est dans la situation où nous sommes. Elle demande donc que la volonté qui aime une telle fin, ou qui peut l'aimer, ne soit pas remplie par cet amour, soit que l'objet qu'elle aime ne soit point capable de la remplir, telles que sont les créatures, soit qu'il puisse la remplir, mais qu'actuellement il ne la rempliſſe pas, tel qu'est Dieu seul, qu'on ne possede qu'imparfaitement dans cette vie.

IV.

Par là on peut expliquer, ce me semble, comment la prémotion physique ne détruit point dans l'homme voiageur la liberté d'indifference. Premierement parlons de l'indifference à l'égard de la fin : mais pour le faire avec plus de méthode, je reduis ceci à quelques propositions.

Proposition I. L'homme a une certaine puissance de connoître & d'aimer.

Proposition II. Cette puissance n'est point remplie dans la vie presente. Il ne faut point le prouver, nous ne le sentons que trop : nous sentons que nous pouvons connoître davantage & aimer davantage ; nous le desirons, & ces desirs sont la preuve la plus complete du vuide de nôtre ame. Les biens temporels ne sont point capables de remplir cette puissance d'aimer, parce que nôtre ame a l'idée de Dieu, & que tout ce qui est au dessous de Dieu ne peut jamais remplir cette idée. Les biens éternels ne rempliſſent point nôtre

Digitized by Google

tre ame en cette vie, ce n'est pas qu'ils ne le puissent, mais c'est que Dieu reserve pour l'autre vie la vision intuitive & la plénitude de l'amour.

PROPOSITION III. La puissance de l'homme est remplie dans le ciel. Je le prouve; parce que les Bienheureux ne desirent point d'avancer dans l'amour de Dieu, & qu'ils sont contens de ce qu'ils ont. Remarquez, comme nous le dirons dans la suite, que la puissance de l'homme est une puissance intelligente, & que par consequent elle est remplie, quand nos connoissances & nos desirs le sont.

PROPOSITION IV. La puissance de l'homme est réelle, quand même elle ne seroit point remplie: car cette puissance est un être ou un néant. Si c'est un néant, ce n'est plus une puissance. Or le sentiment intérieur que nous avons de cette puissance, ne nous permet pas de la regarder comme un néant. Je pourrois d'ailleurs prouver ce point par autorité, mais je ne veux point m'écarter de mon dessein.

PROPOSITION V. Cette puissance est active, comme nous le dirons ailleurs.

PROPOSITION VI. Cette puissance est la puissance de former differens amours & differens actes.

V.

De ces propositions je prouve en premier lieu que l'indifference par rapport à la fin, est détruite par la vision intuitive. L'indifference est détruite, quand on est tellement déterminé à une action, qu'on n'a plus dans le moment même qu'on la fait, le pouvoir de ne la pas faire. Or dans la vision intuitive & dans l'amour béatifique, l'on n'a plus ce pouvoir. Car tout le pouvoir d'aimer la fin est totalement rempli & épuisé par l'amour béatifique: toute la capacité de l'esprit pour aimer une fin, est absorbée par cet amour. Ainsi l'homme, dans cet état, n'a de pouvoir que pour aimer Dieu comme sa fin, il n'a plus d'autre pouvoir; il n'a plus celui de ne le pas aimer & d'aimer une autre fin; par consequent il n'a plus d'indifference sur ce point, mais il aime Dieu nécessairement. CHAP. IV.

Secondement, je prouve par le même endroit, que la grace efficace & la prémotion physique ne détruisent point l'indifference. La prémotion physique & la grace efficace nous déterminent à faire telle action, par exemple, un acte d'amour de Dieu: cette détermination ne remplit jamais dans cette vie la capacité de la volonté, & n'épuise point tout son pouvoir: par consequent, il reste dans l'ame, au moment même de la prémotion, un pouvoir qui n'est point rempli par l'action, à laquelle cette prémotion nous détermine: & supposons que cette prémotion donne à mon ame un acte de dix degrez, si ma capacité est de cent degrez, il me reste quatre-vingt dix degrez de pouvoir qui ne sont point remplis.

Or ce pouvoir est le pouvoir de faire differens actes, des actes d'amour de Dieu, & des actes d'amour des créatures: par consequent dans le moment même que la prémotion me fait déterminer à former un acte d'amour de Dieu, je conserve en moi-même un pouvoir réel de former un acte d'amour des créatures: donc la prémotion ne détruit point l'indifference.

V I.

Pour un plus ample éclaircissement de cette matiere, je remarque deux manieres dont la capacité de nôtre ame n'est point remplie, & ces deux manieres se réunissent pour former dans l'homme voiageur une très parfaite indifference.

Nôtre esprit est susceptible de deux sortes

tes de connoissance, de connoissance actuelle & de connoissance habituelle : & de même nôtre cœur est susceptible d'amours de la même sorte. Dans l'un & dans l'autre genre, la capacité de nôtre ame n'est point maintenant remplie, nous pouvons avoir plus de connoissance & d'amour habituel que nous n'en avons, & nous pourrions faire des reflexions actuelles plus étenduës, & des actes plus grands que nous n'en faisons. L'amour habituel que nous avons pour Dieu est plus borné que le pouvoir que nous avons d'aimer Dieu. Nos reflexions actuelles, aussi bien que nos amours actuels, sont encore plus bornées & plus restraintes que nos habitudes : car nous ne pensons pas actuellement à tout ce que nous connoissons, & nous ne faisons pas actuellement tout à la fois des actes d'amour sur tout ce que nous aimons.

Dans les Bienheureux il n'en est pas de même, ils connoissent & aiment Dieu autant qu'ils peuvent le connoître & l'aimer, & ils pensent actuellement à tout ce qu'ils connoissent de Dieu, & l'aiment actuellement avec autant d'étenduë qu'en a leur amour habituel. Il n'y a point en eux une mesure de reflexion, ni une succession de pensées par raport à leur fin derniere, comme en nous ; 1. parce que leur bonheur est toujours le même, & qu'ils en jouissent tout à la fois ; 2. si les Bienheureux avoient une reflexion actuelle qui fût plus bornée que leur connoissance & leur amour habituel, ils pourroient pecher ; parce que, comme on l'a expliqué au long en parlant du peché d'Adam, ils pourroient separer de l'amour de Dieu, par abstraction d'esprit, l'amour d'eux-mêmes & des créatures qu'ils aiment en Dieu, & cesser d'aimer en Dieu ces objets, mais les aimer separement, & se borner à cet amour.

Maintenant ces deux choses, qui nous manquent, distinguent nôtre état de celui des Bienheureux. Il s'en faut donc beaucoup que nôtre capacité ne soit remplie, puisque d'un côté nos connoissances & nos amours habituels ne sont point assez étendus pour atteindre jusqu'au pouvoir que nous avons de connoître & d'aimer ; & que d'un autre côté nos reflexions actuelles, & nos amours actuels ne sont point assez étendus pour égaler non seulement le pouvoir de connoître & d'aimer, mais même nos connoissances & nos amours habituels. Ce sont deux titres, sur lesquels est fondée l'indifference des créatures intelligentes par raport à l'amour de la fin.

VII.

Premierement, dans le moment même que la motion divine forme en nous l'amour de Dieu, l'homme sent bien que cet amour ne remplit point toute sa capacité, & qu'il lui reste par consequent un pouvoir de ne le point aimer.

De plus, dans l'état de nature tombée non seulement la capacité de l'homme n'est point remplie par cet amour, mais encore il y a dans l'homme une certaine mesure de cupidité, c'est-à-dire, d'une inclination mauvaise oposée à l'amour de Dieu, & qui fait des efforts pour le combattre.

Secondement, lors même que Dieu nous fait envisager un objet comme nôtre bien, & qu'il nous le fait aimer, nous sentons un vrai pouvoir de n'y pas refléchir, ou même de refléchir à quelque objet oposé. Dans l'instant même, par exemple, que Dieu se presente à mon esprit comme la bonté souveraine, je sens que je puis faire deux choses. Premierement me distraire de cet objet & m'occuper d'un autre en qui je mette mon plaisir, me procurer, par exemple, une distraction qui partage mon attention ou qui l'emporte toute entiere. Secondement, je

je sens que je puis penser à un motif opposé à celui qui se présente à mon esprit, par exemple, à la severité de la justice divine qui paroît dure à une volonté dépravée, ou à la sainteté de la loi de Dieu opposée à nos inclinations corrompuës. Or si nous avons ce pouvoir, nous avons premierement celui de resister par l'omission d'amour de Dieu, en cessant par distraction volontaire de penser à Dieu, & par consequent en ne voulant point faire d'acte d'amour pour lui; secondement, nous avons le pouvoir de resister en faisant un acte directement contraire, je veux dire, en faisant un acte de haine de Dieu, parce qu'on se representera Dieu comme opposé à nos penchans dereglez. Il est donc visible que cette reflexion bornée est en nous une source de l'indifference.

VIII.

La limitation de notre reflexion est cause encore que nous sommes indifferens à choisir les moiens qui sont le plus essentiellement unis à nos autres amours, & même à l'amour du bien en general. J'ai beau connoître évidemment d'une connoissance directe & habituelle, que pour être sauvé, je suis obligé de faire l'aumône &c. Cependant si je manque à penser actuellement à l'union de ces deux choses, c'est à peu près comme si je ne les connoissois pas; je pourrois même conserver le desir de me sauver, sans que pour cela je fisse l'aumône: de là il arrive aussi que, quoiqu'on ne puisse pas être heureux sans exister, on consent neanmoins à être anéanti, quoiqu'on ne consente jamais à ne vouloir point être heureux, parce qu'on separe par abstraction deux choses essentiellement unies.

Je croi aussi qu'on peut expliquer par là pourquoi nous sommes libres à faire des actes distincts d'amour du bien en general, quoique nous ne soions point libres à aimer le bien en general. Car pour faire ces actes distincts, il faut qu'on fasse aussi une reflexion distincte & précise: & comme la reflexion actuelle de l'homme est bornée, il peut la faire, mais il peut aussi ne la pas faire, & souvent il ne la fait pas. CHAP. V.

Je dis en second lieu que l'homme n'est point indifferent à aimer ou à ne pas aimer le bien en general, parce que tout ce qu'il aime, il l'aime comme un bien, il ne veut que ce qui est un bien, il ne peut même rien vouloir que sous ce regard; & quoiqu'il puisse aimer ou ne pas aimer tel objet déterminé, qui est un bien, par exemple, la paix, la santé &c. cependant s'il veut & s'il aime quelque objet, il ne peut l'aimer & le vouloir que comme un bien, selon ce que nous avons montré ailleurs, Sect. 4. c. 2. & ce que nous esperons faire encore dans la suite. Par consequent nous ne sommes Sect. 7. c. 8. point indifferens sur ce point, quoique nous le soions dans l'amour de tel ou tel objet déterminé, par exemple, de Dieu & des créatures.

CHAPITRE V.

De la liberté à l'égard du choix & des moiens.

I.

VEnons maintenant à l'indifference à l'égard des moiens égaux.

La grace efficace & la prémotion ne détruisent point non plus cette indifference.

Cette indifference, c'est-à-dire, le pouvoir de choisir l'un & l'autre de ces moiens, est fondée sur ce que nous aimons ou pouvons aimer un objet, que voiant cet objet également contenu dans ces deux moiens, il nous est égal de le chercher dans l'un ou dans l'autre, & que par consequent nous avons le pouvoir de

Digitized by Google

Sec. VII Part. I.

les prendre tous deux indifferemment. Or quoique Dieu nous applique à l'un de ces moiens, & qu'il nous faſſe déterminer à le choiſir, ces deux moiens ne laiſſe pas de contenir également notre fin en eux mêmes; nous ne ceſſons pas non plus de les connoître tels, & par conſequent de ſentir que nous pouvons chercher notre fin dans l'un auſſi bien que dans l'autre. Comme donc la prémotion ne change ni la nature de ces moiens, ni la connoiſſance ou le pouvoir que nous avons de connoître leur égalité, par rapport à notre fin, il s'enſuit qu'elle ne nous enleve pas le pouvoir de choiſir l'un & l'autre, quoi qu'elle nous applique à l'un des deux.

II.

Ceci paroîtra encore avec plus de force, ſi nous nous rappellons ce qui a été dit dans la ſection IV. touchant le choix des moiens. Là on a montré que l'amour des moiens n'eſt autre choſe que l'amour même de la fin, entant qu'elle eſt contenuë dans un moien; & que ce qui fait le choix d'un moien préferablement à un autre, c'eſt de vouloir actuellement aimer la fin comme contenuë dans tel moien, & de ne pas faire un acte ſemblable à l'égard de l'autre moien.

Ces veritez qui ont été déduites aſſez au long, ſervent beaucoup, ce me ſemble, à l'éclairciſſement de cette queſtion; car elles nous montrent, & c'eſt un grand avantage de voir ainſi ces veritez ſe retrouver toujours les mêmes & ſe ſoûtenir; elles nous montrent, dis-je, qu'on a le pouvoir de choiſir tel ou tel moien, lorſque d'une part on aime, ou même lorſqu'on a le pouvoir d'aimer la fin; & que de l'autre on connoît, ou l'on peut connoître qu'elle eſt également contenuë dans l'un & dans l'autre. Or, comme on vient de le dire, la prémotion phyſique qui nous fait vouloir prendre l'un de ces moiens, ne détruit point en nous ni l'amour de la fin, ni la connoiſſance que nous avons que cette fin eſt également contenuë dans l'un & dans l'autre de ces moiens, & à plus forte raiſon elle ne détruit point le pouvoir d'aimer la fin, ni celui de connoître la proportion des moiens avec la fin. Par conſequent la prémotion phyſique à l'un de ces moiens ne détruit point le pouvoir de choiſir l'autre: elle ne détruit donc point l'indifference.

III.

Cette indifference à l'égard des moiens égaux, eſt commune & aux hommes qui ſont ſur la terre, & aux Bienheureux qui joüiſſent pleinement de Dieu. Quoique les Bienheureux ſoient attachez à Dieu par un amour neceſſaire, & qu'ils ne puiſſent pas ne point chercher ſa gloire en toutes choſes, on conçoit neanmoins, ſur tout après la reſurrection des corps, qu'il pourra y avoir en eux differentes actions, & que ſi ces actions ſe trouvent abſolument égales par leur nature, l'opération prédeterminante de Dieu, qui appliquera un Bienheureux à faire une de ces actions, ne détruira pas le pouvoir que cette égalité lui donne de faire l'une ou l'autre.

Sur cela, on pourroit demander ſi un Bienheureux ſeroit indifferent dans le choix des moiens, ſuppoſé que deux moiens ſe trouvaſſent inégaux par eux-mêmes, & que l'un fuſt plus avantageux que l'autre. Mais ſans trop approfondir une matiere, ſur laquelle nos lumieres ne vont pas fort loin, il ne me paroît pas que cette queſtion puiſſe avoir lieu: car il n'y a pas d'aparence que par rapport aux Bienheureux il puiſſe y avoir des moiens inégaux par leur nature. Dieu eſt l'objet qu'ils aiment comme une fin; pour tout le reſte, ils ne le veulent que comme des moiens. Or il paroît

Digitized by Google

paroît que les Bienheureux devant toujours être également heureux, par conséquent également joüir de Dieu, il ne se présente rien à eux qui les en fasse joüir plus ou moins. Cependant c'est le caractere des moiens inégaux de nous procurer inégalement notre fin. Ainsi il ne paroît pas qu'il y ait des moiens inégaux par rapport à eux. Et de là nous pouvons imaginer en quelque sorte combien les Bienheureux, qui sont nécessairement attachez à Dieu, sont libres & indifferens à l'égard de ces moiens, & combien ils sont affranchis du soin qui doit nous occuper sans cesse touchant les voies qui peuvent nous faire plus ou moins avancer dans l'amour de Dieu, puisqu'ils sont assurez de posséder toujours Dieu sans variation & sans inégalité. Si donc dans les Bienheureux il pouvoit y avoir inégalité dans les moiens, ce ne seroit qu'à l'égard de certaines choses exterieures que Dieu pourroit leur ordonner de faire plutôt que d'autres. Mais en parlant de la liberté de Jesus-Christ, nous allons examiner si ces commandemens positifs & arbitraires de Dieu détruisent l'indifference.

Il faut encore remarquer ici que par rapport à Dieu même, il n'y a point non plus de moiens inégaux. Il est égal à Dieu, comme nous avons dit ailleurs, de créer ou de ne pas créer, de créer telles ou telles créatures.

Dans l'homme voiageur il y a des moiens inégaux; mais on ne conçoit que l'homme est indifferent dans le choix: 1. parcequ'il l'est par rapport à l'amour de la fin même, pour laquelle il recherche ces moiens: 2. parce qu'aiant une reflexion bornée il peut se distraire, il peut même par differentes reflexions faire en sorte que les moiens les plus avantageux cessent de lui paroître tels. Ainsi il se peut séduire, & prendre le change sur le choix des moiens inégaux.

CHAP. V.

I V.

Ce qu'on vient de dire touchant les moiens, nous engage à examiner la liberté de Jesus-Christ.

Premierement, selon les principes que nous avons établis, il faut reconnoître que l'ame de Jesus-Christ n'étoit point indifferente à aimer Dieu ou à ne le point aimer. Comme elle joüissoit sur la terre de la vision intuitive & de l'amour beatifique, sa capacité étoit remplie. Ainsi point d'indifference en ce qui regardoit l'amour de la fin.

Secondement, suivant les mêmes principes, elle étoit indifferente touchant le choix des moiens égaux. Toute la difficulté consiste dans la liberté que Jesus-Christ a euë de souffrir la mort, pour satisfaire à Dieu pour les pechez de tous les hommes.

A regarder les actions de Jesus Christ suivant leur valeur naturelle, on ne peut douter qu'elles ne fussent toutes capables de satisfaire pour nos pechez, & qu'une seule goutte de son sang ne fust suffisante pour expier les fautes du monde entier. Ses actions avoient toutes un prix infini, elles avoient même plusieurs titres qui leur donnoient cette valeur infinie. Si le Pere éternel n'avoit imposé d'autre commandement à Jesus-Christ que celui d'expier les pechez de tous les hommes, il est aisé de comprendre que Jesus-Christ auroit trouvé plusieurs moiens parfaitement égaux par leur nature, pour accomplir ce dessein, &, sans pénétrer trop avant, le supplice du feu aussi bien que celui du fer & de la croix.

Or par le raisonnement que nous venons de faire au commencement de cet article, ceux mêmes qui joüissent de la vision intuitive, sont indifferens à l'égard des moiens égaux: par conséquent Jesus-

Digitized by Google

Sec. VI. Part. I.

Christ eût été indifferent sur ce choix. Jusqu'ici donc je ne vois point de difficulté. Mais ce qui forme la plus considerable, c'est que Jesus-Christ a reçû un ordre du Pere, non seulement touchant l'expiation de nos pechez, mais touchant la maniere, le temps, le genre de mort : tout lui a été prescrit. Or, dira-t-on, cela étant, Jesus-Christ n'auroit pû choisir un autre moien d'expier nos pechez sans désobéir, & par consequent sans pecher : il étoit impeccable par l'union hypostatique & par la vision beatifique qui le faisoit aimer Dieu necessairement, & par consequent tous ses préceptes. Ainsi, dira-t-on, supposé ce précepte du Pere éternel, on ne le conçoit plus indifferent à l'égard de ces moiens.

V.

Pour répondre à cette difficulté qui est certainement considerable, car, il faut l'avouer, il en est peu en Théologie qui soient plus obscures ; pour répondre, dis-je, à cette difficulté, je pose pour principe ce que je viens d'établir, que si la maniere de satisfaire pour nos pechez n'avoit point été prescrite à Jesus-Christ, on conçoit qu'il eût été parfaitement indifferent à choisir entre deux manieres de le faire entierement égales. Et sur ce principe je raisonne ainsi.

Si Jesus-Christ n'avoit point reçû un commandement du Pere éternel de satisfaire pour nous par la mort de la croix, on conçoit que s'il eût choisi cette maniere de satisfaire entre plusieurs autres toutes égales, il eût été libre & indifferent dans ce choix, & qu'en se déterminant à ce moien, il eût conservé un vrai pouvoir de se déterminer à un autre. Or le précepte du Pere éternel n'est pas capable de détruire ce pouvoir ni d'alterer cette liberté. Car ce précepte est un précepte tout arbitraire & tout exterieur. Le pouvoir de l'indifference de Jesus Christ est une chose réelle, naturelle, interieure. Un précepte qui n'est ni un précepte naturel, ni une chose interieure & qui agisse au fond de l'ame de Jesus-Christ, ne peut pas détruire le pouvoir réel & interieur qui étoit dans cette sainte ame, à l'égard des autres moiens égaux. Donc si Jesus-Christ avoit le pouvoir de choisir la mort de la croix ou un autre moien pour satisfaire, & qu'il fust indifferent sur ce point, supposé qu'il n'y eût pas de précepte du Pere éternel, on doit dire de même qu'il l'a été, supposé même ce précepte.

VI.

Si le précepte de subir la mort de la croix étoit un précepte de la loi naturelle, si c'étoit un commandement necessaire, on conçoit que Jesus-Christ ne seroit plus libre dans ce choix : mais ce précepte est purement arbitraire. Dieu pouvoit ordonner que Jesus-Christ satisferoit autrement ; un autre genre de satisfaction eût été un moien également utile, & c'est ce qu'il est necessaire de distinguer très soigneusement.

Un Bienheureux n'est point indifferent à l'égard des actions qui sont ordonnées par la loi naturelle, parce qu'il n'a point le pouvoir de faire l'action contraire : & il n'a point le pouvoir de faire une action contraire à la loi naturelle, parce que cette action par sa nature, bien loin d'être un moien qui conduise à Dieu, est au contraire un moien qui en éloigne. Or un esprit qui aime Dieu necessairement, & qui n'a point le pouvoir d'aimer d'autre fin, n'a point par consequent le pouvoir de chercher ce moien qui ne peut porter à Dieu, au contraire qui en éloigne, & qui ne peut nous procurer que la joüissance des créatures. Un esprit donc qui aime Dieu necessairement, n'a point le pouvoir de choisir ce moien. Car ce pou-

Digitized by Google

pouvoir consiste dans l'amour de la fin & dans la connoissance qu'un tel moien procure la fin, ou au moins dans le pouvoir d'aimer la fin & de connoître la proportion du moien avec la fin. Or cet esprit connoît que ce moien opposé à la loi naturelle procure un mauvais amour qui n'a pour fin que les créatures; mais cet esprit n'aime point & ne peut pas même aimer les créatures comme sa fin, il ne peut aimer que Dieu. Donc cet esprit bienheureux n'a point le pouvoir de faire une action opposée à la loi naturelle.

Il n'en est pas de même d'une action bonne par sa nature, & qui n'est pas contraire à la loi naturelle, mais qui vient ensuite à être interdite par un commandement arbitraire. Indépendamment de ce commandement arbitraire, ce Bienheureux avoit le pouvoir de choisir l'un & l'autre de ces moiens, de se mouvoir avec son corps ressuscité à droit ou à gauche: Jesus-Christ comme Dieu & Homme avoit le pouvoir de choisir le suplice du feu ou celui de la croix.

Le pouvoir de choisir les moiens est fondé sur l'amour de la fin, ou même pour parler d'un pouvoir plus éloigné, sur le pouvoir d'aimer la fin d'une part, & sur la connoissance, ou sur le pouvoir de connoître la proportion du moien avec la fin. Or ce Bienheureux non seulement a le pouvoir d'aimer la fin, mais actuellement il l'aime: actuellement aussi, (je le supose) il voit que ces deux moiens sont tous deux également proportionnez à la fin. Donc il a le pouvoir de les choisir tous les deux. Un precepte survient qui ordonne de choisir l'un des deux; mais ce precepte ne change point la nature de ces moiens, il ne fait point que d'aller à gauche ne soit égal en soi à aller à droit, que le suplice du feu ne puisse être égal à celui de la croix. Ce precepte ne détruit point non plus la connoissance que ce Bienheureux avoit de la proportion de ces deux moiens par raport à la fin. Enfin il ne détruit point l'amour de la fin. Or si ces trois choses ne sont point détruites, le pouvoir de choisir un de ces moiens aussi bien que l'autre, n'est point détruit par le precepte; car ce pouvoir est fondé sur cela, comme on vient de le dire. CHAP. V.

On a le pouvoir de choisir un moien, lorsqu'on aime une fin, & que l'on connoît qu'un tel moien la contient. Je dis même plus, pour parler d'un pouvoir moins immédiat. On a le pouvoir de choisir un moien, lorsqu'on a le pouvoir d'aimer une fin, & le pouvoir de connoître la proportion du moien avec cette fin.

Or un precepte positif de Dieu, qui nous ordonne de deux moiens d'en prendre un, n'empêche pas qu'on ne puisse aimer une fin & connoître la proportion du moien. Un precepte positif n'empêchera pas que ce Bienheureux n'aime Dieu actuellement, & qu'il ne connoisse même actuellement que d'aller à droit est un moien égal & aussi proportionné à la fin que d'aller à gauche. Un précepte n'empêche pas que Jesus-Christ, à qui il est ordonné de subir le suplice de la croix, ne voie actuellement que le suplice du feu est également capable par lui même de procurer la même fin; & par consequent, quoiqu'à cause du précepte il ne le choisisse pas, il sent bien qu'il a un vrai pouvoir de le choisir.

Je raisonne de ce précepte exterieur & positif, comme de la prémotion. La prémotion aplique un Bienheureux à choisir un de ces deux moiens égaux, ce précepte aplique aussi à l'un de ces moiens. Or si la prémotion qui nous aplique à l'un de ces moiens, ne détruit point le pouvoir à l'opposé, ce précepte tout exterieur ne le détruit pas non plus.

Digitized by Google

Sec. VII Part. I.

VII.

Je sai qu'on peut susciter ici plusieurs difficultez : ces matieres abstraites & subtiles en sont infiniment susceptibles : mais pour les resoudre, on peut se servir ici, comme sur la prémotion, du sens composé & du sens divisé. Jesus-Christ, dira-t-on, ne pouvoit pas pecher; on en convient. Donc il ne pouvoit pas choisir un autre moien égal; je veux dire le suplice du feu, supposé le précepte du Pere éternel. Je distingue, il ne le pouvoit dans le sens composé, j'en conviens; dans le sens divisé, je le nie.

Il ne le pouvoit dans le sens composé : c'est-à-dire, qu'il ne pouvoit arriver que ces deux choses fussent réunies ensemble, & le précepte de subir le suplice de la croix, & le choix actuel d'un autre suplice, parce que ces deux choses sont incompatibles & opposées : incompatibles, non immédiatement & en elles mêmes, mais à cause de l'union hypostatique : parce qu'en vertu de cette union, le Verbe qui dirigeoit l'Humanité, la predéterminoit toujours à accomplir une chose, sitôt que le Pere éternel l'avoit commandée. Ainsi le précepte du Pere éternel emportoit avec lui même cette predétermination de l'Humanité au choix du suplice de la croix, & la predétermination au choix de ce suplice étoit suivie infailliblement de ce choix. Or une même ame ne peut réunir en même tems le choix d'un moien avec le choix d'un autre moien opposé & incompatible. Par consequent le précepte de subir le suplice de la croix, & le choix actuel d'un autre suplice étoient deux choses incompatibles, & il ne pouvoit arriver qu'elles se trouvassent actuellement réunies.

Mais Jesus-Christ, posé même le précepte du Pere éternel, pouvoit choisir un autre moien, par exemple, le suplice du feu, dans le sens divisé : c'est-à-dire, que l'ame de Jesus-Christ voulant choisir le suplice de la croix, pour obéir au précepte du Pere éternel, conservoit en même tems en elle même un pouvoir intérieur & réel de choisir un autre suplice; parce qu'à la verité ce précepte du Pere étoit infailliblement suivi de la predétermination du Verbe sur l'Humanité à faire un tel choix : mais cette predétermination à faire un tel choix ne détruisoit point le pouvoir qui étoit dans cette Humanité de choisir le moien contraire. Ainsi le précepte de subir la mort de la croix, & le pouvoir de ne point subir la mort de la croix pouvoient se réunir, & se sont unis effectivement. Nous en avons aporté la raison.

VIII.

On objectera que dans l'homme maintenant la prémotion à un acte commandé ne détruit point le pouvoir de faire un acte contraire; mais que ce pouvoir de faire un acte contraire qui subsiste avec la grace efficace est le pouvoir de pecher. Or en Jesus-Christ il n'y a point de pouvoir de pecher.

Il est vrai qu'en nous ce pouvoir de faire un acte contraire est tel que nous avons le pouvoir de pecher, parce que le pouvoir que nous avons de faire un acte opposé à celui auquel Dieu nous prémeut, est un pouvoir de faire un acte mauvais en soi même & contraire à la loi naturelle. S'il s'agit d'une prémotion à un acte d'amour de Dieu, nous conservons un pouvoir de faire un acte opposé à cet amour; or l'acte opposé à cet amour est essentiellement mauvais; & pouvoir faire un acte essentiellement mauvais, c'est pouvoir pecher. S'il s'agit d'une prémotion à l'un d'entre deux moiens égaux, par exemple, à faire telle & telle bonne œuvre, non seulement nous avons le pouvoir

voir en general de faire l'un & l'autre, mais nous avons de plus le pouvoir de faire telle bonne œuvre, de choisir ce moien pour une autre fin que pour Dieu; nous avons aussi le pouvoir de nous séduire sur la nature de ce moien, & de le croire bon ou mauvais, comme il nous plaira. Nous avons même le pouvoir de ne choisir aucun de ces deux moiens qui nous conduisent à Dieu, en prenant une autre fin que lui, & refusant de l'aimer & de lui obéir. Or, faire une bonne œuvre pour une autre fin que pour Dieu, faire une bonne œuvre en la croiant mauvaise, c'est un acte mauvais, & contraire à la loi naturelle: & pouvoir faire un acte de cette nature c'est pouvoir pecher. Ainsi, dans l'état où nous sommes, le pouvoir que nous avons de faire un acte opposé à la motion divine, est toujours accompagné du pouvoir de pecher.

Au contraire en Jesus-Christ le pouvoir de faire un acte opposé n'étoit point un pouvoir de pecher. Ce n'étoit que le pouvoir de choisir deux moiens égaux, & par consequent également bons par leur nature, également conformes à la loi naturelle. Un precepte positif est survenu, mais ce precepte n'a détruit ni la nature de ces moiens, ni le pouvoir interieur de l'ame de Jesus-Christ à leur égard. Posé donc le precepte pour l'un de ces moiens, Jesus-Christ a conservé le pouvoir de choisir l'autre. Mais pourquoi le pouvoir que Jesus-Christ conservoit de choisir l'autre moien n'étoit-il point un pouvoir de pecher? Ne nous rebutons point de ces matieres à cause de leur subtilité; ces veritez, pour être délicates & abstratites, n'en sont ni moins veritez, ni moins de consequence.

IX.

Jesus-Christ, posé même le precepte du Pere, conservoit encore le pouvoir de choisir l'autre moien, mais il ne pouvoit point arriver qu'actuellement il le choisit, supposé le precepte: par consequent, le pouvoir qu'il avoit de choisir ce moien, posé le precepte, n'étoit point un pouvoir de pecher. CHAP. V.

On peche en deux manieres. On peche en faisant une action qui est naturellement mauvaise, naturellement opposée à l'amour de l'ordre, naturellement opposée à l'amour de Dieu; Jesus-Christ ne pouvoit faire de ces sortes d'actions. Pour nous, nous le pouvons.

On peche en faisant une action qui n'est point mauvaise par sa nature, mais qui est défenduë par un precepte positif. Or pour pecher de cette seconde maniere, ce n'est point assez de faire cette action qui n'est pas mauvaise par sa nature, mais il faut qu'elle soit défenduë, & il faut qu'on la fasse malgré cette défense. Par consequent, il faut que la position actuelle du precepte se trouve jointe actuellement avec la position actuelle de cette action.

En nous, ces deux choses peuvent se réunir: mais en Jesus-Christ, cela ne se pouvoit à cause de la sainteté de l'Humanité de Jesus-Christ: sainteté qui tire son origine primitive de l'union hypostatique, & qui vient aussi, d'une maniere secondaire, de la vision intuitive. Il étoit impossible qu'un précepte lui fût imposé, & que le Verbe ne le déterminât pas à l'observer. Ainsi en Jesus-Christ il étoit impossible que ces deux choses se trouvassent actuellement réunies, la position actuelle du precepte de subir la mort de la croix, & le choix actuel d'un autre moien. Il étoit donc impossible que Jesus-Christ pechât; & quoi que, posé même le précepte de subir la mort de la croix, il conservât un pouvoir réel de choisir un autre moien, comme on l'a montré, un tel pouvoir n'étoit pas le pouvoir

Digitized by Google

Sec. VII Part. I.

voir de pecher. Car le pouvoir de pecher n'eſt pas ſimplement le pouvoir de faire une action qui n'eſt point mauvaiſe par elle même, mais qui peut être interdite par un precepte poſitif; mais c'eſt le pouvoir de faire cette action, & de la réunir actuellement avec la poſition actuelle de ce precepte. Comme donc cela étoit impoſſible à Jeſus-Chriſt, le pouvoir qu'il avoit, même poſé le precepte, de choiſir un autre moien, n'étoit point le pouvoir de pecher, ce n'étoit point le pouvoir de choiſir un moien entant que formellement il étoit interdit, mais c'étoit le pouvoir naturel de choiſir également deux moiens qui ſont également bons par leur nature, & dont un ſeul cependant ſe trouve commandé par un precepte poſitif.

Ainſi, comme le remarquent d'habiles Thomiſtes, le precepte de ſubir la mort de la croix peut s'unir actuellement avec le pouvoir de choiſir un autre moien; ſans qu'il s'uniſſe avec le pouvoir de pecher & de deſobéir. C'eſt en ce ſens qu'on peut ſe ſervir de la diſtinction *du ſens compoſé, & du ſens diviſé*, diſtinction ſi uſitée parmi les Théologiens.

Que Jeſus-Chriſt, poſé même le precepte de ſubir la mort, eut encore un pouvoir réel de ne la point ſubir, mais de choiſir un autre moien égal, c'eſt ce qui eſt évident, ſi l'on conſidere que Jeſus-Chriſt avoit, par la nature de ſon Humanité, un pouvoir égal pour deux moiens lorſqu'ils étoient égaux. Le précepte poſitif qui eſt ſurvenu, a ordonné à Jeſus-Chriſt de prendre un de ces moiens & non l'autre: mais ce précepte extérieur & arbitraire n'a point changé la nature de l'Humanité de Jeſus-Chriſt, & n'a point détruit par conſéquent ce pouvoir intérieur & naturel. Qu'a fait ce précepte? Il a fait que le Verbe qui dirige l'Humanité, a donné immanquablement une predétermination à cette Humanité pour choiſir la mort de la croix, & non un autre moien: mais la predétermination donnée à l'Humanité pour choiſir ce moien, ne détruit pas le pouvoir d'en choiſir un autre, elle fait ſeulement qu'on ne le choiſira pas.

Il eſt vrai que le Verbe, en s'uniſſant hypoſtatiquement cette Humanité, s'étoit engagé à lui donner une predétermination pour choiſir tel moien, dès là qu'il lui ſeroit ordonné; cet engagement eſt certain, & c'eſt ce qui fait que l'Humanité unie au Verbe ne pouvoit pecher. Mais cet engagement eſt du côté du Verbe, & ne détruit point les pouvoirs naturels qu'avoit l'Humanité de choiſir tel moien auſſi bien que tel autre, lorſqu'ils ſont égaux par leur nature. Cet engagement fait ſeulement qu'il ne peut point arriver qu'un de ces moiens ſoit commandé à l'Humanité, & qu'actuellement cette Humanité ne le choiſiſſe pas.

Enfin pour achever de montrer que Jeſus-Chriſt, poſé même le précepte du Pere éternel, avoit le pouvoir de choiſir un moien different, ſupoſons une choſe qui n'eſt point arrivée, c'eſt que, lorſque Jeſus-Chriſt ſur la montagne des oliviers pria ſon Pere de faire paſſer le calice de ſouffrance qui lui étoit préparé, le Pere éternel lui eût dit qu'il étoit content de la préparation de ſon cœur, & l'eût diſpenſé de la mort de la croix. Supoſons encore que le Pere éternel n'eût fait préciſement autre choſe que lever ce commandement ſans rien ni mettre, ni détruire dans l'ame de Jeſus-Chriſt. Ce commandement ôté, Jeſus-Chriſt avoit-il le pouvoir de ſouffrir le ſuplice du feu auſſi bien que celui de la croix, avoit-il le pouvoir de choiſir l'un ou l'autre entre deux moiens égaux? Ce ſeroit une ridiculité de prétendre qu'il n'avoit point ce pouvoir. Il eſt inſéparable de toute intelligence. Si l'on dit qu'il avoit ce pouvoir,

voir, ce pouvoir n'avoit donc point été éteint par le précepte. Car comment auroit-il fait pour revivre ? Ce pouvoir est une chose réelle & intérieure, & j'ai supposé ce qu'on ne dira pas être impossible, que Dieu n'ait fait que lever le precepte exterieur, sans agir au fond de l'ame de Jesus-Christ pour y rétablir ce pouvoir. Si ce pouvoir se trouve dans l'ame de Jesus-Christ, le precepte étant levé, & si personne ne l'y a fait naître depuis la dispense du precepte, il s'ensuit que ce pouvoir y étoit, même dans le temps du precepte; & c'est ce que je voulois montrer.

Par là on comprend que Jesus-Christ a été indifferent à subir la mort pour nous. Ce que j'ai dit sur la mort de la Croix, il faut l'étendre à toutes les autres actions qui peuvent être des moiens égaux par nature, en sorte que, par exemple, si par nature & indépendamment du precepte positif, il étoit égal à Jesus-Christ de se rendre caution du genre humain & de satisfaire pour lui, ou de faire quelques autres actions pour la gloire de son Pere, il faudra dire que Jesus-Christ étoit libre & indifferent sur ces sortes d'actions.

X.

Il me reste encore une petite objection, qui est que si Jesus-Christ a merité, l'on pourra dire que les Bienheureux meritent aussi un accroissement de biens célestes. Mais sans expliquer plus au long cette matiere dont nous parlerons dans la suite, il suffit de dire en un mot que la consequence est fausse.

Pour qui les Bienheureux meriteroient-ils ces nouvelles faveurs ? Mériteroient-ils un surcroît de connoissance & d'amour de Dieu pour eux mêmes ? Mais leur capacité est toute remplie, ils ont atteint leur mesure, & sont arrivez à leur plénitude. Pour meriter quelque chose pour CHAP. V. & quelque progrès à faire : ils n'en ont point : par consequent, &c.

Meriteroient-ils pour les autres hommes ? Jesus-Christ l'a bien pû, parce que ses merites étant infinis, aiant même plusieurs raisons pour être d'un prix infini, ils peuvent suffire à tout, & remplir toutes sortes de titres. Encore a-t-il fallu une acceptation de Dieu pour qu'il satisfît pour nos pechez. Il a fallu que Dieu acceptât sa médiation ; car c'est au coupable à souffrir par lui même. Mais les actions des pures créatures sont bien differentes : & si Dieu veut bien accepter les actions de l'un pour l'autre, pour montrer la liaison des hommes en Jesus-Christ qui est le chef, ces merites ne sont point ce qu'on apelle des merites *de condigno*, mais *de congruo*; il n'y a point de justice étroite pour que cela soit ainsi : c'est une misericorde de Dieu qui n'a d'étenduë que celle qu'il a plû à Dieu de lui donner, qui ne s'étend pas même au delà des bornes de nôtre vie ; en sorte que les Saints dans le ciel ne meritent plus pour nous, même de cette maniere, dont nous meritons les uns pour les autres sur la terre. Cela n'empêche point qu'ils ne nous servent encore, & qu'ils ne fassent découler sur nous les graces du ciel, mais c'est parce qu'ils intercedent pour nous, en presentant à Dieu les merites qu'ils ont acquis pendant leur vie mortelle, & non pas parce qu'ils en acquierent de nouveaux.

Une des grandes conditions pour meriter, est d'être voiageur. Le merite n'est plus pour ceux qui sont sortis de la carriere.

Digitized by Google

CHAPITRE VI.

Dans lequel on compare la liberté à l'égard de la fin, avec la liberté à l'égard des moiens.

I.

APrès avoir expliqué les sources de l'indifference à l'égard de la fin, & de l'indifference à l'égard des moiens égaux, il est aisé de découvrir ce que ces deux indifferences ont de commun, & ce qu'elles ont de dissemblable.

Et pour le dire en peu de mots, de tout ce qui a été remarqué dans les deux chapitres précedens, on peut conclurre que l'indifference à l'égard des moiens égaux marque dans celui qui la possede, une perfection & une supériorité, que l'indifference à l'égard de la fin ne marque pas.

Car l'indifference à l'égard de la fin suppose un vuide dans nôtre ame. Ou c'est Dieu qu'on aime comme sa fin; ou ce sont les créatures. L'amour des créatures laisse toujours un vuide, & ne peut jamais remplir un être destiné à joüir de Dieu, & créé à son image. La nécessité même de ce vuide est la preuve de l'injustice d'un tel amour. L'amour de Dieu, pendant le cours de cette vie, laisse aussi un vuide dans nôtre cœur. Dieu ne nous en donne qu'une mesure, & par differens degrez il nous fait tendre à cette plénitude qui est le partage des Bienheureux. L'amour de Dieu dans cette vie laisse donc un vuide, & il en laisse plus ou moins à proportion de ce qu'il a plus ou moins de degrez.

Il est vrai que ce vuide ne suppose point de peché, lorsque nous ne nous sommes point privez d'un plus grand amour par nôtre faute, & que nous avons répondu avec fidelité à ce que nous en avons reçu. Mais au moins ce vuide supose que nous n'avons pas encore atteint à la perfection & à la plénitude à laquelle nous sommes destinez.

C'est sur ce vuide qu'est fondé le pouvoir que nous avons d'abandonner Dieu, de cesser de l'aimer comme nôtre fin, & d'aimer à sa place les créatures : pouvoir qui n'est autre que celui de pecher. L'indifference donc à l'égard de la fin, supposant toujours ce vuide, & renfermant le pouvoir de pecher, marque une négation de perfection, que ne marque pas l'indifference à l'égard des moiens égaux.

Cependant cette indifference à l'égard de la fin, ne marque pas une extinction totale de perfection; car si d'un côté le vuide de nôtre cœur & le pouvoir d'aimer une autre fin que Dieu, supose que nous n'avons pas la même plénitude d'amour & de perfection qui est donnée aux Bienheureux; d'un autre côté le pouvoir d'aimer Dieu qui reste dans les pecheurs qui aiment les créatures, supose qu'il y a en eux certains degrez d'être, de bonté & de perfection naturelle que le peché ne leur a point enlevez.

II.

Il faut penser toute autre chose de l'indifference à l'égard des moiens égaux. Cette indifference par elle même ne renferme point nécessairement aucune négation de perfection dans l'être qui la possede. Elle supose au contraire une superiorité dans cet être qui peut choisir également l'un & l'autre, & qui n'est point nécessairement fixé & attaché à ce qui ne demande point, afin que nous soions parfaits, un attachement nécessaire.

Aussi cette indifference est-elle en Dieu, en Jesus-Christ, dans les Saints, au lieu que l'indifference à l'égard de la fin n'est point en eux. L'homme voiageur doit desirer sans cesse d'arriver à cet état où il aime

Digitized by Google

aime Dieu tellement qu'il n'ait plus le pouvoir de ne le point aimer, & d'aimer une autre fin, au lieu qu'un semblable desir n'a point lieu à l'égard du pouvoir de choisir entre deux moiens égaux.

De là je conclus. 1. Que l'indifference à l'égard des moiens égaux est inséparable des créatures intelligentes, tandis qu'elles ont l'usage de raison.

2. Qu'elle est toujours égale & invariable; au lieu que l'indifference à l'égard de la fin n'a pas ces deux caracteres.

L'indifference à l'égard des moiens égaux est inséparable des créatures intelligentes, au moins tandis qu'elles ont l'usage de raison; parce qu'en quelque état qu'elles soient, dans le ciel même, & avec la vision intuitive, une telle indifference subsiste; au lieu que l'indifference par raport à la fin, je veux dire, aimer Dieu, ou ne le point aimer, ne subsiste plus dans les Bienheureux.

Cette indifference est toujours égale; parce que tandis que l'on connoît des moiens égaux, comme égaux, on est toujours également dans l'équilibre par raport à leur choix; au lieu que l'indifference par raport à la fin peut avoir divers degrez: car elle dépend du vuide de la capacité de nôtre ame, & cette capacité peut être plus ou moins remplie par l'amour, mais jamais elle ne l'est totalement dans cette vie; ainsi jamais l'indifference par raport à la fin n'est éteinte.

Ne poussons pas plus loin ce premier chef de comparaison entre l'indifference de la fin & celle des moiens égaux. Il y en a un second qui touche de plus près le dessein que nous exécutons.

III.

Je remarque que l'indifference à l'égard des moiens égaux laisse toujours un agent libre dans un certain équilibre. Non seulement on a le pouvoir de choisir l'un & l'autre de ces moiens, mais on sent même que le choix de l'un ou de l'autre est égal; on est donc en équilibre. CHAP. VI.

Au lieu qu'il n'en est pas ainsi par raport à la fin. Il est vrai que dans le temps qu'on choisit Dieu pour sa fin, par exemple, on sent un vrai pouvoir de mettre sa fin derniere dans la créature; mais il ne s'ensuit pas pour cela qu'on soit en équilibre par raport à ce choix. Dans l'état où nous sommes, il y a des mouvemens qui précedent nôtre déliberation, & ne sent-on pas en soi-même de l'inégalité dans ces sortes de mouvemens?

Je conviens que quoi que les bons mouvemens soient plus forts que ceux de la cupidité, ou ceux de la cupidité plus véhemens que les autres, on n'est point néanmoins nécessité. Mais si d'un côté l'on sent le pouvoir de ne point consentir, on sent aussi de l'autre qu'on ne resistera point aux mouvemens qui sont actuellement les plus forts, si l'on n'a un amour qui leur soit encore supérieur. En un mot, on sent, lorsque des mouvemens opposez sont inégaux, qu'il n'est point égal de résister à l'un ou à l'autre, comme il est égal de choisir entre deux moiens égaux. Un ambitieux, s'il veut l'avouer, ne dira pas qu'il lui est égal d'accepter ou de refuser une couronne qui lui sera offerte; mais il dira qu'il lui est égal de remuer la main à droit ou à gauche, ou de prendre deux moiens qui le conduiront également à l'élevation qu'il desire.

Lorsqu'on n'a point de mouvemens indéliberez, & qu'on est assez maître de ses reflexions pour diviser & partager à son gré toutes les connoissances & les amours qu'on porte dans son cœur, on est toujours en équilibre pour perseverer ou ne pas perseverer dans l'amour de sa fin. Et c'étoit là le privilége de l'état d'innocence, comme on l'a expliqué assez amplement dans la section V.

Sec. VII Part. I. L'équilibre dont nous joüissons par raport aux moiens égaux, n'est point un équilibre qui exclue la prémotion physique. Elle est nécessaire, comme nous l'avons montré, pour nous aider à former le choix de l'un de ces moiens plutôt que de l'autre. Mais cet équilibre exclud seulement un mouvement intérieur, qui précede la déliberation, & qui, avant même que nous aions pû déliberer, est en nous, & a la force de nous faire incliner vers un côté plutôt que vers l'autre, & y réussira infailliblement s'il n'est surmonté par un amour plus fort. Nous parlerons encore dans la suite de cette double espece d'équilibre.

I V.

Cette difference entre les moiens égaux, & la fin, me donne occasion de traiter une question célebre parmi les Protestans, & qu'il est aisé de décider par ses principes : c'est de savoir, si un agent libre agit toujours suivant les raisons qu'il a d'agir.

Sur cela donc je distingue la fin & les moiens, & parmi les moiens, ceux qui sont égaux, & ceux qui ne le sont pas.

A l'égard des moiens égaux, il est certain qu'on ne se porte à en choisir un que par l'amour de la fin, & par consequent par une raison. Mais pourquoi l'un plutôt que l'autre ? Nulle raison de préference. Dans ce choix donc ce n'est point une raison qui fait que nôtre volonté se détermine plutôt vers un côté que vers un autre. Cette verité se trouve suffisamment prouvée par tout ce qui a précedé.

A l'égard des moiens inégaux la volonté se porte à choisir l'un plutôt que l'autre par l'amour de la fin, & le plus grand raport du moien avec cette fin. Par consequent elle s'y porte par une raison.

A l'égard de la fin nous nous conduisons suivant nos amours, & nos amours sont pour nous des raisons. Cet Empereur d'Assyrie avoit de grandes raisons d'entreprendre la conquête de toute la terre : mais un peu moins d'ambition lui eût fait traiter de folie ces importantes raisons. Une partie de divertissement est une grande raison pour un homme qui aime le plaisir : elle ne fait pas la même impression sur un avare. Tous les jours un avare censure la conduite d'un voluptueux, & la trouve déraisonnable : un voluptueux en pense autant de celle d'un avare. Tous deux se réunissent en ce qu'ils puisent dans leur amour les raisons de leur conduite : mais ils se divisent en ce que leurs amours sont differens. Plus nos amours augmentent, plus nous trouvons de raisons d'agir d'une certaine maniere. Telle raison paroît legere à celui qui n'aime que foiblement, qui paroît de la plus grande consequence à celui qui est épris d'un plus violent amour. Chaque nouveau degré d'amour est pour nous une raison, en sorte que dans le concours de deux amours opposez, nous trouvons autant de raisons pratiques de preferer l'un à l'autre, qu'il y a de degrez dans l'un plus que dans l'autre. Delà je conclus que lorsqu'il s'agit de préferer un amour à un autre, nous trouvons toujours en nous mêmes des raisons de nôtre conduite.

Mais quand il s'agit de former tout à neuf un amour de la fin ; il est certain qu'il faut que l'entendement represente l'objet qu'on va aimer, comme bon & parfait, au moins en un certain genre. Mais faut-il de plus qu'il y ait un jugement pratique qui precede l'amour, & par lequel nous jugions avant que d'aimer, que tel objet dans ce moment doit être aimé par nôtre volonté ? Dans la quatriéme section chap. 3. nous avons touché ce point, & il n'est pas nécessaire de le repéter ici.

V. Re-

Digitized by Google

V.

Revenons à comparer ensemble, comme nous avons commencé, l'indifference à l'égard de la fin avec l'indifference à l'égard des moiens égaux. Nous avons vû en quoi elles different; examinons maintenant en quoi elles se réunissent.

Le point capital en quoi ces deux indifferences se réunissent toujours, & se trouvent absolument conformes, c'est que tandis qu'on choisit un parti, soit fin, soit moien, on porte toujours en soi-même le pouvoir de se déterminer à autre chose. C'est là proprement le fonds & l'essence de l'indifference.

Qu'on soit en équilibre ou qu'on n'y soit pas, le pouvoir de se déterminer à autre chose n'en est pas moins réel. J'ai le pouvoir de vouloir me jetter par la fenêtre, & j'ai le pouvoir de vouloir remuer la main à droit ou à gauche. Ces deux pouvoirs sont tous deux réels: cependant l'un est accompagné d'équilibre, & l'autre ne l'est pas. Il m'est égal de remuer la main à droit ou à gauche: & il s'en faut beaucoup qu'il soit égal de prendre le parti de se procurer la mort & une très vive douleur, ou de ne pas prendre un parti si étrange. Si l'on manque à démêler toutes ces differences, il est aisé de prendre le change, & de se donner une fausse idée de la liberté qui est en nous.

A ne considerer que la disposition de notre ame à l'égard des moiens égaux, comme de ce côté là on trouve en soi même un parfait équilibre, on est porté à s'imaginer qu'un semblable équilibre se rencontre dans toutes nos actions, & que le fonds & l'essence de notre liberté & de notre indifference consiste dans cet équilibre.

D'un autre côté, si l'on envisage la disposition de notre ame par rapport à la fin, comme on trouve en soi même plus de penchant du côté des mouvemens les plus forts, cette inégalité de disposition & de penchant par rapport au choix de la fin nous porte à croire qu'il en est ainsi de toutes nos déterminations, & que nous avons perdu, même à l'égard des moiens égaux, toute sorte d'équilibre.

Il est donc important de bien discerner toutes ces differences, de crainte de confondre ses idées sur une matiere si délicate, & de pousser outre mesure, ce qui n'a de verité que jusqu'à un certain point.

VI.

Avant que de finir ce chapitre, il ne sera pas inutile de profiter de certaines ouvertures que nous ont donné les explications du chapitre précedent, pour montrer que la prémotion physique, dans l'état où nous sommes, ne détruit point l'indifference.

On a dit *, & il n'est pas possible de le revoquer en doute, que les Saints dans le ciel sont indifferens à l'égard des moiens égaux, il en est de même de l'ame de Jesus-Christ.

Cependant on ne peut se dispenser d'admettre une opération prédeterminante qui fasse que les Saints choisissent un de ces moiens plutôt que l'autre. On peut encore moins s'en dispenser par rapport à Jesus-Christ. Il est visible que le Verbe qui dirigeoit cette ame sainte dans toutes ses opérations, la déterminoit à en faire cer-

* Bellarmin. l. 5. de justif. c. 11. *Tum Angelitum homines qui Deum vident, & ipse etiam Deus, non possunt quidem peccare, aut Deum non semper diligere: tamen possunt in aliis multis rebus pro arbitrio agere.*

Contenson tom. 6. l. 9. diss. 6. c. 2. refute une objection, parce que *sequeretur omnia sanctorum Angelorum & hominum beatorum opera, etiam externa ministeria à Deo imperata, non essent libera, sed necessaria, quod nemo concedit.*

Digitized by Google

Sec. VII Part. I.

certaines plutôt que d'autres, & qu'immanquablement il la dirigeoit à faire celles qui étoient néceſſaires pour accomplir les preceptes poſitifs du Pere éternel. L'opération du Verbe ſur l'Humanité étoit donc predéterminante. Elle étoit auſſi phyſique. Car comme l'union du Verbe avec l'Humanité étoit phyſique, il falloit que les communications & les influences du Verbe ſur l'Humanité le fuſſent auſſi. D'ailleurs pour déterminer une intelligence à choiſir entre deux moiens égaux, la prémotion morale & les mouvemens & attraits indéliberez n'ont point lieu, comme on l'a montré ailleurs. Donc l'operation phyſique doit être admiſe.

Par conſequent en Jeſus-Chriſt & dans les Saints on trouve en même temps ces deux choſes, & une predétermination, & une indifference veritable. Or ſi l'indifference peut s'allier avec la prémotion dans les Saints, pourquoi ne s'allieroient-elles pas en nous ? Et ſi la prémotion au choix d'un moien ne détruit point en eux le pouvoir de choiſir un autre moien, pourquoi la prémotion, ſoit au choix d'un moien, ſoit à l'amour d'une fin, détruiroit-elle en nous le pouvoir de choiſir un autre moien, & une autre fin ? Que ſi la prémotion ne détruit pas ce pouvoir, ni par conſequent l'indifference, qu'on ceſſe donc enfin d'aporter cette objection pour la combattre.

CHAPITRE VII.

Du pouvoir en général.

I.

CE pouvoir de former une determination opoſée à celle que la prémotion phyſique nous fait operer, demande encore à être expliqué avec quelque étenduë. Car ſur cette matiere tout eſt que ſtion, & tout eſt difficulté. C'eſt dans ce pouvoir que conſiſte l'indifference, mais que ſignifie le mot de pouvoir ; & qu'avons-nous en nous mêmes qui en ſoit le fondement ?

Ce mot de pouvoir eſt équivoque. Tantôt il ſe prend pour un pouvoir actif ; tantôt pour un pouvoir paſſif, c'eſt-à-dire, que tantôt il ſignifie le pouvoir de faire, & tantôt le pouvoir de recevoir. C'eſt du pouvoir actif qu'il s'agit, lorſqu'on parle de la liberté.

Le pouvoir actif n'apartient qu'à une cauſe qui peut produire ſon effet. Entre la cauſe & l'effet il y a toujours une correſpondance & un raport. La cauſe contient en elle même une vertu, une capacité, une faculté. Elle a de quoi répandre ſes influences ſur ſon effet, & c'eſt en cela que conſiſte le pouvoir actif.

Il faut diſtinguer entre les cauſes & les cauſes. Il en eſt certaines qui renferment en elles mêmes tout ce qui contribuë à produire l'effet. C'eſt ainſi que Dieu n'a beſoin de rien pour créer toutes ſortes d'êtres. D'autres ne le renferment pas : un arbre, par exemple, contient dans ſa ſubſtance une diſpoſition d'organes propres à former un fruit ; & cependant il a beſoin que la terre lui fourniſſe de la ſéve. Comme il faut diſtinguer deux ſortes de cauſes, auſſi faut-il diſtinguer deux ſortes de pouvoirs.

II.

Le pouvoir peut être pris. 1. Pour l'amas de tout ce qui contribuë à former un effet. 2. Il peut être pris auſſi pour une ſimple vertu & une faculté. Il peut être pris même pour une des choſes qui ſervent à produire cet effet. Des exemples éclairciront la matiere.

Quand on parle du pouvoir qui eſt dans l'homme de voir de ſes yeux les objets viſibles, quelquefois ce pouvoir ſignifie

Digitized by Google

gnifie l'amas de tout ce qui contribuë à former la vision, comme l'œil, la lumiere, &c. Quelquefois on apelle le pouvoir de voir, la seule faculté des yeux. Sur cette double maniere d'entendre le mot de pouvoir est fondé la diversité du langage en ce point. Tantôt on dit que l'on peut & tantôt on dit que l'on ne peut pas, quoi qu'on n'ait rien ni de plus ni de moins.

Un homme sans lumiere a-t-il le pouvoir de voir ? Il ne la pas, si l'on prend le pouvoir pour l'amas de tout ce qui contribuë à la vision. Il a ce pouvoir, si l'on prend le pouvoir pour la faculté toute nuë. Mais quoi ! Parce qu'un homme a des yeux, dira-t-on que lorsqu'il est dans les tenebres, il a le pouvoir de voir ? Oui on le dira, & dans le stile même ordinaire. Qu'un homme ait été blessé aux yeux, si l'on demande au Chirurgien qui vient de les couvrir d'un apareil, si cet homme blessé a le pouvoir de voir, s'il peut encore voir ; le Chirurgien répondra juste en disant qu'il le peut, qu'il en a le pouvoir, supposé que la blessure n'ait point été jusqu'à endommager la vûë : & si quelqu'un de la compagnie s'avisoit de soutenir que le Chirurgien a tort de répondre que cet homme a le pouvoir de voir, parce qu'il a les yeux bandez, on le regarderoit, ou comme un mauvais plaisant, ou comme un homme qui ne sait pas le langage, parce que ce n'est point de cela qu'il s'agit.

Cependant si l'on demandoit à l'homme même qui a été blessé, s'il a pû achever de lire un livre qu'on lui auroit prêté pour vingt-quatre heures, il répondra qu'il n'a pas pû, & que sa blessure a fait que la chose n'a pas été en son pouvoir. Il est donc vrai que dans la même conjoncture on peut dire du même homme tantôt qu'il peut, tantôt qu'il ne peut pas : & cela arrive selon les differentes manieres de prendre ce mot de pouvoir, qui se trouve déterminé par la difference des questions que l'on forme. Comme la question qu'on a faite au Chirurgien tomboit sur le pouvoir pris pour la faculté, il a bien répondu en disant que ce blessé avoit encore le pouvoir de voir. Mais comme la seconde question tomboit sur l'amas de tout ce qui contribuë à former la vision ; cet homme, à qui l'on a bandé les yeux à cause de sa blessure, & qui par conséquent a été privé de l'usage de la lumiere, a bien répondu en disant qu'il n'avoit pas pû achever de lire ce volume. CHAP. VII.

III.

Ce que je viens de marquer sur l'œil, il faut le dire de mille autres exemples tout semblables. Ainsi tantôt on dira qu'un arbre ne peut point produire de fruit s'il n'est arrosé, & tantôt on dira que l'arbre qui n'est point arrosé, qui même n'est point encore planté, a le pouvoir de porter du fruit, parce que ce pouvoir se prend pour la vertu & la faculté même de l'arbre qui consiste dans une disposition d'organes convenables à la production du fruit : disposition cependant qui ne sera jamais réduite à l'acte, si l'arbre n'est planté, arrosé, & secondé, pour ainsi dire, par le suc qu'il tire de la terre.

Quoique les comparaisons des corps avec les esprits ne soient jamais exactes, & qu'elles deviennent même dangereuses lorsqu'elles sont ou trop poussées, ou même appliquées trop litéralement, on ne peut douter néanmoins que celle que nous venons d'aporter, & qui est si commune parmi les Théologiens, ne serve beaucoup à l'intelligence de la matiere que nous traitons.

Dans la volonté, le pouvoir d'agir se peut prendre tantôt pour la faculté seule de vouloir, & tantôt pour quelque chose de plus.

Digitized by Google

Sec. VII PART. I.

Cela posé, l'on conçoit que l'homme qui n'a aucune sorte de grace, ne laisse pas d'avoir en un sens très veritable le pouvoir de faire le bien, & je le prouve par le raisonnement suivant.

C'est avoir le pouvoir de faire le bien, que d'avoir la faculté propre à faire le bien Cette proposition est incontestable par tout ce que nous venons de dire.

Or l'homme, quoiqu'on le supose même dépouillé de toutes sortes de graces, ne laisse pas d'avoir la faculté propre à faire le bien; car cette faculté est la volonté même.

Donc l'homme, quand même il n'a aucune grace, ne laisse pas d'avoir un pouvoir très veritable de faire le bien.

CHAPITRE VIII.

Du pouvoir que nous avons par la nature.

I.

CE pouvoir de faire le bien, comme il est visible, est un pouvoir tout naturel. Quelque blessée que soit la nature par le peché, ce pouvoir lui est toujours demeuré, il ne peut pas même être détruit sans que la nature le soit aussi, parce que ce pouvoir est inséparable de la nature, ou pour mieux dire, parce que c'est la nature même des esprits.

Il faudroit avoir connu le secret de la nature, & pénetré ce fond obscur & intime de nôtre intelligence, pour bien expliquer la maniere & l'étenduë de ce pouvoir. Car autant qu'il est certain & incontestable par les principes mêmes de la raison, que ce pouvoir est en nous; autant est-il difficile de concevoir pleinement tout ce qu'il y a dans le fonds de nôtre ame qui y a raport. Sur ces matieres on peut bien chercher des éclairciſſemens par amour pour la verité: mais il faut les chercher avec reserve, & avec une juste défiance de nous mêmes, ne point se flatter d'avoir tout éclairci, & tout découvert, ni se donner la liberté de rejetter ce qu'on n'a pas assez de lumieres pour apercevoir avec une pleine évidence.

II.

Lorsqu'on médite attentivement sur ce qui se passe dans nôtre ame, l'on trouve que ce pouvoir naturel est quelque chose de plus étendu & de plus considerable, qu'on ne seroit peut-être porté à le croire.

Dans nos connoissances mêmes & dans nos amours, je dis plus, dans chaque connoissance, & dans chaque amour, on trouve une capacité & un pouvoir.

Pour le montrer, 1. je supose une verité très certaine & très évidente, qui est que nous avons en nous mêmes la connoissance de l'être infini & souverainement parfait; c'est dans cette connoissance même que toutes les connoissances des êtres finis se réuniſſent.

Il est certain 2. que quand nous avons le malheur d'aimer les êtres finis, cet amour ne correspond point à l'étenduë vaste & immense de cette idée de Dieu qui est en nous. De ces deux veritez il est aisé de conclurre 1. que cet amour des biens créés, aimez pour eux mêmes, laisse un vuide dans nôtre cœur, puisque cet amour ne remplit point toute l'étenduë de l'idée qui est en nous.

Secondement, on peut en conclurre aussi que dans le temps même que nous aimons les créatures, nous avons le pouvoir d'aimer Dieu.

III.

Car en premier lieu, l'on ne peut point douter que nos connoissances ne soient quel-

Digitized by Google

quelque chose d'actif aussi bien que nos amours ; nous le montrerons dans la suite.

En second lieu, nos connoissances contribuent à former l'amour. Car quoique la connoissance seule ne soit pas assez pour produire l'amour d'un objet, au moins est-elle necessaire pour le faire. Il faut connoître pour aimer ; & la connoissance influë dans la production de l'amour.

En troisiéme lieu, par tout où il y a influence, il y a aussi pouvoir ; car le pouvoir actif est une capacité de répandre ces influences pour la production d'un effet.

De ces trois veritez je forme ce rainement. On a le pouvoir d'aimer Dieu, lorsqu'on a en soi même ce qui influë dans l'amour de Dieu. Or l'idée de Dieu est quelque chose d'actif, & qui influë dans la production de l'amour de Dieu. Donc tandis que nous avons en nous mêmes l'idée de Dieu, nous avons le pouvoir d'aimer Dieu : & comme nous avons cette idée de Dieu, lors même que nous aimons la créature ; comme cette idée même est ineffaçable dans notre ame ; comme cette idée revient par tout & a rapport à toutes nos actions, il s'ensuit qu'au milieu des plus grands déreglemens, quelque aveuglé & endurci que soit un homme, il porte toujours en lui même le pouvoir d'aimer Dieu.

IV.

Du côté de l'amour, je prouve la même verité ; & au milieu de l'amour même des créatures, je trouve un pouvoir d'aimer le Créateur.

Souvenons nous de ce que nous avons expliqué ailleurs, que l'être & le materiel de cet amour est quelque chose de bon ; sect. 5. que le mal vient de la privation & du néant ; que Dieu, pour reformer un cœur qui est dans le desordre, n'est pas obligé d'anéantir cet être qui est bon par lui même, mais qu'en y suppléant, qu'en y ajoutant, qu'en rempliſſant le défaut, il le change, & le fait rentrer dans l'ordre, à peu prés, quoique les comparaisons ne soient pas entieres, comme pour faire voir un cercle entier à un homme qui ne voit qu'un demi-cercle, il ne faut point anéantir la vûë du demi-cercle qu'il avoit auparavant, mais y ajouter celle de l'autre demi-cercle qu'il n'avoit pas. CHAP. VIII.

Posé cette verité, l'on trouve au milieu de l'amour même des créatures, un pouvoir pour former l'amour du Créateur.

Car ce reste de bien & d'être qui est dans le materiel même du peché, Dieu fait en sorte que nous nous en servons ; lors même que nous formons l'amour de Dieu.

V.

Lorsqu'on fait l'anatomie de l'amour des créatures, on ne laisse pas d'y trouver quelques bonnes pieces, s'il m'est permis de parler ainsi, & certaines parties qui peuvent contribuer à former l'amour de Dieu, & s'incorporer sans peine avec cet amour. Un avare aime les richesses, & un voluptueux les plaisirs. Ce cœur ainsi corrompu par quelque amour injuste, voudroit en jouir éternellement ; il y a donc dans cet amour une sorte d'amour de l'éternité. Il voudroit en jouir paisiblement ; il y a donc dans cet amour un amour de la paix. Il voudroit en posseder une affluence infinie ; il y a donc dans cet amour un certain amour de l'infini. Il voudroit en jouir immuablement ; il y a donc dans cet amour un amour de l'immutabilité. Il voudroit les posseder veritablement & n'être point trompé ; il y a donc dans cet amour une sorte d'amour de la verité. Il les aime comme des biens & des êtres ; il y a donc dans cet amour, l'amour du bien & de l'être.

Digitized by Google

Sec VII. Part I.

Il eſt vrai que comme cet amour eſt l'amour d'un objet borné, aimé pour lui même, & par conſequent un amour déreglé, l'on ne trouve point que cet amour renferme l'amour de toutes ſortes de perfections. Au contraire cet avare aime les richeſſes, & pour en acquerir une grande abondance, il fait tort à ſon prochain; ainſi cet amour ne renferme point l'amour de la juſtice. Il en eſt de même des autres amours des biens créés. Tous renferment l'amour de certaines perfections, & tous auſſi vont directement contre d'autres perfections; en quoi ils ſont défectueux.

Or ces amours de certaines perfections de l'éternité, de l'immutabilité, de l'infinité, qui ſe rencontrent dans les amours même dereglez, ſont de précieux reſtes dont on peut profiter, & des débris après le naufrage qu'on peut recüeillir pour contribuer à former le ſaint amour, qui aiant pour objet l'être ſouverainement parfait, renferme l'amour de toutes ſortes de perfections. Autant donc que les amours injuſtes des biens créés contiennent d'amour des vraies perfections, autant fourniſſent-ils de pouvoir, & contiennent-ils de capacité pour influer dans la production de l'amour de Dieu.

V I.

Ces amours de certaines perfections veritables qui ſe trouvent dans tout amour des créatures, viennent d'une grandeur naturelle aux eſprits qui ſont créés à l'image de Dieu, & en qui cette image n'a pû être tellement dégurée par le peché, qu'il n'en reſtât toujours certains traits, comme le dit S. Auguſtin.

C'eſt le caractere des eſprits de ne connoître les objets finis que par l'être infini, & de voir les créatures dans leurs raiſons éternelles & archétypes.

Dans la connoiſſance que nous avons de l'étenduë, nous connoiſſons un objet plus grand que n'eſt l'étenduë créée. Cette étenduë qui nous environne a des bornes, au lieu qu'en connoiſſant même l'étenduë bornée, nous appercevons un objet qui n'en a point. Il eſt donc vrai, comme nous l'avons montré dans la troiſiéme ſection, que dans cette connoiſſance nous connoiſſons plus que l'étenduë créée; que comme avec le moins tout ſeul on ne fait pas le plus, avec la ſeule connoiſſance de l'étenduë créée, nous n'avons pas aſſez pour former cette vaſte connoiſſance que nous avons, en connoiſſant l'étenduë; qu'il faut donc que notre connoiſſance ait un plus grand objet; qu'il faut qu'elle ait un objet infini; & que cet objet ne peut être autre que la raiſon éternelle & archétype de l'étenduë qui eſt en Dieu; que c'eſt donc cette raiſon archétype qui eſt l'objet immédiat de notre eſprit dans cette connoiſſance, & que c'eſt par elle que nous connoiſſons l'étenduë finie & créée.

Ce ſeroit peut connoître notre volonté que de la priver d'un ſemblable caractere de grandeur. Elle ne ſe porte pas moins à l'infini que l'entendement, & elle ne doit pas moins que lui tendre à un ſi haut point. Dans tous nos amours nous ſentons ces deſirs & ces amours de l'infini; & ce ſentiment eſt ſi vif & ſi marqué, qu'il n'eſt pas poſſible de le révoquer en doute.

Mais ſi en aimant les biens finis & créés, nous avons un certain amour de l'infini, nous aimons donc quelque choſe de plus qu'eux, & ſi l'objet de cet amour eſt plus grand que les biens finis, quel eſt-il donc, cet objet? Puiſqu'en aimant les richeſſes, nous les deſirons infinies, immuables, éternelles, que nous les aimons par conſequent comme telles, il faut que l'objet de notre volonté porte ces qualitez. Or il n'y a que la raiſon archétype des biens créés qui puiſſe porter ces qua-

Digitized by Google

qualitez, les biens créés ne sont ni infinis, ni immuables, ni éternels : mais nous les voions, ces biens créés, par leurs idées archétypes dans l'être infini, immuable & éternel ; & nous les aimons comme nous les voions. Par consequent cette raison archétype qui est superieure à tous les objets créés, est l'objet de notre volonté, & par elle nous aimons les objets créés.

Car, prenons y garde, avec le moins tout seul on ne réussit pas à faire le plus : mais avec le plus on fait le moins. En connoissant le moins tout seul, on ne réussit pas à connoître un plus grand objet, mais en connoissant un plus grand objet, on peut en connoître un plus petit. De même, avec le plus petit amour on ne réussit pas à former un plus grand amour. Ainsi ce n'est point par le seul amour des biens créés en eux mêmes qu'on forme l'amour de cette raison archétype de bonté qui est dans l'être infini, mais il est aisé de concevoir comment par ces raisons archétypes toujours presentes à notre ame, elle aime les biens finis.

Comme en aimant les créatures, nous aimons l'infinité, l'éternité, l'immutabilité, nous aimons des perfections qui ne sont point en elles. Où sont-elles donc, ces perfections que nous aimons alors ? Ou elles sont un pur néant, ou elles existent quelque part. Elles existent, ces perfections ; mais non dans les créatures mêmes que nous aimons, mais dans l'être infini dans lequel nous voions la raison archétype de tous les êtres. C'est là ce bien commun que toutes les intelligences, même les plus dépravées, aiment, entant que de lui dépendent tous les biens : *Deus secundùm quod est universale bonum à quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque.*

S. Th. 1. P. q. 60. b. 5.

Aprés cela, il ne faut pas être surpris, si l'homme, malgré sa dépravation, conserve des sentimens si nobles & si distinguez. Comme il y a toujours dans ses amours un reste de noblesse & de grandeur, il n'est pas étonnant que de tels sentimens en soient les apanages. CHAP. IX.

VII.

Quoique les volontez criminelles aiment des perfections qui ne sont qu'en Dieu, il ne s'ensuit pas ni qu'elles aiment moins les créatures, ni qu'elles aiment Dieu, comme il doit être aimé.

Pour aimer Dieu, ce n'est pas assez d'aimer quelque raison d'être qui se trouve en lui ; mais il faut de plus aimer les autres perfections. Ce n'est pas voir un quarré que de voir seulement un ou deux de ses angles, ni voir un cercle que de voir seulement un demi-cercle. Or ces volontez pécheresses n'aiment point, comme nous l'avons marqué, les autres perfections qui sont en Dieu, elles n'aiment point Dieu comme source de toute justice.

D'ailleurs, cette raison archétype de bonté, elles ne l'aiment point comme étant en Dieu. Il est vrai qu'elles aiment les biens de la terre, & les desirent infinis & immuables, & qu'ainsi elles aiment une raison de bonté infinie & immuable. Mais quoique cette raison infinie & immuable ne soit veritablement que la raison archétype de tous les biens qui est en Dieu, elles ne l'aiment pas néanmoins comme étant en Dieu. Souvent même elles ne le savent pas. Mais en aimant les biens créés, elles aiment une raison generale de bonté, une raison immuable & infinie ; elles voudroient que les biens de la terre fussent revêtus de ces qualitez. C'est l'amour de cette raison de bonté infinie & immuable, qui est ce que saint Thomas appelle l'amour du bien en general, qui se rencontre dans tous nos amours. Et il est bon de remarquer en pas-

Sect. VII. Part. I.

sant, que cet amour du bien en general est fort different de l'amour du bien en general pris abstractivement ; puisque cette raison de bonté immuable & infinie, n'est autre chose que cet archétype éternel qui est réellement subsistant, & intimement present à toutes les intelligences.

Ces volontez pechereſſes qui n'aiment que cette raison de bonté generale, n'ont point encore le veritable amour de Dieu. Elles aiment Dieu, comme dit saint Thomas, sous une raison universelle & confuse, *In quantùm est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus*, c'est-à-dire, qu'elles aiment une raison de bonté infinie & immuable, qui ne se trouve effectivement qu'en Dieu ; mais elles n'aiment point Dieu pour cela d'un veritable amour. Ce n'est point aimer tel homme Américain, que d'aimer une raison de justice, qui se trouve effectivement dans cet Américain, mais sans qu'on l'aime comme étant dans cet homme, & sans qu'on le connoisse.

1. p. q. 60. a. 5.

VIII.

Cependant cet amour du bien en general, c'est-à-dire, de cette raison de bonté archétype qui se trouve dans le souverain bien, nous découvre deux importantes veritez.

La premiere est l'injustice du pecheur qui se dément lui même, & qui dans son amour criminel porte sa propre condamnation ; puisqu'il ne veut aimer que le vrai, l'infini, l'éternel, en un mot qu'un bien qui est en Dieu & non dans les créatures, & qui toutefois ne veut pas aimer Dieu.

C'est une chose bien digne de notre attention, de voir que les volontez les plus déreglées, & qui s'éloignent de Dieu avec le plus d'impieté & de fureur, ne peuvent se dispenser de l'aimer, sans le vouloir même ni le connoître, sous cette raison de bonté infinie & generale ; & que leur mal est qu'aimant le bonheur en general, comme elles l'aiment, elles ne veulent pas aimer, celui seul qui les rendroit heureuses, si elles l'aimoient, non sous une raison generale & confuse, mais en lui même, & selon ce qu'il est avec toutes ses perfections, comme font les volontez qui ont le veritable amour de Dieu.

La seconde verité regarde notre matiere, je veux dire, le pouvoir. Cet amour du bien general qui se trouve dans tous nos amours, me paroît fournir sur ce point des idées trés avantageuses. Cet amour est un bien qui subsiste dans notre cœur malgré la dépravation de ses amours ; & il ne faut pas s'imaginer que Dieu l'anéantisse, ce bien, quand il reforme le cœur.

Saint Augustin nous enseigne cette verité dans le liv. 14. De Civ. Dei. c. 11. *Detrahitur porrò malum, non aliquâ naturâ quæ accesserat vel ullâ ejus parte sublatâ, sed eâ quæ vitiata ac depravata fuerat, sanatâ atque correctâ* : & dans le l. 6. contre Julien c. 18. *Ut omni vitio sublato, salva sit tota substantia.*

Le fondement de cette doctrine est, que selon saint Augustin & les autres saints Peres, la malice d'une action est un simple défaut. C'est ce que prononce ce saint Docteur avec tant d'autorité dans le l. 5. de l'Ouvrage imparfait contre Julien n. 44. *Si ergò vis Manichæos vel devitare vel vincere, hoc sape, hoc cape, intelligendo si potes, credendo si non potes, quoniam ex bonis orta sunt mala, nec est aliquid malitiæ, nisi indigentia boni* Or comme le mal est un défaut ; pour corriger le mal, il suffit de remplir ce défaut, sans anéantir l'être & le bien dans lequel ce défaut ce rencontre.

Pour rectifier un cœur où il y a du mal,

Digitized by Google

mal, il n'y a qu'à faire le contraire de ce qui est arrivé, lorsqu'on a abandonné le bien. Or l'homme a perdu la droiture & la justice en diminuant & apauvrissant son être. C'est ce que nous aprend S. Augustin liv. 12. De Civ. Dei c. 6. où il dit qu'il est devenu moins, *Minùs esset:* & dans le liv. 14. De Civ. Dei c. 13. *Nec sic defecit homo, ut omnino nihil esset; sed ut inclinatus ad seipsum minùs esset quàm erat, cùm ei qui summè est, inhærebat. Relicto itaque Deo, esse in semetipso, hoc est, sibi placere, non jam nihil esse est, sed nihilo propinquare.* Ces principes sont si souvent repétez dans ce saint Docteur, sur tout pour combattre les Manichéens, qu'il n'est pas nécessaire d'acumuler ici un plus grand nombre de passages. Comme donc le mal est arrivé en devenant moins, de plus qu'on étoit; aussi pour corriger le mal, il ne faut que remplacer ce plus qui avoit cessé d'être, sans détruire l'être qui subsiste encore.

Ainsi en ajoutant à l'amour du bien general, & de cette raison éternelle & archétype qui se trouve malgré les amours les plus corrompus, on le rétablira. Ce n'est pas que ce qui est peché, puisse n'être pas peché, ni qu'un amour d'un objet illicite, puisse n'être pas illicite lui même: mais c'est qu'en supléant, en ajoutant, en réformant ce reste de bien qui est dans le cœur, ce ne sera plus un amour d'un objet illicite, mais on y formera l'amour de Dieu. Alors on n'aimera plus la créature pour la créature, & l'on ne desirera plus de jouir d'elle éternellement, immuablement & infiniment: mais l'on aimera l'éternité, l'immutabilité, l'infinité dans l'objet supréme qui possede ces perfections: & non seulement on aimera ces perfections dans cet objet, mais par un amour formé dans le cœur par l'opération du S. Esprit, ou aimera les autres perfections divines, on aimera Dieu comme la source de toute justice; & par cet amour on n'aimera plus les créatures d'une maniere déreglée, mais on ne les aimera qu'en Dieu & pour Dieu, parce que ce sera Dieu qu'on aimera, comme leur principe & leur archétype. Ainsi cet amour du bien general, qui étoit dans l'homme innocent, & que le peché n'a pû totalement détruire, bien loin d'être anéanti, lorsque Dieu réforme la volonté d'un pecheur, il peut se réunir avec ce que Dieu y ajoute, & contribuer à former un amour juste & qui soit dans l'ordre. CHAP. VIII.

Avec cet amour nous avons donc un vrai pouvoir, puisque, selon les principes établis, c'est en avoir un veritable, que d'avoir ce qui peut influer dans la production de l'amour de Dieu. Or comme d'un côté l'amour du bien en general subsiste toujours dans nôtre cœur malgré ses déreglemens, en sorte qu'il est du caractere de la volonté de ne pouvoir aimer aucun objet sans aimer le bien general & infini; & comme d'un autre côté nous conservons toujours un vrai pouvoir d'aimer Dieu, tandis que nous conservons l'amour du bien en general, il s'ensuit qu'il y a dans nôtre cœur, un pouvoir par rapport à l'amour de Dieu fondé sur la nature même des esprits, & sur le fonds de leur liberté. C'est aussi ce que l'on peut conclurre de ces paroles de S. Augustin si importantes & si remarquables liv. 6. Operis imperfecti n. 11. p. 1304. *Hominis verò arbitrium congenitum & omninò inamissibile si quærimus, illud est quo beati omnes esse volunt, etiam hi quia ea nolunt quæ ad beatitudinem ducunt.*

IX.

Cet amour du bien general & ce desir de l'infini, qui est en nous, se fait sentir à nôtre cœur, & se manifeste sous une infinité de formes. Par exemple, on n'est ja-

Digitized by Google

SECT. VII PART. I.

jamais content dans la poſſeſſion des biens de la terre, l'on eſt agité, l'on eſt troublé; ces mouvemens & une infinité d'autres ne s'élevent en nous que parce que nous aimons tellement les objets créés, que nous aimons en même temps à les poſſeder infiniment, invariablement, éternellement, & que l'effet ne répond pas à nos deſirs.

Non ſeulement donc l'amour injuſte des biens créés laiſſe un vuide dans nôtre cœur, & ſuppoſe un pouvoir d'aimer les biens éternels, mais même cet amour nous avertit continuellement de l'un & de l'autre; & cet avertiſſement eſt une éclatante preuve & du déreglement de cet amour & de nôtre tort.

Dieu nous a tellement formez à ſon image, que les actes mêmes par leſquels nous nous écartons de lui, je veux dire le mauvais amour des biens créés, nous parlent ſans ceſſe en faveur de nôtre devoir, & que nous portons toujours au milieu des mouvemens les plus injuſtes, ſoit de nôtre eſprit, ſoit de nôtre volonté, un rapel vers Dieu, & un pouvoir de retourner à lui.

Nôtre eſprit ne connoît le fini que par l'infini, il ne connoît le plus ou le moins d'être & de perfections créées que dans celui qui eſt la commune meſure de l'être & le comble de toutes perfections: ainſi il n'y a aucune connoiſſance & aucun acte de l'eſprit qui ne nous offre une reſſource pour remonter à la connoiſſance de l'infini: cette reſſource même eſt ſi preſente qu'il n'y a qu'à y faire attention, & que ceux qui l'ont faite, ſeroient ſurpris comment tous les hommes ne la font pas, s'ils ne connoiſſoient la profondeur de la plaie d'ignorance cauſée par le peché originel.

Nôtre volonté eſt auſſi avertie de ſon vuide. Nous ſentons des deſirs pour l'infini, comme nous ſentons la connoiſſance de l'infini. Or d'une part on ne peut douter que ces deſirs ne ſe trouvent au milieu des amours mêmes les plus criminels, & que de l'autre ces deſirs ne ſoient quelque choſe d'actif, & qu'ils ne puiſſent contribuer pour quelque choſe à la production de l'amour de Dieu: & par conſequent le ſentiment de ces deſirs eſt auſſi celui de nôtre pouvoir.

Comme ce ſentiment ſe trouve dans toutes nos connoiſſances & nos amours, il n'eſt pas ſurprenant qu'il ſoit ſi preſent à l'homme, & ſi profondément gravé dans ſon être. Ainſi non ſeulement l'homme eſt libre & indifferent; non ſeulement ſa capacité n'eſt point remplie par les amours des objets créés; non ſeulement il a le pouvoir de faire le bien: mais il le ſent. Et il faut l'avouer, ce ſentiment donne un grand relief à ſon pouvoir & à ſa liberté. C'eſt pourquoi il ne faut point oublier ces deux choſes; l'idée de l'infini, mais une idée qui ſe fait connoître à qui veut y faire attention, & ces deſirs de l'infini qui ſe trouvent dans tout amour des biens créés, mais des deſirs qui ſe font ſentir.

X.

Il faut remarquer ſeulement que quoique cette idée de l'infini ſe faſſe connoître, cependant on n'y penſe pas toujours diſtinctement, non plus qu'aux deſirs de l'infini. Mais cette reflexion actuelle & diſtincte n'eſt pas néceſſaire pour la liberté. Car 1. il n'eſt pas néceſſaire, comme il faut l'avouer, à moins qu'on ne tint la pernicieuſe doctrine du peché philoſophique, il n'eſt pas néceſſaire, dis-je, pour faire le mal, de penſer actuellement au bien que l'on peut faire, comme il n'eſt pas néceſſaire pour manger avec liberté, de penſer actuellement qu'on pourroit ſe laiſſer mourir de faim.

2. Quand on dit que les deſirs de l'infini

fini se font sentir à l'ame, l'on ne prétend point qu'ils produisent toujours dans l'ame cette reflexion distincte, *Je desire l'infini*; mais on prétend qu'ils excitent dans l'homme des inquiétudes, des mécontentemens, & d'autres mouvemens, dont l'homme est très sensiblement averti. Et s'il vouloit y faire attention, il verroit que ces mouvemens ne sont que le desir de l'infini, lequel desir de l'infini marque son pouvoir.

X I.

C'est à cause de ce sentiment, qui se rencontre dans tous les amours de l'homme, qu'on est souvent porté à étendre trop loin les droits du libre arbitre & les forces de son pouvoir.

Demandez à cet avare s'il peut aimer Dieu. Fondé sur ce sentiment intérieur, dont il n'examine pas assez la juste mesure, souvent on trouvera qu'il croit non seulement pouvoir l'aimer, mais même le pouvoir tellement qu'il s'imaginera le faire sans aucun nouveau secours.

Comme il voudroit posseder éternellement ses richesses, il sent dans l'amour même qu'il a pour elles, l'amour de l'éternité; comme il voudroit les posseder immuablement, véritablement, infiniment, &c. il sent que son amour même criminel, renferme l'amour de l'immutabilité, de la verité, de l'infini; & Dieu, dira-t-il, est un être éternel, immuable, infini, je n'ai donc besoin de rien, & j'ai en moi même tout ce qu'il faut pour aimer Dieu. Il est vrai qu'un autre avare considerant la disposition de son cœur par un autre côté en tirera peut-être une conclusion toute opposée. Car, dira cet autre avare, Dieu est un être juste qui ordonne d'être bienfaisant & charitable; je ne trouve point dans mon amour, celui de la justice; au contraire je n'aime qu'à amasser des richesses aux dépens de mon prochain; je ne trouve que des amours tout contraires à ces vertus. Ainsi cet avare ne se considerant que par cet endroit, s'imaginera ne porter en lui même aucun pouvoir pour former l'amour de Dieu. CHAP. VIII.

Mais ces deux avares se trompent infiniment l'un & l'autre; le premier, parce que ces restes d'amour des vraies perfections qui se rencontrent même dans l'amour des richesses, Dieu peut bien s'en servir lorsqu'il voudra changer le cœur & y produire l'amour de Dieu: mais il s'en faut bien que ces restes d'amour soient assez pour produire l'amour de Dieu, puisque l'amour de Dieu n'est pas seulement l'amour de quelques perfections, & de quelques perfections aimées dans un sujet qui ne les a pas; mais que c'est l'amour de toute perfection, & l'amour du Dieu vivant qui les renferme toutes. Ainsi il faut que Dieu opere de grandes choses dans ce cœur, outre ce qui y est, pour y produire le saint amour.

Le second avare se trompe aussi, parce que quoiqu'il ne trouve dans son cœur aucun amour de la justice, au moins devroit-il y reconnoître l'amour de l'infinité & de certaines autres perfections; & tandis que ces amours y subsistent, il y subsiste un pouvoir pour le bien; pouvoir à la verité qui ne sera pas réduit en acte sans un nouveau secours, mais auquel la grace viendra réparer ce qui y manque, & donner l'effet. D'ailleurs, quoique cet avare ne trouve pas dans son cœur l'amour de certaines vertus, comme de la justice, au moins trouve-t-il de quoi contribuer à la former. Car il y trouve premierement la connoissance de l'être infiniment parfait, secondement certains amours qui ont raport avec l'amour de la vertu de justice, comme le desir qu'on ne lui fasse point de tort, qui porte naturellement à n'en point faire au prochain. Il y trouve aussi l'amour de l'infini, du bien & de

Sec. VII Part. I.

la perfection. Or la justice seroit comprise dans le bien & dans la perfection, s'il les aimoit dans toute leur étenduë. Il arrive donc souvent qu'on tombe dans deux erreurs opposées, ou de ne pas donner assez d'étenduë à ce pouvoir, ou de lui en donner trop, pour ne pas le considerer avec assez d'exactitude & de moderation.

CHAPITRE IX.

Où l'on continuë de parler du pouvoir naturel.

I.

COmme nous avons le pouvoir d'aimer une bonne fin, lors même que nous en aimons une mauvaise; aussi avons-nous le pouvoir d'aimer une mauvaise fin, lors même que nous en aimons une bonne.

L'amour d'une mauvaise fin, c'est-à-dire, l'amour des êtres créés, recherchez pour eux mêmes & sans raport à Dieu, supose deux choses; le matériel, comme disent les Théologiens, c'est-à-dire, quelque chose de bon, l'amour du bien, du vrai: & le formel qui est la privation & le défaut, c'est-à-dire, de n'aimer point tel bien dans l'ordre & pour l'amour de celui qui est le bien & l'être infini.

Comme donc le peché renferme deux choses, l'être & le néant, le pouvoir de pecher les renferme aussi. Il renferme le pouvoir d'aimer une créature, ce qui vient de l'être même; il renferme le pouvoir de ne la point aïmer par raport à Dieu, ce qui vient du néant.

Adam avoit le pouvoir de s'aimer lui-même; l'on ne peut point en douter, puisque l'amour de Dieu qu'il avoit, faisoit qu'il s'aimoit lui même, & toutes les créatures en Dieu.

Adam avoit le pouvoir de s'aimer sans raport à Dieu, parce que sa capacité n'étoit point entierement remplie par l'amour divin, que ses reflexions actuelles étoient bornées, & qu'ainsi, comme nous l'avons expliqué plus amplement, il pouvoit consentir à se contenter du seul amour de lui même.

Nous avons aussi le pouvoir de pecher, nôtre capacité pendant cette vie, n'est jamais remplie par l'amour de Dieu.

Mais outre ce pouvoir de pecher qui vient & du vuide de nôtre ame, & des bornes de nôtre reflexion actuelle, nous avons la concupiscence qu'Adam n'avoit pas; & cette concupiscence, qui est une inclination naturelle pour le peché, nous donne encore un nouveau pouvoir de pecher, comme cela est évident par soi même, & comme l'on peut s'en convaincre encore davantage, en rapellant ce que nous avons dit, lorsque dans la section cinquiéme nous avons tâché d'en expliquer la nature.

II.

Outre ce pouvoir qui est en nous pour aimer soit une bonne, soit une mauvaise fin, il y a encore d'autres pouvoirs, tant à l'égard des moiens que la volonté choisit par raport à la fin, qu'à l'égard des veritez que nôtre esprit peut découvrir. Ces deux pouvoirs demandent une attention particuliere.

Je ne parle pas ici seulement des moiens égaux, on a traité ce point dans les chapitres précedens, mais je parle de toutes sortes de moiens. Nôtre pouvoir en ce genre a une prodigieuse étenduë. Car, excepté l'amour de certains objets dans lesquels il il plaît au pecheur d'établir sa fin derniere, tout ce qui est au monde est moien, travailler, faire les fonctions de sa charge, aller à l'Eglise, jeûner, &c.

Il est certain que ceux qui sont le plus enga-

Digitized by Google

engagez dans le crime, ont un vrai pouvoir de pratiquer des moiens; & s'ils veulent avouer la verité, ils ne peuvent disconvenir qu'ils ne sentent ce pouvoir en eux mémes.

C'est que l'amour méme des créatures qui regne dans le cœur du pecheur, peut faire entreprendre ces moiens, on peut travailler, s'aquiter de sa charge, aller à l'Eglise, jeûner &c. par l'amour de l'estime, ou pour venir à bout de satisfaire une autre passion.

Il est étonnant combien l'amour de la fin est un puissant ressort, & quelles forces immenses il emporte avec soi. Tant il est vrai que notre cœur, méme dans son déreglement, se ressent toujours de sa grandeur naturelle, & qu'il ne cesse de porter en quelque sorte le caractére de l'être infini qui l'a créé.

Pour choisir un moien, il faut aimer la fin, & connoître que tel moien peut nous la procurer. Voilà ce qui influë dans ce choix.

Ainsi d'un côté l'amour d'une fin, quelle qu'elle soit, nous donne un vrai pouvoir pour tout ce qui peut nous être representé comme moien. D'un autre côté, soit par erreur, soit par lumiere, notre esprit peut nous representer toutes choses comme des moiens, méme celles qui sont réellement des obstacles. On est surpris de voir sur ce point ce que découvre l'experience, lorsqu'on se donne la peine de suivre toutes les démarches d'une passion, & qu'on examine combien elle rend les hommes feconds en expediens, ingenieux, inquiets, que dis-je? méme temeraires & aveugles, pour s'ouvrir en toutes manieres des voies de se satisfaire. Or si d'une part l'amour d'une fin nous donne le pouvoir pour tout ce qui peut nous être representé comme un moien; & si de l'autre notre esprit peut nous representer toutes choses comme des moiens, soit par erreur, soit par lumiere, il s'ensuit que l'amour d'une seule fin, l'amour d'une créature nous donne un pouvoir étonnant par rapport aux moiens. CHAP. IX.

III.

Quoique le pouvoir naturel par rapport à l'amour de Dieu comme notre fin, & le pouvoir naturel par rapport au choix des moiens soient tous deux trés réels & trés veritables, on peut neanmoins y remarquer quelque difference. Pour consentir à choisir le jeûne comme un moien, le pecheur qui aime la gloire, n'a besoin que de connoître que ce moien lui en doit procurer, & vouloir cette gloire, entant qu'elle est contenuë & procurée par ce moien. Au lieu que pour consentir à aimer Dieu, comme sa fin derniere, le pecheur a besoin non seulement de connoître que Dieu seul possede l'infinité, l'éternité, l'immutabilité qu'il cherche dans les créatures, mais encore il a besoin de connoître les autres perfections de Dieu, & il a besoin de les aimer tout de nouveau; ou, pour mieux dire, il a besoin que Dieu refonde tout ce cœur, que pour le reformer il le perfectionne, & qu'il encherisse sur ce reste de biens qui, malgré le peché, y étoient demeurez.

C'est pour cela aussi que le pecheur se sent disposé differemment par rapport à l'amour de Dieu, & par rapport au choix d'un moien; & que dans le temps méme qu'il se trouve assez fort pour entreprendre un voiage, pour soutenir une fatigue, ou pour choisir quelqu'autre moien, il se sent trop foible & trop peu courageux pour entreprendre d'aimer Dieu.

Neanmoins dans ce choix méme de moiens il y a à distinguer. Il en est certains qui ne causent aucune peine, ou qui n'en causent pas d'assez violentes pour l'emporter sur le plaisir que l'on goûte dans la

Sect. VII. Part. II.

fin que ces moiens procurent. Or c'eſt à l'égard de ces moiens que l'on ſent un pouvoir ſi grand & ſi conſiderable. Mais il arrive auſſi quelquefois que certains moiens procurent à un homme plus de peine qu'il ne goûte de plaiſir à aimer la fin pour laquelle ces moiens lui ſont preſentez, & que cet homme le connoît, car il peut ou l'ignorer ou ſe tromper, pour lors cet homme ne ſent plus ce pouvoir ſi grand. Il ſent cependant un pouvoir, parce qu'il ſent de l'amour pour l'objet que ce moien lui procureroit; mais il ſent auſſi que, pour choiſir ce moien, il faudroit augmenter ſon amour pour cette fin, & lui ajouter aſſez de degrez pour le rendre ſuperieur à la peine qui accompagne le moien. C'eſt ainſi qu'il arrive que certaines mortifications ſont ſi penibles, par rapport à certains pecheurs, que quoiqu'ils ſentent toujours à la verité un pouvoir de les faire, ils ſentent neanmoins qu'il faudroit ajoûter à leur courage pour qu'ils s'y déterminaſſent.

IV.

Cette reflexion ſur l'étenduë du pouvoir de l'homme pecheur à l'égard des moiens, peut contribuer à découvrir ſon tort & ſon injuſtice.

Car enfin combien ce pecheur n'eſt-il pas blâmable, lorſqu'il refuſe de pratiquer les moiens du ſalut? Eſt-ce qu'ils ſont au deſſus de ſon pouvoir? Demande-t-on de lui qu'il monte juſque dans les cieux pour y chercher la juſtice, ou qu'il deſcende dans les abîmes de la terre pour en faire ſortir la ſainteté? On lui preſente un petit nombre de moiens faciles, d'entendre la parole de Dieu, viſiter les malades, faire une ſainte lecture, ranger les occupations de la journée, mettre un ordre dans ſa conduite. Ne ſent-il pas qu'il en a un pouvoir ſi conſiderable? Ne ſe metroit-il pas en état de profiter des graces attachées à ces moiens exterieurs, s'il les mettoit en œuvre? D'ailleurs par cette voie il empêcheroit ſa cupidité de croître ſi exceſſivement, & il accompliroit certains préceptes qu'il viole. Car, excepté le commandement de l'amour qui regarde la fin & de qui eſt lié inſéparablement à ce commandement, tout le reſte eſt moien.

Le pecheur qui violant ces ſortes de préceptes laiſſe croître ſa cupidité, & qui negligeant ces moiens ſe prive de la grace, ne peut donc point s'excuſer ſur ſon pouvoir.

Il a pû, mais il n'a pas fait; & il n'a pas fait, uniquement parce qu'il n'a pas voulu. Que s'il dit qu'il n'a pas voulu à cauſe de la prémotion phyſique, l'on pourra parler ailleurs de cette excuſe, mais en attendant, qu'il n'allegue plus celle du pouvoir, puiſqu'il ſent ce pouvoir d'une maniere ſi vive & ſi marquée.

V.

Venons à la connoiſſance des veritez.

On ne peut douter que certaines connoiſſances n'influent dans les autres, & qu'il n'y ait des veritez fecondes en découvertes. Le raiſonnement & le ſyllogiſme prouve ce que j'avance. Les deux prémiſſes ſont deux propoſitions qui en enfantent, pour ainſi dire, une troiſiéme. Peut-être développerons-nous avec plus d'étendue dans la ſuite ce progrès de connoiſſance.

Ce qu'il faut remarquer, c'eſt que portant en nous mêmes certaines connoiſſances primitives, & étant nez avec une idée de l'être infini, laquelle a une certaine étendue, ces idées foncieres & primordiales nous donnent un pouvoir pour toutes ſortes de connoiſſances, parce que toutes les autres peuvent en tirer leur origine, & s'incorporer avec elles.

Mais ce pouvoir paroît fort different, lorſ-

Digitized by Google

lorsqu'on distingue entre les connoissances & les connoissances.

Il y en a certaines qui regardent les faits, comme que l'Empereur ait gagné une bataille contre les Turcs. Pour ces connoissances on n'a qu'un pouvoir trés éloigné ; & ce pouvoir consiste à pouvoir connoître les preuves de ces faits, & à pouvoir en juger, lorsqu'on les verra.

Au reste ces preuves ne se trouvent point dans notre ame, elles ne sont pas même une suite necessaire & une consequence des connoissances qui y sont ; c'est pourquoi dans l'état d'innocence l'homme ne les avoit pas, & elles ne sont pas du nombre de ces biens que nous avons perdus par nôtre faute.

Au lieu qu'il y a d'autres connoissances, comme celles qui regardent la loi naturelle ; que c'est un mal de mentir, que c'est un devoir de donner l'aumône ; & ces connoissances, dis-je, ou sont dans le fonds de notre ame toutes formées, ce sont des jugemens que nous avons déja portez, & qui demeurent habituellement en nous ; ou ces connoissances sont des consequences d'autres connoissances & d'autres jugemens que nous portons en nous. Il ne s'agit donc, pour les avoir, que de mettre en œuvre ce qui est en nous, & de faire un bon usage de nôtre raison, usage qui dépend de notre volonté.

V I.

Qu'on ne dise donc point que sur les veritez de la loi naturelle notre ignorance soit invincible : elle est si peu invincible que nous la vaincrons si-tôt que nous le voudrons, & que nous le voudrons comme il faut. Nous avons les prémisses, & par consequent, la conclusion qui y est renfermée est en nôtre pouvoir. Il est vrai que quelquefois il faut faire un progrès, & passer par plusieurs propositions pour aller jusqu'à la verité que l'on cherche, & que pour vouloir se dispenser de ce circuit, on ne se trouve point à portée de la trouver ; mais nous n'aurions qu'à vouloir faire ce progrès, & conduire notre esprit par le droit chemin, pour arriver au terme souhaité. CHAP. IX.

Une marque que si l'on manque à découvrir les veritez de la loi naturelle, on doit en rejetter la faute sur la volonté qui ne conduit pas l'esprit comme il faut, c'est que ceux qui se livrent ardemment à une passion, ne manquent point de découvrir les moiens de la satisfaire ; & que l'amour de Dieu, lorsqu'il est dans un cœur, fait appercevoir certaines veritez de morale qu'on avoit ignorées jusqu'alors.

Reconnoissons donc une extréme difference entre l'ignorance des faits, & l'ignorance de la loi naturelle. Pour lever la premiere, il faut ajouter à ce que nous portons dans notre propre fonds, quelque connoissance nouvelle qui en est toute détachée : & pour nous guerir de la seconde, il ne faut que mettre en œuvre, & déduire ce que la nature a gravé dans notre ame. Pour apprendre les faits, nous avons besoin, ou qu'on nous les annonce, ou que Dieu par lui même nous les revele : & pour être instruits des devoirs de la loi naturelle, absolument parlant, nous pouvons nous passer de tous les hommes. Il ne faut qu'une prémotion de Dieu qui soit d'un ordre naturel, pour nous appliquer à cette découverte. Je dis une prémotion de l'ordre naturel, car on appelle nature, tout ce que l'homme, aprés le peché, porte encore en lui même, ou ce qui en est une suite. Or comme la connoissance des devoirs naturels est de ce genre, il s'ensuit qu'elle est d'un ordre naturel, & que la prémotion qui est donnée pour l'acquerir ; est du même ordre.

Aussi voions-nous des Payens sans foi,

Sect. VII. Part. I.

sans graces, sans avoir rien de plus que la nature, atteindre à un haut degré de connoissance sur ce point.

Nous pouvons même avancer, & l'experience en fournit la preuve à quiconque rassemble les traits merveilleux de morale qui se trouvent épars dans les livres des Philosophes, dans les histoires des siecles passez, dans les relations des Peuples de la terre ; nous pouvons, dis-je, avancer, qu'il n'est presque point de devoir de morale, si difficile dans la pratique, & si délicat à déméler qu'il puisse être, qui n'ait été découvert par quelque Payen. Tant il est vrai que les Payens mêmes, ces Peuples sur lesquels Dieu n'a point répandu son esprit, s'éleveront en jugement contre nous, pour nous ôter le prétexte & l'excuse que nous prétendrions tirer de notre ignorance.

VII.

Il faut cependant le dire en l'honneur de la grace médecinale de Jesus-Christ, que quoique sans elle, & par la seule prémotion de l'ordre naturel, il n'y ait presque point de devoir de la loi de nature qui ne se trouve connu par quelque Payen, toutefois il ne se trouve aucun Payen qui ait réuni en lui même la connoissance de tous ces devoirs.

Car il faut raisonner bien autrement de la collection & de l'amas de toutes ces connoissances, que d'une connoissance particuliere, si sombre & si difficile qu'elle puisse être. La nature qui suffit pour le second, ne réussira jamais au premier. Dans les Philosophes les plus éclairez, dans les Législateurs les plus sages, on trouve toujours beaucoup d'erreur, & beaucoup d'ignorance, sur tout en ce qui regarde nos devoirs envers Dieu, comme auteur de toute perfection & de toute justice. C'est que la nature est blessée, notre esprit est semblable à des yeux malades ; on les ouvrira un moment pour regarder à l'orient ou à l'occident ; mais ils ne soutiendront pas long-temps la lumiere, & aprés avoir vû les objets qui sont d'un côté, ils se refermeront à l'instant, & ne verront plus ceux qui sont de l'autre.

Jamais la connoissance pleine, complete, étendue des devoirs de la loi naturelle, sans erreur, sans ignorance sur aucun point necessaire, ne s'est rencontrée, & ne se rencontrera dans un esprit, sans aucune grace médecinale du Rédempteur.

Mais de ce que, sur la totalité, il arrive toujours qu'on s'égare en quelque point, lorsqu'on n'a pas les lumieres de la foi, il ne s'ensuit pas que nous n'aions point le pouvoir de découvrir ces veritez de la loi naturelle : comme il ne s'ensuit point qu'un homme qui n'a point l'amour de Dieu, n'ait point le pouvoir d'observer les autres commandemens, & de pratiquer les moiens du salut, de jeûner, de donner l'aumône &c. Quoiqu'il n'arrive jamais, comme le remarquent les Théologiens, qu'un homme qui n'a pas cet amour, observe si régulierement tout ce corps de commandemens & de pratiques, que sur la totalité il ne manque pas à un seul : de même aussi il ne s'ensuit pas qu'un juste ne puisse éviter tous les pechez veniels, quoique jamais il n'arrive que sur la multitude il ne tombe dans quelqu'un.

CHAPITRE X.

De l'usage de raison necessaire pour agir librement.

I.

CE qui met en œuvre le pouvoir d'aimer differentes fins, le pouvoir de choisir des moiens, le pouvoir de connoître

noître les veritez, c'est ce qu'on apelle l'usage de roison. Dans un homme privé de cet usage, tous les pouvoirs s'y rencontrent ; mais ils sont comme ensevelis : ce sont des ressorts qui ne jouent plus, & qui par consequent ne sont point capables de rendre nos actions libres & déliberées.

Mais si d'un côté il ne peut y avoir aucune action libre, sans qu'il y ait usage de raison ; d'un autre côté il paroît qu'il peut y avoir usage de raison, non pas dans nôtre état, mais dans un autre état que le nôtre, sans qu'il y ait liberté d'indifference.

Je prouve ces deux veritez par les exemples qui conviennent à chacune.

Les Saints qui jouissent de Dieu & qui le voient intuitivement, ont certainement l'usage de raison ; cependant ils n'ont point la liberté d'indifference à aimer Dieu, ou à ne le pas aimer. Donc il peut y avoir usage de raison, où il n'y a point d'indifference.

Ce raisonnement me paroît incontestable, & je ne sai que la majeure sur laquelle on pût faire de la difficulté, qui est : Que les Saints dans le ciel ont l'usage de raison, lorsqu'ils aiment Dieu ; mais cette proposition me paroît hors d'atteinte.

Car le non-usage de raison est une négation de perfection, comme on le voit dans les enfans, dans les foux, dans ceux qui sont yvres : au contraire le plus parfait usage qu'on puisse faire de la raison, est d'aimer Dieu d'un amour parfait & béatifique.

Mais autant qu'il est vrai d'une part, que d'avoir l'usage de la raison, ce n'est pas encore être libre, autant est-il vrai de l'autre, que jamais on n'est libre sans avoir l'usage de la raison. On le voit évidemment dans les foux, dans les enfans, dans ceux qui dorment, qui sont yvres, qui sont en délire. Par là il est visible que quoique l'usage de raison ne rende pas tout seul nos actions libres ; au moins est-il nécessaire pour qu'elles le soient. C'est pourquoi pour avoir une juste idée de la liberté d'indifference, il seroit avantageux l'être éclairé sur cette matiere. CHAP. X.

II.

On sent assez l'usage de raison ; & ce sentiment ne permet pas de le révoquer en doute : mais de définir en quoi il consiste, c'est une veritable difficulté.

Lorsqu'on passe du sommeil au réveil, on sent bien qu'il y a en nous une disposition réelle, toute differente de celle qui a précedé. Et je m'imagine qu'il en est de même du passage de la folie au bon sens. A l'égard du passage de l'état d'enfance à celui d'un âge plus avancé, quoi qu'on ne laisse pas de s'en apercevoir, on ne s'en aperçoit moins, parce que ce changement se fait avec succession & lenteur, & que la raison ne se dévelope pas tout à la fois.

On sent donc une réelle difference entre l'état auquel on use de sa raison, & l'état auquel on n'en use pas. On la sent d'une maniere évidente ; & il faut bien que sur cela nous aions évidence, puisque nous ne sommes assurez d'une infinité de choses, qu'autant que nous le sommes de l'usage de la raison.

Que si l'on objecte, que le sentiment que nous avertit que nous avons l'usage de la raison, n'en est pas une preuve certaine, puisque quelquefois en dormant, on rêve qu'on est éveillé, & qu'on a l'usage de raison, quoiqu'on ne l'ait pas ; je conviendrai que cela nous arrive, & la cause en est toute naturelle. C'est que toutes nos connoissances formant dans le cerveau certaines traces qui leur répondent, cette reflexion, *J'ai l'usage de raison*, a aussi formé la sienne. Or si cette trace vient à être ébranlée par les mouvemens des esprits

Digitized by Google

Sec. VII Part. I.

prits animaux pendant le sommeil, la pensée que nous avons l'usage de raison se presentera à nôtre esprit : mais de ce que l'on pense avoir l'usage de raison, lorsqu'on ne l'a pas, on ne peut point en conclurre, qu'on ne soit point assuré de l'avoir, lorsqu'on l'a véritablement. Je raisonne de ceci comme de l'évidence. Lorsqu'on ne voit pas évidemment une verité, l'on peut bien, sur une évidence aparente, s'imaginer la voir : mais lorsqu'on la voit évidemment, on sent bien qu'on ne doit pas douter qu'on ne la voie. Aussi lorsqu'on dort, on peut bien s'imaginer être éveillé ; mais lorsqu'on est éveillé, on sent bien qu'on ne doit pas douter qu'on ne soit éveillé. Ne poussons pas plus avant cette matiere.

III.

Autant que le sentiment qui nous avertit de l'usage de raison est évident, autant est-il difficile de déterminer en quoi consiste cet usage. Aussi ne prétendons-nous pas l'expliquer au juste, mais seulement dire certaines choses qui ont raport à ce que nous traittons, & qui peuvent éclaircir le point de la liberté.

L'usage de raison consiste-t-il simplement à connoître ? Non sans doute, puisque les enfans, qui n'ont point l'usage de la raison, ne laissent pas d'avoir certaines connoissances. Consiste-t-il donc à vouloir & aimer ? Mais les enfans & les fous veulent & aiment. Consiste-t-il enfin à connoître que l'on connoît, ou à aimer nos amours ? Mais les fous connoissent qu'ils connoissent, & ils aiment à aimer.

Cependant l'usage de raison est quelque chose de réel dans l'ame, & que conçoit-on que ce puisse être, si ce n'est point connoissance ou amour ?

Est-ce quelque chose d'actuel ou d'habituel ? On ne peut pas dire que ce soit quelque chose d'habituel seulement. Car en dormant on perd l'usage de raison sans perdre aucune habitude. Il faut par consequent pour l'usage de raison quelque chose d'actuel, & par une suite nécessaire d'actuellement aperçu & refléchi.

Lorsqu'une intelligence aperçoit actuellement toutes ses connoissances & tout son amour, on conçoit parfaitement qu'elle use de toute sa raison. Ainsi le non-usage de raison suposse un défaut dans nôtre reflexion actuelle.

Dans l'état où nous sommes d'hommes voiageurs, nôtre reflexion actuelle est plus bornée que nos connoissances habituelles, c'est-à-dire, que nous ne pensons pas actuellement & dans un même instant à tout ce que nous connoissons. Cependant nous avons assez de reflexion, pour pouvoir refléchir successivement sur les connoissances que nous portons en nous mêmes, & qui peuvent être nécessaires pour nôtre conduite. Nos connoissances ne sont point comme un grand tableau qui offre à nos yeux tout à la fois tout ce qu'il contient : mais elles sont comme un livre fermé, & qu'on ne peut lire que feuillets à feuillets. Comme donc nôtre reflexion est bornée, & qu'elle ne s'aplique point à tous momens à tout, elle s'aplique tantôt à un objet, & tantôt à un autre, selon qu'il plaît à la volonté.

Et c'est dans cette aplication successive de l'ame à differens objets ; que consiste le raisonnement. Car raisonner, c'est comparer une chose avec une autre, & celle là avec une troisiéme, pour en tirer une consequence.

Il me paroît donc qu'en nous, avoir l'usage de raison, c'est pouvoir faire ces comparaisons, c'est pouvoir raisonner, c'est pouvoir passer d'une connoissance à une autre, c'est pouvoir procéder du principe aux consequences, & des consequences au principe.

IV. Aussi

IV.

Aussi voions-nous une notable difference entre les pensées de commande & qui nous viennent en consequence de l'action de nôtre volonté, & une autre pensée de l'esprit, une pensée qui s'éleve en nous tout à coup & sans suite. C'est ce qu'on aperçoit plus sensiblement que jamais au premier instant qu'on revient d'un grand évanouissement. Lorsque la défaillance a été assez forte pour nous priver de l'usage de tous nos sens, pour intercepter un moment le concours des esprits animaux, & interrompre absolument la chaîne de nos pensées; s'il arrive ensuite qu'on revienne à soi tout à coup, sur tout si l'on se trouve environné d'une grande lumiere, frapé de quelqu'autre sensation fort vive, & de quelque pensée très grande & très distincte, on se sent tout étonné, & comme si l'on entroit de nouveau dans le monde, jusqu'à ce que peu à peu la mémoire ait rapellé les pensées passées en rouvrant les traces du cerveau, & qu'on les ait réunies avec les impressions presentes.

Ce qui fait le défaut de l'usage de raison, c'est l'interruption du cours des pensées, & cette pensée nouvelle qui s'éleve en nous sans enchaînement, sans correspondance avec les précedentes, paroît bien autre que celles qui vont la suivre, & sur lesquelles elle va répandre ses influences.

Pouvoir donc faire usage de ses pensées, & de ce qui est dans l'ame, pouvoir procéder de pensée en pensée, de consequence en consequence, pouvoir comparer ce qui se presente avec ce qui a précedé & qui est en nous, c'est pouvoir user de sa raison; pouvoir déliberer est la même chose, car déliberer c'est comparer, c'est raisonner sur le choix d'une fin, ou d'un moien.

Par le raisonnement on déduit les connoissances nécessaires pour nôtre conduite, & si nôtre reflexion actuelle dans l'état de voiageur où nous sommes, n'est pas assez étenduë, pour apercevoir tout à la fois toutes celles que nous portons en nous, le raisonnement y suplée, en nous les faisant apercevoir avec succession & par parties. Ainsi en raisonnant on use de ses connoissances, on use de son ame, on use de sa raison.

V.

Ceux qui sont privez de l'usage de raison n'ont point le pouvoir de faire ces comparaisons & ces raisonnemens. La cause en est évidente. Pour raisonner & pour comparer, il faut s'apliquer à diverses connoissances, quand on le veut: & comme chaque connoissance a dans le cerveau une trace particuliere qui lui répond, pour raisonner, il faut un certain pouvoir sur ces traces, afin qu'aussi-tôt que l'ame veut s'apliquer à certaines pensées, les esprits animaux prennent un cours qui y ait raport.

Or dans la folie, dans le sommeil, dans l'yvresse, dans le délire, les esprits animaux se refusent aux ordres de la volonté. Ainsi l'esprit n'est plus à portée de s'apliquer à des connoissances suivies, & de faire les comparaisons nécessaires pour agir avec déliberation & avec sagesse. Je dis, les comparaisons nécessaires pour agir avec sagesse.

Car le pouvoir de raisonner & de déliberer demande une certaine étenduë. Il ne suffit pas qu'on puisse faire la comparaison d'un objet avec un autre objet unique, qu'on puisse discerner, par exemple, entre un fruit & un fruit; les foux sont capables de ce discernement. Mais il faut qu'on puisse entrer en conseil avec soi même sur tout l'essentiel d'une action, c'est-à-dire, sur la fin, sur les moiens, sur son rapport avec nôtre ame, & les

Sec. VII Part. I.

principes de raiſon qui ſont en elle; il faut qu'on le puiſſe, mais il n'eſt pas néceſſaire qu'on le faſſe.

Or comme en cela il y a une certaine latitude, l'on conçoit qu'il peut y avoir certains foux, ou certaines autres perſonnes qui aient perdu l'uſage de raiſon, & qui cependant puiſſent raiſonner juſqu'à un certain point. Outre les intervalles où l'uſage de raiſon revient tout entier, il paroît qu'il peut y en avoir dans leſquels il revienne en partie, & dans leſquels ces perſonnes forment certains actes à demi déliberez, ſemblables en quelque ſorte à ces actes imparfaits, ſuperficiels, & de ſurpriſe, qui arrivent aux perſonnes les plus ſenſées dans cet état-ci, à cauſe que le corps n'eſt pas pleinement aſſujetti à l'empire de l'eſprit, & que la concupiſcence habite en nous pendant le cours de cette vie.

L'uſage de raiſon demande donc un certain empire de l'ame ſur les traces du cerveau, ſans lequel ne pouvant pas diſpoſer des connoiſſances qui ſont liées avec ces traces, nous ne pouvons point faire les comparaiſons & les raiſonnemens néceſſaires pour agir ſenſément. Or quoique l'homme dans cet état ci n'ait point un empire ſur les traces de ſon cerveau, auſſi parfait que l'avoit Adam avant ſon peché, cependant il en a encore aſſez pour uſer de la raiſon.

VI.

Mais l'uſage de raiſon marque une diſpoſition dans nôtre ame qu'il eſt bon de développer.

1. Toutes nos connoiſſances, toutes nos penſées, toutes les actions de nôtre ame ont toutes raport à l'idée de l'infini, & de la ſouveraine perfection que nous portons en nous mêmes. Nous ne connoiſſons le fini que par l'infini, nous ne jugeons du plus ou du moins que ſur cette regle. Il eſt vrai qu'on ne fait pas toujours une reflexion abſolument diſtincte ſur ce raport avec l'infini, comme toutes les fois que nous jugeons certainement, nous ne refléchiſſons pas toujours bien diſtinctement ſur le premier principe, que *tout ce qui eſt évident, eſt vrai*; cependant cette reflexion ſe trouve dans nôtre jugement, & en eſt la baſe.

Bien plus, quoique toutes les fois que nous agiſſons, nous apercevions bien que nous agiſſons, cependant nous ne faiſons pas toujours ſur cela une reflexion diſtincte. De même auſſi, l'idée de l'infini ſe rencontre dans toute perception du fini. Et une marque qu'elle s'y rencontre, c'eſt qu'on ſait toujours fort bien que tel objet eſt tel, & qu'il n'eſt pas plus; que le ſon que j'entens n'eſt qu'un ſon, & n'eſt pas lumiere; que tel plaiſir n'eſt que ce plaiſir, & non un autre.

2. Nous pouvons connoître diſtinctement & actuellement autre choſe que ce que nous connoiſſons, lorſque d'un côté la connoiſſance actuelle que nous avons de l'objet A, par exemple, nous preſente un raport avec la connoiſſance de l'objet B, & lorſque d'un autre côté nous n'avons qu'à vouloir avoir la connoiſſance actuelle & diſtincte de l'objet B, pour l'avoir effectivement. Lorſque je regarde une partie d'un édifice, je puis regarder autre choſe que cette partie, ſi d'un côté je ſai que ce n'eſt là qu'une partie de l'édifice, & qu'il y a bien autre choſe à voir; & ſi d'un autre côté je n'ai qu'à le vouloir pour le voir en effet. Examinons ces deux points avec plus de détail.

VII.

Toutes nos reflexions actuelles ſur un objet fini portent toujours un double caractere. 1. Elle nous le repreſentent en lui-

Digitized by Google

lui-même. 2. Elles nous le repreſentent comme aiant rapport avec l'idée de l'être infini, qui eſt dans notre ame. Je ne marque ici que ce rapport, parce que celui-là ſuffit, & qu'il ſe rencontre toujours : mais il y en a bien d'autres qui nous ſont repreſentez. Pluſieurs objets s'offrent tout à la fois à notre eſprit, & ſe font appercevoir, les uns d'une maniere plus diſtincte & plus claire, les autres d'une maniere plus confuſe & plus ſombre. Un ſeul moment de reflexion actuelle comprend tous ces objets & les réunit. On eſt attentif dans une compagnie à ce qui fait le ſujet de la converſation, & pour être en état de répondre juſte & à propos, combien de comparaiſons ſur le fond, la maniere, les circonſtances ? Dans le méme temps cependant on penſe à ſe tenir dans une contenance honnête, à conſerver les égards qui ſont dûs à toutes les perſonnes de la compagnie : l'on n'oublie pas entierement qu'il eſt jour & non pas nuit, comme l'oublie un homme qui s'évanouit, & qui eſt ſurpris lorſqu'il revient à lui de voir une grande lumiere : l'on n'oublie pas qu'on eſt dans une ſalle & non ailleurs, qu'on entend certains ſons, qu'on ſouffre peut-être quelque douleur dans le corps, qu'on voit pluſieurs objets de differentes couleurs, les uns plus grands, les autres plus petits &c. tout cela ſe trouve lié, enchaîné, réuni dans une ſeule attention actuelle; & par deſſus cela encore quelque trace de l'idée de l'infini. Car comme c'eſt là le fonds de tout ce qui eſt en nous, & le maître reſſort qui anime tous les mouvemens, il en reſte toujours quelque impreſſion dans chaque connoiſſance actuelle. Et une preuve qu'il en reſte, c'eſt que l'on voit toujours qu'on peut aller au delà de ce qui nous eſt preſenté : cette penſée d'ailleurs eſt le principe du peu de ſatisfaction que nous goûtons dans le monde, de nos inquiétudes, & de nos mouvemens.

CHAP. X.

VIII.

Chaque reflexion contient donc ce double caractere. Premierement celui de nous repreſenter l'objet preſent : ſecondement de nous le repreſenter comme aiant raport à nous mémes, à d'autres objets, à l'idée de l'infini qui eſt en nous. Et de là il s'enſuit, que ſi la volonté eſt excitée à aimer ſur le champ un bien fini par le côté, pour ainſi dire, de notre reflexion, qui enviſage ce bien fini ; l'autre côté, qui repreſente le rapport de cet objet avec l'idée de l'infini, lui fournit le pouvoir de remettre à une plus ample information.

Par là on ne peut douter qu'on n'ait un veritable pouvoir, comme il eſt aiſé de le montrer par un exemple. Un juge qui ne voit qu'une ſeule preuve pour la déciſion d'un procès, & qui voit que cette preuve ne tient à rien, & n'a rapport à quoi que ce ſoit qui puiſſe donner éclairciſſement, ce juge dans cette ſituation ne peut plus examiner davantage. Mais ſi dans la dépoſition des témoins, ou dans l'aveu de l'accuſé, il voit évidemment certains faits qui d'abord iroient à charger l'accuſé, mais dans leſquels cependant il apperçoit obſcurément quelques rapports cachez qui vont à ſa décharge ; ſi ce juge n'a qu'à vouloir s'appliquer à la connoiſſance de ces rapports pour être inſtruit ſur le champ, certainement ce juge peut encore informer ; & s'il y manque, il ne peut s'excuſer ſur ce qu'il n'en a pas eu le pouvoir.

Il eſt viſible que ce pouvoir, qui eſt dans le juge, eſt fondé ſur deux choſes : 1. ſur ce que dans un fait & une verité qui lui eſt clairement découverte, il s'eſt preſenté à lui un rapport avec un autre fait, & une autre verité plus cachée : 2. ſur ce qu'il n'a qu'à vouloir découvrir ce fait pour en être informé.

Digitized by Google

Sect. VII. Part. I.

Ainsi nos reflexions nous découvrant certains objets, & nous découvrant en méme temps les rapports que ces objets peuvent avoir avec toute notre ame, & avec cette idée vaste de l'infini qui y est gravée, rapports d'ailleurs que nous n'avons qu'à vouloir plus approfondir pour en être instruits plus pleinement; on ne peut pas douter que dans cette situation, nous n'aions un vrai pouvoir: & ce pouvoir est le pouvoir de raisonner, de comparer, de déliberer, de consentir, ou de ne pas consentir, en quoi consiste l'usage de raison, tel qu'il est en nous.

Je puis encore remarquer en deux mots, que non seulement nous avons le pouvoir de vouloir examiner, mais encore que la volonté a interêt de le vouloir, puisqu'elle ne peut rien aimer sans desirer l'infini, & qu'ainsi il lui est important que l'objet qu'on lui presente, soit ou infini lui méme, ou un moien pour y parvenir.

IX.

De cette discussion voici les consequences que je tire.

1. Que dans cet état-ci toutes les fois qu'on agit avec l'usage de raison, on est libre, on est indifferent, on n'est point necessité par quelque objet que ce soit, parce qu'il reste en nous un vrai pouvoir.

2. Que le pouvoir naturel d'agir, ou de ne pas agir; de consentir, ou de ne pas consentir, n'est point seulement un pouvoir qui soit comme endormi, & enseveli dans le fond de l'ame; mais que ce pouvoir est actuel, qu'il veille, pour ainsi dire, & qu'il se montre dans toutes nos actions.

3. Que par là l'injustice des pecheurs paroît dans un grand jour. Car toute pensée qui leur represente le bien fini, leur montre aussi un certain rapport avec leur ame, & par consequent, avec l'idée de l'être infini & souverainement parfait. S'ils vouloient approfondir ce rapport, ils verroient distinctement que l'amour de ce bien fini est contraire à cette idée empreinte au fond de leur ame, ils trouveroient que l'action mauvaise qui se presente à leur esprit repugne aux sentimens que la nature a mis dans notre ame, sentimens de grandeur, de generosité, de pudeur, de compassion, de misericorde &c. sentimens qui sont comme les apanages de cette idée de la perfection souveraine & infinie. Mais au lieu d'examiner plus long-temps, ils aiment mieux sur le champ s'attacher à ce bien fini. Ainsi premierement ils passent par dessus une verité, je veux dire le rapport de ce bien fini avec l'idée de l'infini, qui leur est montré, & qu'ils negligent d'examiner.

Secondement, comme leur idée leur montre deux choses, ce bien fini en lui méme, & l'infini sous quelque sombre rapport, il se fait au moins sourdement une comparaison dont ils suivent une partie & abandonnent l'autre. Par consequent, ils preferent le bien fini, & abandonnent toute consideration qui regarde l'infini. Or comme l'idée de l'infini & de la souveraine perfection est l'idée de Dieu méme, il s'ensuit par une consequence necessaire, que lors méme que les pecheurs ne pensent point à Dieu, ni à l'offenser, lors méme qu'ils agissent avec le plus d'ignorance, d'inadvertance, de fureur, de brutalité; cependant il est vrai qu'ils préferent les créatures à Dieu. De là il est aisé d'inferer que, sans admettre la pernicieuse doctrine du peché philosophique, l'on conçoit aisément que tous les pecheurs de la terre sont des prévaricateurs.

CHA-

Digitized by Google

CHAPITRE XI.

Du pouvoir que nous donne la grace habituelle.

I.

NOus avons parlé trop long-temps du pouvoir naturel, pour ne pas dire encore quelque mot sur deux autres pouvoirs d'un autre genre, dont l'un est celui de la grace habituelle, & l'autre celui de la grace suffisante.

Nos habitudes, à ne les considerer que superficiellement, paroissent quelque chose de si sombre, & de si profondément assoupi dans le fond de notre ame, que nous sommes portez à ne les presque point mettre en ligne de compte, lorsque nous faisons le dénombrement de nos pouvoirs.

Néanmoins les saints Docteurs, & en particulier ceux qui ont le plus grand nom dans les écoles de Théologie, ont tellement rehaussé le pouvoir que donne la grace habituelle, & en ont parlé avec tant de distinction, qu'on ne peut douter que ce pouvoir ne soit plus grand & plus considerable, qu'on est porté à se l'imaginer d'abord.

Et au fond la verité se montre ici d'elle méme, si d'une part on rapelle ce qui a été dit touchant les habitudes, & que de l'autre on le compare avec la notion du pouvoir.

II.

Les habitudes de connoissances & d'amours, sont des connoissances & des amours tout formez, mais non apperçus. C'est le méme être qui ne périt point, mais que Dieu conserve dans le cœur; en sorte que, soit qu'un juste dorme, soit qu'il veille, il ne cesse point de posseder réellement ces degrez de perfection. CHAP. XI.

Cela étant ainsi, comment un juste oseroit-il se plaindre qu'il n'a pas le pouvoir d'aimer Dieu, puisque l'amour de Dieu subsiste tout formé dans son cœur? Comment un homme qui a une connoissance de Dieu habituelle, pourroit-il alléguer pour excuse qu'il n'a pas le pouvoir de connoître Dieu, puisque cette connoissance lui est toute acquise, qu'elle est subsistante & vivante dans son esprit?

En effet on l'a montré suffisamment ailleurs, & la chose parle d'elle méme; puis qu'une habitude de connoissance est une connoissance veritable; pour faire un acte de cette connoissance, il n'est point necessaire de former tout à neuf une connoissance, mais il suffit de faire appercevoir cette connoissance qui n'étoit point apperçue. De méme aussi, puisque l'habitude d'amour de Dieu est un amour de Dieu réel & veritable; pour faire un acte de cet amour, il n'est point necessaire de former tout de nouveau cet amour, il suffit de suppléer ce qui lui manquoit pour être actuel. Il est vrai que pour faire un acte plus fort que l'habitude, par exemple, pour faire un acte d'amour de cinq degrez, lorsqu'on a une habitude d'amour de quatre degrez de vehemence, ou comme disent les Théologiens, d'*intension*, on a besoin d'ajouter un degré d'amour direct aux quatre degrez qui étoient déja dans le cœur.

Mais au moins ces quatre degrez subsistent-ils toujous; ces quatre degrez contribuent à l'action; ces quatre degrez s'unissent & s'incorporent, pour ainsi dire, avec le cinquiéme pour faire un acte de cinq degrez. Et il faut bien reconnoître que cela est ainsi. Car si outre ces quatre degrez d'amour qui sont dans le cœur, pour faire un acte de cinq degrez de vehemence, il falloit former tout à neuf cinq degrez d'amour, il se trouveroit qu'on ne

pourroit alors faire cet acte sans avoir neuf degrez d'amour, & qu'ainsi la perfection de l'homme devroit augmenter avec une proportion doublée. Or une proportion doublée monte en très peu de temps à une somme étonnante, comme il est visible par soi méme, & sans emploier de démonstrations mathématiques. Toutefois selon le cours ordinaire, l'experience ne paroît pas favoriser cette augmentation si rapide & si prodigieuse dans ceux qui suivent les voies de la justice.

III.

Mais revenons. Il est évident par cette petite discussion, que l'habitude contribuë à la production de l'acte, & qu'elle y contribuë d'une maniere active & vivante, puis qu'on ne peut concevoir la connoissance & l'amour comme quelque chose de passif & de mort. Nous en parlerons dans la suite.

Or selon la notion expliquée, lorsqu'on a de quoi verser ses influences sur un effet, on a le pouvoir sur cet effet. Donc l'habitude donne un vrai pouvoir par rapport à l'acte.

Et ce pouvoir, comme il est évident, est bien different de celui que donne la nature. Car dans la nature blessée, foible, languissante comme elle est, il n'y a plus que certaines traces de l'image de Dieu, certains restes qu'on peut recueillir, & qui servent à la verité, mais qui servent bien differemment des habitudes, qui sont des connoissances & des amours tout formez.

IV.

A ceci je joins encore une remarque, c'est que plus une habitude est forte, plus aussi on y pense actuellement & efficacement, parce que les traces du cerveau sont plus profondes, & que les esprits animaux y coulent & plus frequemment, & avec plus d'abondance. Il est vrai que quoique cela soit ainsi dans les habitudes de l'ordre de la nature, l'on ne peut pas en tirer une consequence necessaire pour l'ordre de la grace : & comme dans cet ordre, Dieu veut nous conduire par des voies cachées & impénétrables, on ne peut pas prétendre qu'il y ait une proportion absolument fixe & invariable entre penser à Dieu plus ou moins souvent, plus ou moins distinctement & fortement ; & avoir plus ou moins d'amour & de connoissance habituelle. D'ailleurs les differentes impressions des sens, les mouvemens des esprits qui servent à l'imagination, les soins de cette vie, les occupations, les tentations du Démon, mille traverses qui nous distraient de la pensée de Dieu, contribuent à former sur cela de la varieté dans les personnes qui aiment Dieu ; comme on le voit dans deux personnes également justes, dont l'une est renfermée dans un cloître, où elle jouit de tout son loisir, & l'autre occupe une grande charge, qui l'oblige à vaquer actuellement à une multitude de soins exterieurs. Cependant on remarque dans la conduite, que plus on avance dans l'amour de Dieu, plus aussi l'on s'occupe & frequemment & fortement des choses celestes. Ainsi à quiconque voudroit se plaindre de ce qu'il les a moins presentes à son esprit, on a toujours lieu de répondre, que s'il aimoit plus, il y penseroit plus.

CHAPITRE XII.

Du pouvoir que nous donne la grace actuelle qui est inefficace.

I.

OUtre le pouvoir qui vient de la grace habituelle, il y en a encore un autre

Digitized by Google

autre que nous donne cette grace actuelle, que les Théologiens maintenant apellent suffisante.

Cette grace est une grace actuelle, qui consiste dans de saintes pensées, des saints attraits, en un mot dans les mouvemens indéliberez qui nous excitent à faire des actions saintes.

Ces bons mouvemens nous donnent à la verité le pouvoir de faire une action, mais ils ne nous donnent point cette action même, & nous avons besoin pour la faire, que Dieu, outre cette grace suffisante, nous acorde de plus un secours efficace.

Ainsi dans la grace suffisante que Dieu met dans le cœur, il faut distinguer deux choses. 1. Un saint mouvement, mais imparfait. 2. Un pouvoir par raport à une action ultérieure, une action parfaite & déliberée. Ainsi lorsqu'il vient une sainte inspiration à un homme du monde qui le porte à se donner entierement à Dieu, cette grace a deux raports.

Le premier regarde cette inspiration même que l'Esprit saint opere dans son cœur : le second regarde l'action de se donner à Dieu, que le saint Esprit n'opere pas encore, mais pour laquelle il donne un vrai pouvoir.

Selon ces deux differens raports, les Thomistes enseignent que cette même grace de Dieu est efficace, & inefficace & suffisante. Par raport à ces mouvemens mêmes, je veux dire ces saintes illustrations, ces saints attraits, l'opération de Dieu est efficace, & cela est évident, puisque cette opération les produit efficacement.

Par raport à l'action ultérieure, l'action consentie & déliberée, l'opération de Dieu n'est point efficace, puis qu'elle n'opere point efficacement cette action, mais elle est suffisante, puis qu'elle donne à l'homme le pouvoir de l'operer.

II.

Mais comment la grace suffisante donne-t-elle le pouvoir, si elle ne donne pas l'action ? Comment donne-t-elle tout ce qu'il faut pour pouvoir agir, si elle ne donne pas tout ce qu'il faut pour agir en effet ? Comment peut-on toujours agir avec cette grace, si l'on n'agit jamais sans la grace efficace ? C'est la grande difficulté qu'on forme sur cette matiere, difficulté néanmoins qui s'évanouit à l'instant. Car à ne consulter même que la Métaphysique, il me paroît qu'on peut faire monter cette verité au point d'une exacte & réguliere démonstration.

Lemme I.

Une cause a un pouvoir par raport à son effet. C'est en cela même que consiste sa causalité. La vertu, la force, la puissance, sont les caracteres d'une cause : & cette vertu, cette puissance consiste en ce que la cause a dequoi agir pour la production de l'effet, en ce qu'elle peut influer sur l'effet.

Lemme II.

Toute cause a une puissance par raport à son effet. Mais il y a puissance, & puissance. Tantôt la puissance de la cause est égale à l'effet, & tantôt elle est inégale. Si elle est inégale, ou la puissance de la cause surpasse l'effet, ou la puissance de la cause n'est pas assez forte pour produire l'effet sans un nouveau secours. Cela est clair dans la partie des Mathématiques qu'on nomme Statique, comme nous allons le montrer par un exemple.

Lemme III.

Quoiqu'une cause ne soit pas assez forte pour operer toute seule son effet, elle ne laisse pas d'être cause ; & d'avoir un pou-

Digitized by Google

pouvoir par rapport à cet effet. J'explique ceci par un exemple, & je le prouve ensuite. Soit un levier attaché en haut, ou une poulie : d'un côté il y a un poids de 400. livres ; de l'autre côté j'applique une puissance qui n'a la force de remuer que 399. Il est certain que cette puissance, par exemple un homme qui tire, jamais ne remuera tout seul le poids de 400. Cependant cet homme tire de toutes ses forces, il exerce sa causalité, pour ainsi parler, sur cet effet. Et je soutiens qu'il a un vrai pouvoir par rapport à cet effet.

Tout ce qu'on peut répondre, c'est que cet homme n'a pouvoir que sur 399. parties de ce poids, & qu'il n'a pas un pouvoir sur le poids tout entier.

Mais je préviens cette réponse, en supposant que ce poids n'ait point de parties, que ce soit un atôme de l'invention d'Epicure : ce n'est pas que je croie qu'il y ait des atômes, mais c'est que par raport à l'ame dont il s'agit ici, je ferai par là ma comparaison plus juste.

Je demande donc si cet homme n'a point un pouvoir par raport à cet atôme de 400. livres, ou s'il en a un véritable ; si sa puissance n'a aucun rapport avec ce poids, si elle n'a aucune raison à l'égard du mouvement de ce poids, ou si elle en a quelqu'une. Qu'elle ait un raport avec ce poids, on n'en peut pas douter ; car comme il y a des rapports d'égalité, il y en a d'inégalité entre les forces & les mouvemens. Une puissance de 20. degrez ne cesse pas d'être puissance de vingt degrez, c'est-à-dire, ne perd pas ses vingt degrez de forces, quoiqu'un poids augmente ou diminuë.

Que cet homme ne soit point sans pouvoir par rapport à ce poids, cela est clair par la même raison, & c'est ce qu'il est aisé de démontrer. Si à cet homme qui a 399. degrez de force, l'on ajoute un seul degré, aussi-tôt le poids de 400. sera levé & mis en équilibre. Or, cela étant, il est visible que cet homme contribuë à lever ce poids : car s'il n'y contribuoit pas, il ne seroit pas levé avec le nouveau degré qui est survenu. Que si cet homme contribuë à lever ce poids, donc il cause le mouvement de ce poids. Or toute cause a pouvoir sur son effet. Donc cet homme a un pouvoir par raport au mouvement de ce poids.

D'ailleurs, si cette puissance de 399. degrez n'a nul pouvoir de remuer ce poids de 400. cette petite puissance d'un degré qu'on ajoute n'a nul pouvoir non plus. Or nul pouvoir ajouté à nul pouvoir, font nul pouvoir. Donc ces deux puissances ajoutées l'une à l'autre n'ont nul pouvoir de remuer ce poids de 400. livres. Cependant elles le remuent effectivement. Donc elles le remuent sans pouvoir de le remuer ; ce qui étant absurde, il s'ensuit que la puissance de 399. degrez a un vrai pouvoir, quoique toute seule elle ne soit point assez forte pour remuer ce poids de 400 livres.

Et, ce qui est remarquable, c'est que si la puissance de 399. degrez n'avoit pas le pouvoir de remuer le poids de 400. livres, avant même que la puissance d'un degré vint au secours, elle n'en auroit pas le pouvoir, même étant aidée. Car le pouvoir est quelque chose de positif ; ce n'est pas un néant, c'est une réalité, c'est en quoi consiste toute la nature de la cause efficiente. Or ni la puissance d'un degré ajoutée à la puissance de 399. ni la puissance de 399. ajoutée à celle d'un degré ne changent point l'être l'une de l'autre. L'homme demeure toujours ce qu'il est, soit qu'il vienne un enfant tirer avec lui ce poids, soit qu'ils ne viennent point. Par conséquent, si avant que cet enfant vint, cet homme n'avoit nul pouvoir par rapport à ce poids, l'arrivée de cet enfant

Digitized by Google

fant ne lui donne point le pouvoir : & si au contraire il a le pouvoir, lorsqu'il est aidé par l'enfant, on doit conclurre qu'il l'avoit par lui même & indépendamment de ce nouveau secours ; & par consequent que quoiqu'une puissance ne soit point assez forte, pour operer toute seule son effet, elle ne laisse pas d'avoir un vrai pouvoir à l'égard de cet effet.

Lemme IV.

J'aplique ces principes à la grace suffisante. Si la grace efficace étoit ajoutée à la suffisante, l'effet seroit produit : on ne peut pas en douter ; & en ce cas la grace suffisante contribueroit à la production de cet effet. Il est aisé de le montrer. Car il est évident qu'une bonne pensée contribuë à aimer le bien, & opere pour la production de l'amour. Il est certain qu'un saint mouvement indéliberé aide la volonté à former une action parfaite & déliberée, & qu'il s'incorpore, pour ainsi dire, dans cette action, comme nous le dirons encore dans la suite. Ainsi la grace suffisante contribuë à la production de l'action parfaite, & la produit effectivement de concert & conjointement avec la grace efficace, quand cette grace efficace est donnée.

D'ailleurs, comme les mouvemens de la concupiscence sont susceptibles de plus ou de moins, aussi bien que ceux de la grace, on ne peut douter qu'il n'y ait une vraie proportion entre les uns & les autres : proportion beaucoup plus réelle que celle qui se trouve entre les forces mouvantes & le poids. On ne peut douter qu'il n'y ait, par exemple, un vrai raport entre un mouvement de la grace de 10. degrez, & un de la concupiscence de 11. degrez, & que si l'on ajoutoit deux degrez de plus à celui de la grace, l'homme n'agit effectivement.

Je dis que la proportion est plus réelle entre les mouvemens, qu'entre les poids & les forces mouvantes, parce que la puissance des forces mouvantes n'est que la puissance d'une cause ocasionnelle ; au lieu que celle de ces mouvemens de la grace suffisante est celle d'une cause réelle, comme nous l'expliquerons dans la suite. CHAP. XII.

De plus, il y a une autre difference entre les mouvemens de l'ame, & les forces mouvantes, que je vais expliquer dans la suite.

Theoreme.

La grace suffisante donne un vrai pouvoir par raport à l'acte parfait, consenti & déliberé, quoique jamais on ne forme effectivement cet acte, sans le secours de la grace efficace.

Demonstration.

Une cause qui a dequoi agir pour la production d'un effet, a un vrai pouvoir à l'égard de cet effet, selon le lemme premier. Or la grace suffisante est une cause qui a dequoi agir pour la production d'un acte parfait & déliberé, selon le lemme quatriéme.

Il est vrai qu'elle ne le produira pas effectivement toute seule & sans la grace efficace. Mais quoi qu'une cause ne soit pas assez forte pour produire toute seule son effet, cela n'empêche pas qu'elle n'ait le pouvoir par raport à cet effet, selon le lemme troisiéme. Donc la grace suffisante donne le pouvoir par raport à l'acte parfait, quoique jamais on ne forme effectivement cet acte sans le secours de la grace efficace.

III.

Mais pour découvrir davantage le pouvoir de la grace suffisante, il faut y distinguer deux choses, le physique & le moral.

Digitized by Google

Sec. VII Part. I.

Cette grace est une sainte pensée, est un saint mouvement, mais imparfait. Or, selon le genre physique, cette sainte pensée & ce saint mouvement contribuent à une action parfaite. Car pour faire une action parfaite, il ne faut qu'augmenter ce mouvement, supléer à ce qui manquoit pour que la volonté veuille & consente effectivement. Ainsi cette premiere pensée qui subsiste dans le moment A, si Dieu ajoute la grace efficace dans le moment B, n'est point détruite, mais elle subsiste encore, elle s'incorpore avec ce qui est ajouté pour former l'action parfaite. Elle coopere par consequent, selon l'ordre physique, à cette action parfaite, à peu près comme la puissance de 399. degrez, qui tiroit seule, dans le moment A, le poids de 400. lorsque dans le moment B, il survient une puissance d'un degré pour tirer avec elle, unit ses forces & ses influences pour former le mouvement dans ce poids.

Mais les mouvemens de la grace suffisante, outre ce genre physique, ont encore quelque chose de moral. Non seulement ils ont dequoi contribuer physiquement à l'action parfaite, lorsqu'avec le secours de la grace efficace la volonté la formera, mais encore ils excitent moralement la volonté à la former, & à consentir. Que ce double raport se puisse trouver dans un même mouvement, c'est ce que l'experience nous aprend, à n'en pouvoir douter. Et je le prouve par ce seul exemple. Un amour de Dieu de cinq degrez n'est, selon le physique, que de cinq degrez; & cependant il nous excite à aimer Dieu plus fortement, lorsqu'en même temps Dieu nous fait connoître que cet amour doit croître & se perfectionner. On conçoit par là que le pouvoir de la grace suffisante est bien au dessus de celui d'une force mouvante. Car cette force mouvante de 399. degrez n'a que ces 399. degrez de pouvoir, & rien de plus.

Au lieu que la grace suffisante ajoute encore ce raport moral qui excite la volonté à l'acte parfait: en sorte que cette grace est comme un homme qui ne se contente pas de tirer le poids de toute la force de ses bras, mais encore qui crie à son secours. Pour développer davantage cette matiere, il est nécessaire de remarquer, que lorsqu'il se trouve dans nôtre ame deux mouvemens actuels qui se combattent, c'est toujours celui qui est actuellement le plus fort, qui est consenti, & suivi de l'action extérieure, s'il s'agit d'en faire une. Or afin que le mouvement d'un bon amour, qui se trouve actuellement plus foible que celui de la concupiscence, devînt le plus fort, il n'y auroit qu'à diminuer celui de la concupiscence. Un bon mouvement de trois degrez seroit actuellement le plus fort, si celui de la concupiscence n'en avoit que deux.

Qu'un mouvement soit actuellement le dominant, ou qu'il ne le soit pas, c'est quelque chose de relatif. Le même mouvement qui auroit été dominant dans les Sidoniens, parce que leur attachement au crime étoit moins violent, & qui par consequent auroit été consenti, ne fut point dominant dans les Juifs endurcis & rebelles.

I V.

De là il est aisé de conclurre, qre si avec le mouvement de la grace suffisante l'on n'agit point, ce n'est point le défaut de ce mouvement qui en est la cause, mais la violence de la concupiscence: que ce mouvement de lui même a assez de forces pour que nous agissions: que par lui même & s'il étoit seul & sans obstacle, nous agirions effectivement: & que si nous n'agissons point, c'est à cause de l'excès de nôtre corruption & de la vivacité

cité de nos amours déreglez : qu'il est donc contre toute raison de dire que si l'on n'agit point, lorsque Dieu nous donne la grace suffisante, c'est que ce qu'il nous donne ne suffit pas : qu'au contraire il faut dire que ce qu'il nous donne suffit par lui même pour que nous agissions : & que de là vient le nom de grace suffisante, qui a été donné à cette grace, & duquel par consequent on auroit tort de tirer avantage contre la grace efficace.

Tom. 2. disp. 3. q. 6. art. 2.

Si hic explicandi modus obtineat, dit le Pere Massoulié, *palam est eam sufficientem gratiam, quam schola D. Thomæ admittit, verissimè, & propriissimè sufficientem esse, cùm reipsâ nihil ipsi desit, si vis ipsius agendi spectetur. Quòd enim divinæ gratiæ motio, verbi gratiâ, ut quatuor, interdùm effectum non habeat : non oritur ex defectu ipsius motionis divinæ, quæ vim agendi non habeat ; est enim verissimè sufficiens, imò & naturâ suâ efficax, nec minorem suo in ordine vim habet agendi quàm habeat v. g. calor in ordine physico, quem nemo negaverit vim habere sufficientem comburendi, ita ut si admotum lignum igni non comburat, id non oriatur, ex eò quòd ipsi igni desit sufficiens vis agendi, sed quòd lignum oppletum humiditate & aquâ, impressioni, seu vi & efficaciæ ignis obsistat. Atqui idem de voluntate sentiendum est. Nam si prava voluntas minori v. g. obstinatione obfirmata esset, minúsque intensus esset pravus ipsius habitus, quo veluti pondere à virtute colendâ retrahitur, & ad vitium impellitur, ipsa eadem divina gratiæ motio, ut quatuor, voluntatem ad virtutem impelleret, atque hujus consensum obtineret, superaret enim vim pravi habitûs, & malitiam voluntatis, eamque à sequendo vitio retraheret. Quòd si ea divinæ gratiæ motio, ut quatuor, voluntatis consensum non obtineat, id non oritur ex defectu ipsius motionis gratiæ divinæ, sed ex pravâ dispositione voluntatis, quæ ob pravum habitum, intensum v. g. ut quinque, ipsius actionis impressioni, & vi seu efficaciæ divinæ motionis non subjicitur.* CHAP. XII.

Atque indè alterum etiam consequitur, quod non levem difficultatem ingerere solet, quâ ratione scilicet, & quâ æquitate possit imputari homini ad culpam, quòd non agas & divina præcepta non impleat, cui divina motio deest, quæ tamen, ut ageret, necessaria foret. Imputatur enim ad culpam homini æquissimè, cùm non oriatur defectu motionis & gratiæ divinæ quòd non agat, sed ex obstinatione & malitiâ creatæ voluntatis. Sufficeret enim reipsâ ea motio quâ impellitur v. g. ad erogandam pauperi eleemosynam, cùm præceptum Proximi charitatis urgeret, nisi pravo avaritiæ & cupiditatis laqueo compedita voluntas teneretur. Quòd si in eo statu pravæ cupiditatis, quæ voluntati dominatur eamque constringit, præter eam motionem altera ipsi necessaria sit, & majoris remedii ope agëat, imputet sibi & magnitudini morbi, non motioni divinæ prava hominis voluntas, quæ se ipsam suâ malitiâ, & cupiditate constrinxit : nihil enim deest ex parte motionis, sed solùm deest ex parte voluntatis, quæ sese pravo habitu implicuit : & ut olim ex sancto Bernardo retulimus, nihil habet quid respondeat prava voluntas cùm ipsa fecerit. Tantùm enim abest quòd malitia voluntatis hominem minùs reum efficiat, ut contrà magis ipsum gravet. Quis enim unquàm ex suâ malitiâ excusationem in peccatis meritò prætendere possit, quem è contrà ipsa malitia, quò major est, magis reum peragit ?

Cette remarque détruit une mauvaise objection qui pourroit peut-être se presenter à l'esprit au sujet de la comparaison apportée au commencement de ce chapitre. Peut-être pourroit-on dire, qu'un homme est legitimement excusé de ne point executer le commandement qu'on lui fait d'enlever un poids de 400. livres,

Sec. VII Part. I.

s'il n'a que 399. degrez de puissance : & que de même un homme qui n'auroit qu'une grace suffisante : pour accomplir un précepte, ne seroit point coupable en le violant, puisqu'il n'auroit point assez de forces pour l'observer.

Pour répondre à cette difficulté, il ne faut point perdre de vuë ce que nous avons remarqué tant de fois, que les comparaisons entre les corps & les esprits ne sont jamais parfaites. Dans celle-ci il est aisé de découvrir de trés grandes differences. En voici une qui se fait sentir d'abord. C'est que cet homme à qui l'on a commandé d'enlever ce poids, est excusé de ne l'avoir pas fait, parce qu'il a voulu le faire & qu'il ne l'a pas pû. Il n'a point manqué de bonne volonté, mais de pouvoir. Au lieu que celui qui avec la grace suffisante n'accomplit point le précepte, manque de volonté, & qu'il n'a point cette résolution déliberée & determinée de l'accomplir.

Ce n'est point d'ailleurs par le défaut de cette grace, qu'il manque d'avoir cette volonté. Et c'est ce qui met encore une trés grande difference dans la comparaison.

Car si le poids pese 400. plutôt que 399. ce n'est point le défaut de l'homme qui tire, mais la nature du poids.

Au lieu que le besoin d'une grace plus forte que celle que l'on a pour agir, vient de la corruption de notre ame. La plus petite grace seroit suivie de l'effet, si elle ne trouvoit point de resistance. Et dans l'état d'innocence, où il n'y avoit aucune resistance, la plus petite grace auroit fait observer tous les commandemens. C'est ce qu'on a expliqué dans la cinquiéme section ; & c'est le dénouement de cette difficulté.

Ce qui resiste à la grace, ce sont les amours & les inclinations corrompuës, qui sont dans notre cœur, c'est la violence & la concupiscence qui est en nous en consequence du peché du premier Pere, & que nous augmentons encore par nos pechez.

Si donc cette grace qui est donnée à ce pecheur, n'est pas suivie de son effet, si le précepte n'est point accompli, ce n'est ni à la nature du precepte qu'il faut s'en prendre, ni à la grace donnée à ce pecheur ; mais à la resistance & à la vivacité de ses amours déreglez & de sa concupiscence. Or qui oseroit alleguer pour excuser ses amours déreglez, & qui auroit le front de dire : On doit m'excuser si je laisse mourir de faim les pauvres, parce que j'aime trop la dépense & le plaisir, pour vouloir donner l'aumône : on doit m'excuser si j'ai fait ce meurtre ; parce que j'aime trop l'élevation & la gloire, pour souffrir un concurrent ?

CHAPITRE XIII.

Continuation de la matiere.

TRois questions nous restent à examiner sur la grace suffisante : 1. la qualité du pouvoir que donne cette grace : 2. son utilité : 3. sa direction & sa tendance à une action parfaite & déliberée.

I.

Touchant la premiere question, il est aisé de montrer que le pouvoir de cette grace encherit sur les autres pouvoirs que nous venons de décrire. Il encherit sur le pouvoir de la nature : cela est trop clair pour demander d'être prouvé. Il encherit sur celui de la grace habituelle : car le pouvoir de la grace habituelle est dans le genre habituel, & non dans le genre actuel, comme celui de la grace suffisante qui est une grace actuelle. Or cette grace actuelle accordée à un homme qui a la

grace

Digitized by Google

grace habituelle, fait qu'il pense actuellement à Dieu, au lieu qu'il n'y pensoit pas avec la seule grace habituelle.

Il est vrai que lorsque cette grace actuelle n'est que suffisante, cette pensée n'est pas aussi forte, ni le mouvement aussi vif, que celui de la cupidité; & qu'à moins que le secours efficace ne vienne s'y joindre, l'on ne repoussera point actuellement une tentation presente, & l'on ne fera pas un acte de vertu. Mais au moins avec ce secours suffisant on aura un vrai pouvoir de le faire; & l'on aura même un pouvoir dans toutes sortes de genres.

On l'aura dans le genre actuel, comme il est visible. On l'aura dans le genre habituel, supposé que celui à qui elle est donnée soit juste, & qu'il ait par consequent la grace sanctifiante. On l'aura dans le genre physique. On l'aura dans le genre moral: car on vient de montrer que la grace suffisante a ce double rapport. On l'aura dans le genre de pensées directes. On l'aura dans le genre de pensées reflechies.

Ainsi la grace suffisante donne à la créature non seulement un pouvoir trés veritable & trés réel, mais même elle lui donne tout le pouvoir que la créature peut avoir lorsqu'elle n'agit pas actuellement. Et c'est en ce sens que le Pere Massoulié enseigne, que *Auxilium sufficiens complet potentiam in ratione potentiæ: Nihil deest nisi quod ad actum efficiendum pertinet & ab actu inseparabile est.* Il est necessaire néanmoins de remarquer ce que ce Pere ajoute: *At verò quòd ipsâ efficax gratia, seu auxilium quod reipsâ confertur, & veluti adæquatè sumptum, sit aliqua virtus addita potentiæ, id est vigor, & quæ potentiam cum actu secundo conjungat, neque negavimus, neque negamus: licèt fortè eodem modo non omnes explicent.* Il prouve même, *efficaci gratiâ conferri voluntati dirutem agendi*, par saint Augustin, qui dit que la grace efficace donne, *Vires efficacissimas*, & par un long passage du P. Lemos. *Tom. 4. part. 2. tract. 42. c. 11. pag. 122.* & dans la seconde édition du Pere Massoulié ce point est encore traité plus distinctement que dans la premiere.

Tom. 2. diff. 4. 9 ultima

CHAP. XIII.

II.

Quand on dit qu'avec la grace suffisante la créature a tout le pouvoir qu'elle peut avoir lorsqu'elle n'agit pas actuellement, il faut distinguer des actions de differens degrez, aussi bien que differens degrez de cette grace.

Il est indubitable que les saintes inspirations, ausquelles même nous resistons, sont tantôt plus fortes, & tantôt plus foibles.

Une inspiration plus foible, & d'un degré inferieur, donne à la verité un pouvoir pour un amour plus fort, & d'un degré superieur: une inspiration de trois degrez donne un pouvoir pour un amour de dix degrez: mais ce pouvoir n'est pas tel, qu'avec cette inspiration l'homme ait tout le pouvoir qu'il peut avoir pour cette action, lorsqu'il ne la fait point. Une inspiration de quatre degrez donneroit plus de pouvoir, & cependant on ne feroit point encore une action de 10. degrez, & de même une inspiration de 5. de 6. de 7. de 8. degrez.

Il n'y a qu'une inspiration de 9. degrez qui donne, par rapport à cette action, tout le pouvoir qu'il est possible d'avoir lorsqu'on ne la fait pas en effet. Ajoutez à une inspiration de 9. degrez: comme vous ne pouvez pas y ajouter moins d'un degré, cette inspiration aura 10. degrez, & alors la volonté ne manquera pas de faire l'action de dix degrez dont il s'agit. cette inspiration de 9. degrez donne donc à la volonté non seulement un vrai pouvoir, par rapport à cette action; mais elle lui donne tout le pouvoir que la créa-

Digitized by Google

Sect. VII. Part. I.

ture peut avoir par rapport à cette action, lorsqu'elle ne la fait pas effectivement.

Un moindre degré de grace, par exemple une inspiration de cinq degrez, ne donneroit pas, à la verité, un si grand pouvoir par rapport à une action de dix degrez, mais il feroit deux choses.

1. Par rapport à cette action même de dix degrez, il donneroit un vrai pouvoir, comme on vient de le dire.

2. Par rapport à une action de six degrez, il donne tout le pouvoir qu'une créature peut avoir lorsqu'elle n'agit pas.

III.

Je passe à la seconde question.

Peut-être pourroit on s'imaginer qu'une telle grace, qui donne le pouvoir d'agir sans donner l'action, ne sert qu'à rendre l'homme plus criminel, & que, quoiqu'elle soit bonne & sainte en elle même, il arrive par la malice de l'homme qu'on en prend occasion de pecher avec plus de dissolution & d'injustice.

Mais, pour détruire cette pensée, distinguons les biens qui n'étant qu'exterieurs par rapport à l'homme n'excitent point en lui de bons mouvemens, d'avec ce qui est bien interieur & d'avec ces bons mouvemens quoi qu'indélibérez. Car ces sortes de mouvemens, quoiqu'ils ne nous fassent point opérer l'action méritoire & vertueuse, au moins diminuent ils la force de l'action de peché. C'est ce qu'il est aisé de prouver en peu de mots.

Pour juger de l'effet d'un mouvement actuel qui est dans notre ame, il faut le comparer avec les autres mouvemens actuels qui s'y rencontrent.

Lorsqu'un de ces mouvemens est appliqué à en combattre un autre, lorsqu'il est contredit par quelqu'un de nos penchans & que l'on s'apperçoit de cette opposition, on juge que ce mouvement a un moindre effet que s'il n'étoit pas combattu, & qu'il nous fist plaisir sans nous faire aucune peine. Lorsqu'on s'aperçoit qu'il y a quelques degrez de mal dans un objet qui nous est representé comme un bien, il se fait une compensation du mal avec le bien; d'où il resulte qu'à tout prendre, cet objet paroît sous un moindre caractere de bonté, que si l'on n'y voioit que du bien sans y voir de mal; en sorte que, si dans un objet, qui d'un côté paroît bon comme six, on apperçoit un mal grand seulement comme deux, en faisant une déduction de ce bien & de ce mal, cet objet ne nous paroîtra bon que comme quatre: & c'est ce que l'experience nous découvre dans bien des exemples qu'on pourroit alleguer. Or c'est ce qui arrive quand un mouvement se trouve appliqué à combattre un autre mouvement; car cette opposition blesse.

Nous avons montré que tous les degrez de nos mouvemens étoient pour nous autant de raisons d'agir. Quand donc il y a d'un côté un mouvement de six degrez, & que de l'autre il y a un mouvement de deux degrez qui nous détourne d'agir, il nous paroît que d'un côté il y a six raisons d'agir, & de l'autre deux raisons de ne point agir. Or l'ame compare & balance les raisons de part & d'autre. Dans ce compte, qui met deux raisons d'un côté & deux de l'autre, trouve qu'il n'y a aucune raison de préference: par consequent, déduction faite de deux raisons de préferer tel objet à un autre, il s'ensuit qu'on ne le préfere qu'autant que s'il y avoit quatre raisons d'agir sans aucune raison contraire.

Il est certain que lorsqu'on sent quelque mouvement de grace qui nous détourne de l'amour des créatures, lorsqu'un remords de conscience nous tourmente & nous agite; ce mauvais amour paroît

paroît beaucoup moins doux & moins attirant, que si l'on goûtoit sans scrupule & sans remords le plaisir de les posseder. Ce bon mouvement contrebalance donc en quelque chose l'effort de la cupidité. Le poids de cent livres ne fait plus un si grand effet, quand on a mis dans l'autre bassin un poids de cinquante livres. Dans cette conjoncture donc le consentement n'est pas si fort qu'il l'auroit été, si Dieu n'avoit donné aucun bon amour; & l'on se porte au mal avec plus de modération & de retenuë, que si l'on n'avoit aucun frein & aucune barriere.

C'est ce qui nous découvre dans la grace suffisante deux avantages très grands & très considerables.

Le premier, qu'elle est cause que le consentement donné au peché est moins fort qu'il ne l'auroit été, si l'on n'avoit point eu cette grace. Par conséquent, si elle ne réussit pas à guérir l'ame, elle l'empêche au moins de contracter des blessures si considérables; bien loin d'être occasion à de plus grands pechez.

Le second avantage est que, lorsqu'elle est dans l'ame, c'est une grande avance pour faire effectivement le bien. Car lorsqu'on a besoin de six degrez pour agir, qui en a cinq n'a plus besoin que d'un. Supposé que de deux personnes qui se trouvent avoir le même degré de résistance à une bonne action, l'une ait déja une grace suffisante de cinq degrez, l'autre n'en ait aucune; que Dieu dans ce moment, & à l'ocasion de telle prédication, ait résolu de donner deux degrez de grace de nouveau à toutes les deux; celle qui avoit cinq degrez de grace, ausquels on en ajoute deux, agira effectivement; celle au contraire qui n'en avoit aucun, n'agira pas encore.

CHAP. XIII.

IV.

Venons à la troisiéme difficulté. La grace suffisante ne produit pas en nous l'action parfaite, ultérieure, & déliberée, mais elle tend à cette action. Or en quoi consiste cette tendance, & de qui vient-elle? C'est ce qui demande à être expliqué.

On traite en philosophie une question qui a raport avec celle-ci, c'est touchant ce qu'on apelle *apetitus naturalis*, c'est-à-dire la pente de la nature, le desir, l'inclination qui se trouve dans tous les êtres du monde à l'égard de certains effets. C'est ainsi qu'on trouve dans un arbre une pente naturelle à porter du fruit, dans une graine & une semence un desir naturel de pousser son germe. Cette pente & ce desir de la nature, il ne faut point s'imaginer que ce soit, ni un desir libre & spirituel, tel qu'il y en a dans les intelligences, ni une qualité inintelligible & un instinct chimérique inspiré à tous les êtres de l'univers, & ajouté à leur nature, par lequel ils desirent certaines fonctions naturelles.

Sans mystere la chose se découvre elle même.

Comme la nature d'un être créé n'est autre chose que l'être même; aussi cette pente naturelle, ce desir, cette tendance vers un certain objet est ce qu'il y a dans cet être qui a raport avec cet objet. La tendance d'un arbre à porter du fruit consiste dans une disposition d'organes qui est dans l'arbre, propre à porter du fruit. Toute cause porte toujours en soi même de quoi produire son effet, & par là elle a raport à son effet, & tend à le produire.

Ce que je dis touchant cet exemple particulier se retrouve avec beaucoup d'avantage & de surcroît dans la grace suffisante.

Cette

SEC. VII PART. I.

Cette grace, comme on l'a expliqué, a de quoi contribuer à la production de l'action parfaite & déliberée. Elle a raport à cette action, comme une cause à son effet, comme un arbre à son fruit. Il est vrai que sans la grace efficace elle ne produira jamais cette action ; jamais un arbre ne produira son fruit sans pluie & sans soleil. Cependant cette grace ne laisse pas d'avoir un raport & une correspondance avec cette action, comme l'arbre avec le fruit. Ainsi cette grace tend à l'action, qu'elle n'opere point lorsqu'elle est seule.

Mais, outre cette tendance de la grace suffisante qui lui est commune avec toutes les causes du monde, il y en a une autre qui est propre & particuliere à cette grace ; & en ce point, comme en bien d'autres, on voit que les comparaisons des corps avec les esprits se trouvent rarement exactes & parfaites.

Ce que la grace suffisante a de propre, c'est que non seulement elle a dans sa nature & selon le genre physique, de quoi contribuer à la production de l'action parfaite ; mais que de plus elle excite la volonté d'une maniere morale à faire cette action. Cette grace sous ce raport est donc un saint attrait : tout attrait est attrait pour quelque chose ; la bonne odeur d'un fruit, sa couleur, un certain air de maturité porte un voluptueux à le manger, pour se procurer un plaisir qui n'est pas dans son ame, avant que de manger ce fruit.

C'est ici une verité qui se fait tellement sentir, qu'il n'est pas à craindre qu'elle puisse être contestée. Tout attrait tend & excite à ce dont il est attrait ; & ce dont il est attrait, est quelque chose de plus que l'attrait même. Ainsi la grace suffisante, qui est un saint attrait, pousse & excite la volonté à quelque chose de plus que ce qu'elle a ; elle l'excite à produire une action parfaite : par consequent cette grace tend à cette action parfaite. Et comment n'y tendroit-elle pas, puisqu'un attrait est dans le genre moral une tendance, une invitation, une impulsion vers une action ? C'est par la volonté de Dieu que cette grace est donnée : c'est par la volonté de Dieu que cette tendance, que cet attrait, cette grace en un mot qui a raport à l'effet dont elle n'est pas suivie, est dans celui à qui Dieu la donne.

Il est donc vrai, & pour plus d'une raison, que la grace suffisante tend à l'action même qu'elle ne produit pas.

V.

Au sujet de cette question il est à propos de parler de la volonté de Dieu de sauver tous les hommes.

Alvarès dans son grand Ouvrage *De Auxiliis* L. 4. Disp. 34. & dans sa Somme L. 4. c. 4. raporte qu'il y a deux sentimens sur cet article : l'un, que cette volonté est formellement en Dieu, l'autre qu'elle n'y est pas formellement, mais éminemment. Voici ses paroles ; *Utrùm autem hujusmodi velleitas reperiatur formaliter in Deo, an solùm eminenter, utramque partem probabilem esse docent Al. Bannez & Zumel.* Somme L. 4. C. 4.

Pour démêler nos idées sur cette matiere, faisons un extrait un peu étendu de ce qu'en a dit Estius : nous verrons en même temps quel a été le sentiment de ce Théologien.

Ad intelligendum ea Scripturæ loca quæ voluntatis divinæ meminerunt, Deumque velle quidpiam aut nolle significans ; confert imprimis celebris illa apud scholæ doctores divisio voluntatis Dei, quâ dividitur in voluntatem beneplaciti & voluntatem signi. Quarum illa simpliciter & propriè dicitur in Deo voluntas, hæc autem ut talis metaphoricè tantùm. Dicitur enim voluntas beneplaciti in Deo, quâ vult aliquid propriè loquendo, In 1. Dist. 45. §. 7.

id

id est, quâ absolutè quidpiam Deo placuit & constitutum est ut sit aut fiat, quomodò voluntatem Dei esse dicimus, ut mundus sit & conservetur, ut electorum nemo pereat, ut reproborum nemo salvetur, ut tam horum pœna quàm illorum gloria semper duret. Hæc Dei voluntas æterna est, quæ proinde mutari aut effectu suo frustrari numquam potest, sed semper & in omnibus ad quæ extenditur, efficax est, semperque impletur, quantumvis invitâ ac renitente interdum voluntate creatâ, ut infrà docebitur. Et de hac voluntate intelligenda sunt quæcumque hactenùs de Dei voluntate sunt disputata.

Voluntas autem signi dicitur temporarium aliquod signum voluntatis, id est, res aliqua vel actio, quæ voluntatis signum esse solet; cujusmodi quinque numerantur à Magistro aliisque Doctoribus, scilicet præceptum, consilium, prohibitio, operatio, permissio; quorum quodque voluntas Dei dicitur impropriè, appellatione sumptâ ab eo quod accidit circa voluntatem humanam. Solent enim hæc esse signa voluntatis in hominibus, ut per singula declarari potest; nos enim, si quid præcipimus aut consulimus, id, quantùm in nobis est, volumus & auctores sumus ut fiat &c. . . Porro quinque signis jam declaratis necessariò videtur annumerandum sextum, quod est præparatio, ut voluntate præparationis id velle dicatur Deus, quod, etsi secundùm se nec velit nec faciat aut facturus est, vult tamen secundùm causam previam & præparantem, quia nimirum hæc præparatio sideat in nobis signum esse quòd eam rem facere velimus. Exempli causa, qui gladium strinxit in hominem dicitur eum velle occidere. . . . Juxta hunc modum signi, de Christo dicitur Marci. 6. » Volebat præterire eos, *qui tamen non præterivit. . . . .*

Cæterùm, quæret aliquis, quomodò præceptum, consilium & alia quæ diximus, rectè vocentur signa divinæ voluntatis, cùm sæpenumero Deus ea non velit quæ præcipit aut consulit, numquam autem ea quæ tantum modò permittit; & per hoc falsa signa esse videantur. Verùm ex dictis facilis est responsio, non hæc dici signa divinæ voluntatis, aut signa beneplaciti Dei, tametsi Magister utroque modo loquatur, sed simpliciter signa voluntatis seu beneplaciti. Quæ quidem signa, ut S. Thomas Art. XI. ad 2. dicuntur voluntates divinæ, non quia sunt signa quòd Deus velit; sed quia quæ in nobis esse solent signa volendi, in Deo voluntates dicuntur: » Sicut, *inquit*, punitio non est signum » quòd in Deo sit ira, sed punitio ex eo ipso quòd in nobis est signum iræ, in Deo » dicitur ira; *quam rem etiam in corpore ejusdem Articuli plenius explicat.*

CHAP. XIII.

I. P. Q. 19.

Après avoir dévelopé ces notions, Estius vient à la question; & d'abord il met en avant cette double conclusion: *Ad quæstionem quâ quæritur utrùm voluntas Dei semper & in omnibus impleatur, id est, an quidquid Deus vult, fiat; cum distinctione ex superioribus sumptâ respondendum est. Nam voluntatem beneplaciti Dei, quam simpliciter & propriè voluntatem Dei esse diximus, necesse est semper impleri: voluntas autem signi, quæ impropriè voluntas Dei dicitur, non semper impletur. Cujus responsionis utraque pars certissimis Scripturæ testimoniis probatur, & proinde certâ fide retinenda est.*

Dist. 46. § 1.

Dans le second paragraphe voici ce qu'il dit: *Cùm sit certissimum quàm plurimos homines ad salutem æternam non pervenire; illud etiam ex dictis certò constat, non esse hoc divinæ voluntatis beneplacitum ut omnes homines salutem æternam consequantur.* A la fin de ce paragraphe, Estius ajoute: *Quæcùm ita sint, non debemus in Deo imaginari (sicut est in hominibus) voluntatem, studium, conatum aliquem, quo velit, studeat, nitatur, quantùm in ipso est, agat, ut omnes homines salventur, quod tamen propterea non assequatur, quia bonæ ejus voluntati obsistat mala voluntas hominum, quâ*

Sec. VII Part. I. *prævalente atque impediente frustretur voluntas Dei. Quæ opinio & potentiæ divinæ detrahit & felicitati. Nam si non potest Deus quod vult, impotens est; si non assequitur quod optat, infelix est & miser. Disserit de hâc re lucenter B. Augustinus in Enchir locis supra indicatis.*

C. 95. 97. 98. 103.

Estius poursuit §. 3. *Propter quædam Scripturæ testimonia, quibus significari videtur Deum velle omnium hominum salutem ut* 1. Tim. II. 2. Petri III. Ezech. 18. *& alia de quibus infrà, quæritur utrùm voluntas antecedens, secundùm quam dictum est suprà Deum velle salutem omnium hominum, sit in Deo formaliter & propriè, sicut voluntas consequens, id est, utrùm actus his verbis significatus:* Vellem omnes homines salvos fieri, *sit in Deo propriè ac sine metaphorâ, sicut est hic actus;* Volo Petrum salvum esse, *quomodò mercator in periculo maris propriè habet utrumque hunc actum,* Vellem servare merces meas, *&* Volo eas projicere; *an verò voluntas ejusmodi tantùm improprièe & eminenter in Deo sit: Quod idem quæri potest de voluntate antecedente respectu aliorum bonorum, quæ etsi non absolutè Deus velit, præcipiuntur tamen, aut consuluntur à Deo, aut ita proponuntur hominibus, ut ea per præceptorum vel consiliorum observationem, aut sacramentorum susceptionem possint adipisci, ut sunt remissio peccatorum, gratia, justitia, virtutes. Nam & hæc bona Deus antecedenter velle videtur omnibus, dum per suam bonitatem media passim hominibus proponit ad ea consequenda. Quæritur ergo num & horum voluntas antecedens propriè sit in Deo.*

Quibusdam enim ita visum est, tum propter Scripturas, &c.... Cæterùm longè probabiliùs sentiunt qui negant in Deo formaliter & propriè esse voluntatem antecedentem, cui voluntàs beneplaciti non respondeat id est voluntatem velleitatis nomine significatam, atque sufficere dicunt hujusmodi voluntatem eminenter, sive per tropum, in Deo constitui, quomodò sunt in Deo ira, pœnitentia, misericordia, & quæcumque bonæ affectiones, quæ ita in hominibus sunt, ut imperfectionem aliquam includant vel mutationem, passionem, defectum, propter quas imperfectiones necesse est vel per eminentiam causalitatis, vel quocumque alio tropo sermonis, Deo tribuantur. Constat autem Deum in piorum cordibus operari hunc affectum ut omnes velint salvos. Est igitur hujusmodi affectus in Deo eminenter. Je passe les preuves qu'Estius apporte de son sentiment.

A l'égard des paroles de S. Paul dans l'Epitre à Timothée, voici les differentes interprétations qu'Estius en rapporte.

Quidam hunc sensum tradunt, Deum velle omnes salvos fieri, quòd omnibus det gratiam sufficientem ad salutem, Alii quòd gratiam suam Deus omnibus offerat, tametsi oblatam non omnes accipiant. Alii verò dictum Apostoli cum conditione intelligendum putant, scilicet Deum velle omnes salvos fieri, modò ipsi velint. Habet hanc expositionem Commentarius Paulinus, titulo Ambrosii. » Vult Deus, *inquit*, omnes homi- » nes salvos fieri, sed si accedant ad eum. » Non enim sic vult ut nolentes salve- » tur, sed vult illos salvari, si & ipsi » velint. *Eadem interpretatio reperitur in brevi Comentario qui fertur inter opera Hieronymi; non dubitatur autem esse Pelagii, in quo verbis Apostoli subjungitur hæc conditio:* » Si ipsi tamen vocanti Deo con- » sentire voluerint; *& paulò post* : Ille se » pro omnibus dedit, si omnes redimi » vellent.

Verùm has interpretationes, ut parum consentaneas doctrinæ quam Scriptura tradit de gratiâ Christi, quâ nimirùm operante fit, hoc ipsum ut homines acceptent & velint, passim Augustinus refellit, maximè ex causâ parvulorum qui sine baptismo moriuntur. Hi enim per ætatem velle non possunt,

sunt, quibus proinde nec sufficiens ad salutem datur gratia, nec gratia offertur acceptanda. Frivolum est autem quòd apostolicam sententiam nonnulli restringunt ad solos adultos, quasi propensior sit Deus ad salvandos adultos etiam pessimos quàm parvulos, quòd ad peccatum propriæ actionis attinet, innocentes. Loca Augustini sunt Ep. 107. ad Vitalem. Lib. 4. contra Jul. c. 8. L. de Prad. sanct c. 8. & 10. & quæ suprà ex Enchiridio notavimus, quibus similia leguntur apud Prosperum in Epist. ad Ruffinum De libero arbitrio, ad cap. Gallorum resp. 8. & L. 1. De vocatione gentium. C. 12. & L. 2. C. 2. 19. & 25. nec non apud Fulgentium L. De gratia Christi C. 29. & sequentibus.

Non est tamen negandum quin dictæ expositiones sensum aliquem bonum admittere possint, præsertim ad solos adultos accommodatæ; sed quia verba sensum alium præferunt, eundemque à Patribus improbatum, non sunt illæ simpliciter recipiendæ.....

His igitur expositionibus rejectis, videamus quomodò verba apostolica rectè accipi possint.

Una igitur expositio est quam adfert Magister ex Augustino, Deum velle omnes salvos fieri, & ad agnitionem veritatis venire; quia quicunque salvantur & ad veritatis agnitionem perveniunt, Dei voluntate salvantur, & veritatem agnoscunt; nec aliter quàm Deo volente salutem & veritatis agnitionem consequi possunt. Hæc expositio est apud Augustinum Ench. 103. ubi eam alterius cujusdam loci comparatione declarat, & contextui conformem esse ostendit, quia, si nemo salvatur nisi Deo volente, rogandus est ergo Deus à fidelibus ut velit, quod vult sententia præcedens. Eandem habet lib. 4. contra Jul. C. 8. Ep. 107. & De prædest. sanct. C. 8. item Prosper in Epist. ad Ruf. & Resp. 8. ad Cap. Gallorum.

Secunda expositio est, ut in Apostoli verbis omnes homines, non singuli quique, sed cujuscunque generis & conditionis homines intelligantur, velut principes, privati, judæi, græci, liberi, servi, docti, indocti, divites, pauperes, & ita de aliis; quæ expositio probabilitatem accipit ex præcedentibus Apostoli verbis, quibus dixerat orandum pro omnibus hominibus. Quod quasi de generibus hominum exponens, subjicit: Pro regibus, &c. Similia loca Scripturæ sunt Luc. 11. Decimatis omne olus. *Joan. 12.* Omnia traham ad meipsum. *Gen. 1. ubi dicitur Deus quinto die creasse omne volatile, & sexto die omne reptile super terram. Habet hanc quoque expositionem & declarat S. Aug. Ench. 103. & L. De cor. & grat. C. 14. & Serm. 37. De diversis.* CHAP. XIII.

Tertia expositio est Joan. Damasceni qui verba Apostoli interpretatur de primâ seu antecedente voluntate Dei. » Deus, *inquit,* » antecedenter vult omnes salvari, & re- » gnum ipsius consequi. Non enim ad » puniendum nos creavit, sed ut efficiat » nos bonitatis suæ participes, ut bonus. *Ad hunc sensum respicere videtur Bernardus Serm. 5. De nativitate Domini, & Hieronymus in Isaiæ c. 28. ad illud:* Opus peregrinum ab eo. *Imò & Augustinus hanc expositionem subindicat L. De spiritu & littera C. 33. Adfert eandem & explicat S. Thomas tertio loco post duas præcedentes expositiones 1. Q. 19. A. 6. ad 1.*

Nec obstare videtur huic sensui, quòd Apostolus loquatur de voluntate salvandi homines per Mediatorem, ut subsequentia ejus verba declarant, nam & illam voluntatem, quæ reparationem lapsi hominis & cuncta divina misericordiæ opera respicit, sub antecedente voluntate comprehendi posse suprà admonuimus.

Quarta expositio est, Apostolum loqui de Christo qui humanâ voluntate seu volitate &c.... quia sic dicit: » Hoc enim bonum

Sec. VII Part. I.

est & acceptum coram Salvatore nostro Deo, qui vult omnes, &c. *Nam Christus passim Salvator noster in Scripturis appellatur.*

Quintam accipiunt quidam ex eo quòd Aug. L. 3. De doctr. chr. C. 32. & Ep. 59. Q. 6. dicit Scriptura morem esse, ita loqui de parte tanquam de toto, ut Jerem. 26. ubi modò dicitur omnis populus Jeremiam poscere ad mortem, modò omnis populus velle eum liberari, & 1. Cor. 1. ubi Corinthii initio quidem in universum præclarè laudantur, & paulò post graviter reprehenduntur, nimirum secundùm alios & alios.

Sexta expositio est, Deum velle omnes salvos fieri, quia vult & facit pios homines velle seu desiderare omnium salutem. Multa namquam vult & facit Deus nos velle, quæ ipse propriè non vult, quale erat quòd Abraham voluit servari civitates Sodomam & Gomorrham quòd David voluit ædificare templum Domino &c. . . . . Sic enim Rom. 8. Spiritus sanctus postulare & gemere dicitur, quia postulantes & gementes nos facit, & Gal. 4. clamare, quia clamantes nos facit, & 1. Cor. 2. dicitur omnia scrutari; quia nos omnia scrutari facit, & Gen. 22. dicitur Abrahæ; Nunc cognovi quòd timeas Dominum, *id est, cognoscere te feci, & hujus generis alia.... Tradit hunc sensum & doctè declarat August. l. 22. de Civ. c. 1. & 2. nec non Lib. de cor. & gr. c. 15. pro quo etiam faciunt ea quæ scribit loco jam allegato De Genes. ad litt. Est autem hic sensus textui apostolico formis. Exhortans enim Apostolus fideles ad orandum pro omnium salute rationem subjungit* : Quia hoc bonum & acceptum est Deo qui vult omnes salvos fieri, *id est, vult ut omnium salutem desideremus, & ipsum desiderium in nobis operatur. Unde rectissimè sequitur, hoc pio desiderio impellente, pro omnibus orandum esse. Confirmat etiam hunc sensum, quòd non dicat Apostolus, Deum velle omnes salvare & ad agnitionem veritatis perducere, sed omnes salvos fieri & ad agnitionem veritatis pervenire. Qui sermo magis pertinet ad declarandam voluntatem nostram quam ex Deo habemus pro salute omnium, quàm voluntatem quæ propriè sit ipsius Dei. . . .*

Est & septima expositio, Deum hoc sensu velle omnes salvos fieri, quia externa quædam auxilia & media contulit humano generi in universum, & multis in particulari, quibus ad salutem perduci possint, qualia sunt creatio hominis ad eum finem qui est æterna felicitas, donum justitiæ ei in creatione collatum & propagandum in totum genus, naturale lumen rationis, & lex naturæ omnium mentibus inscripta, communis omnium cœli & elementorum prædicatio, missio Apostolorum in totum orbem terrarum, pretium sanguinis Christi pro omnibus effusi, atque omninò beneficium redemptionis nostræ per Christum ita omnibus exhibitum, ut Ecclesia non habeat præceptum quo aliqui genti aut personæ prohibeatur prædicare, vel ea quæ salutis sunt impedire, quin potiùs debeat illud omnibus proponere, omnesque, quantùm in ipsâ est, etiam infantes, ad salutem per Christum adducere, quippe qui propitiatio est pro peccatis totius mundi 1 Joann. 2.

Sensum hunc tradit Prosper Resp. 1. & 2. ad Ob. Vinc. & lib. 2. de Voc. gent. cap. 1. 6. 7. & 8. & Bonaventura super hac Dist. q. 1. ubi dum gratiam dicit omnibus offerri, gratiam oblatam intelligit, & exponit, non de auxilio quopiam interno, quod omnibus præstò sit, sed de passione Filii Dei, ac toto redemptionis nostræ beneficio, quod omnibus offertur eo modo quo diximus. Favent huic sensui sequentia Apostoli verba quibus creationis simul & redemptionis nostro beneficium commendat. Unus enim Deus, *inquit, nempe creator*, unus & mediator Dei & hominum homo Christus, *id est, redemptor. Unde sequitur:* qui dedit

seme-

Digitized by Google

semetipsum redemptionem, *græcè* ἀντίλυτρον, *id est, pretium redemptionis pro omnibus, scilicet quoad sufficientiam.*

Juxta hanc igitur expositionem, voluntas Dei intelligi potest ordinatio causæ ad effectum aliquem, seu medii ad finem, licet effectus seu finis non sequatur, estque ea voluntas signi, quam supra præparationis voluntatem diximus, eò quòd talis ordinatio in hominibus soleat significare voluntatem ipsorum de effectu. Potest autem etiam aliquo modo dici voluntas beneplaciti, non quidem respectu effectûs ad quem refertur, sed respectu mediorum per se conducentium ad hujusmodi effectum.

Porrò quamvis dictarum expositionum unaquæque probabilitatis aliquid habeat, duæ tamen postremæ videntur maximè probabiles, ac cæteris omnibus præferendæ. Estius apporte ensuite les raisons de son jugement.

S. Bonaventure cité par Estius s'explique ainsi *in 1. Dist. 46. Antecedens dicitur à Magistris voluntas conditionalis, seu voluntas quâ vult Deus quantùm in se est. Secunda autem, scilicèt consequens, dicitur absoluta. Differentia autem inter hanc voluntatem & illam, non est secundùm diversitatem affectionis seu modi volendi qui sit in Deo, sed secundùm rationem connotandi & intelligendi. Proùt enim Deus dicitur velle omnium salutem, quantùm in se est & antecedenter, connotatur in omnibus ordinatio in salutem, tum ex parte naturæ datæ, tum ex parte gratiæ oblatæ. Dedit enim eis Deus naturam, secundùm quam possent eum cognoscere, & cognitum quærere, & quæsitum invenire, & invento inhærere, ac per hoc salutem obtinere. Gratiam similiter obtulit, dum Filium misit & obtulit, cujus pretium omnium saluti sufficit, leges etiam & mandata tribuit salutis & ostendit. Ipse etiam præstò est omnibus inquirentibus, & prope est omnibus invocantibus eum. Velle ergo hominem antecedenter salvari, est ordinatum ad salutem facere, & volenti pervenire non deesse. Unde velle antecedenter salvare non connotat salutem, sed ordinabilitatem ad salutem.* CHAP. XIII.

Ocham, De Rubione, & Gerardus Senensis *in 1. Dist. 46.* appellent en Dieu volonté antécedente, *in quantùm dat antecedentia ad salutem*, comme le libre arbitre, les preceptes, les conseils, &c.

Molina *in Concordiâ* marque aussi bien qu'Estius cette diversité de sentimens, & rapporte differentes manieres d'expliquer les paroles de S. Paul. Aprés en avoir exposé trois, tirées de S. Augustin, il en ajoute une quatriéme: *Quarta est D. Thomæ & Cajetani in eundem locum Pauli, Marsilii in 1. D. 45. A. 1. & quorumdam aliorum asserentium locum illum intelligendum esse non de voluntate beneplaciti, hoc est, quæ formaliter sit in Deo, hanc enim affirmant semper impleri; sed de voluntate signi, quâ Deus proponit omnibus hominibus præcepta salutis, doctrinamque Evangelii, qui tamen in culpâ sunt quòd agnitionem veritatis venire nolint, nec salvi esse. Porrò voluntas signi non est formaliter in Deo, sed est effectus Dei, nempe promulgatio Legis & Evangelii, redemptio generis humani facta per Christum, &c. Ejusmodi autem effectus dicuntur metaphoricè voluntas Dei, quatenùs indicia sunt quædam Deo futurum esse gratum, non solum si omnes salvi fiant, sed etiam si singuli pro omnium salute preces fundant.* Il dit encore, pour expliquer davantage ce sentiment: *Quæ non sit alia volitio... quàm volitio quâ exhibere vult signa quæ reipsa exhibet; quæ proinde volitio, comparatione signorum, sit voluntas beneplaciti & efficax; signa verò ipsa externa, atque etiam volitio Dei interna, dicantur metaphoricè voluntas ut omnes homines salvi fiant.* Il ajoute: *Certè D. Thomas loco citato hoc apertè innuere videtur.... A sententia relata paulum aut nihil discrepant Scotus & Ochamus in 1. d. 46. & quidam alii.* Sur l'Art. 6. Q. 19. D. 1. p. 271. de l'édition d'Anvers. Q. 19. R. 6. R. ad 1.

Les Théologiens de ce sentiment sont

SEC. VII PART I.

en assez grand nombre ; & il me semble qu'on peut citer parmi ceux, ou qui paroissent n'avoir point reconnu formellement en Dieu cette volonté intérieure inefficace, ou qui ont marqué expressément que la volonté de sauver tous les hommes est, selon que le croit Estius, une volonté de signe ; on peut, dis-je, citer les Théologiens suivans.

Hugues de S. Victor *in summâ sent. tract. 1. c. 13.* qui met la volonté de sauver tous les hommes dans le genre des volontez de signe.

Robert Pullus 1. *p. sent. c.* 14. On peut voir aussi le Pere Mathoud dans ses remarques sur cet endroit.

Le Maître des sentences dans le *l.* 1. *dist.* 46. résout la question d'une maniere favorable à ce sentiment.

Bandinus *sent. l.* 1.

Petrus Pictavienſis 1. *p. sent. c.* 11.

Præpositivus *in initio summæ suæ.*

Hervæus *in Epist. ad Timoth.*

Innocent III. Pape *Serm. 2. in conversione S. Pauli.*

Alexander Alensis 1. *p. q.* 36. *m.* 2.

Gregorius Ariminensis *in* 1. *d.* 46.

Henricus Urimaria *in* 1. *d.* 46.

Robertus Holkot *in* 2. *d.* 1.

Marsilius Inghem in 1. *d.* 46. *q.* 11. *a.* 1.

Michael Aignanus *in* 1. *d.* 47.

Cajetanus *in* 1. *ad Tim.* 2. où il explique ces paroles de l'Apôtre, *Vult omnes &c.* NON *est hîc, speculative Theologe, sermo de voluntate beneplaciti, de qua scriptum est :* Omnia quæcunque voluit, fecit ; *sed est sermo de voluntate signi.*

Petrus Tartaretus *in* 1. *d.* 46.

Bannez *in* 1. *part. q.* 19. *a.* 6.

Zumel *in* 1. *part. q.* 19. *a.* 10.

Joan. Driedo *de concordiâ lib. arb. & prædestinat. p.* 1. *c.* 4.

Leuchettus *in* 2. *d.* 37. *& in* 1. *d.* 46.

Joannes à Celaya *in* 1. *d.* 46.

Laurentius Opimus *in* 1. *d.* 47.

Espencæus *in* 1. *ad Tim. c.* 2.

Matthias Aquarius *in Additionibus ad Capreolum in* 1. *dist.* 46.

Trigosius Capucin dans son Com. sur S. Bonaventure dédié au Pape Clement VIII. Quæst. 14. pr. 1. Dub. 2. p. 462.

Les Theologiens de Louvain & de Douai dans leurs Censures favorisent aussi ce sentiment.

Hesselius *in Ep. ad Timoth.*

Estius, outre l'endroit cité, dans son Commentaire sur la 1. Epître à Tim. *c.* 2.

Sylvius in 1. *p. q.* 19. *a.* 6. qui prétend que Scot, S. Bonaventure, Durand sont aussi de son sentiment.

Navarete dont Sylvius rapporte les paroles suivantes (ex controv. 8. ad præsentem artic.) *Communior atque verior resolutio est, illam voluntatem non esse formaliter in Deo, sed solùm eminenter.*

Basilius Legionensis 1. *p. q.* 6. *c.* 12. cité par Gonet *tom.* 1. *disp.* 4. *a.* 3.

Macedo *in cortinâ, thesi* 14. & dans son livre intitulé : *Mens summi Pontificis Innocentii X.* il rapporte quelques Theologiens comme Cælius, Cæsar Vaninus, Ruardus, Roffensis, &c. P. 101. & 104.

M. Godeau sur l'Epître à Timothée.

On rapporte la même chose de M. de Ste. Beuve Traité des attributs.

Gonzalès de Rosende savant Théologien Espagnol dans ses *Disputationes de Justitia originali*, imprimées à Lion en 1677. *Tom.* 1. *pag.* 526. *&* 527.

Le Cardinal Sfondrate excepte les enfans morts sans baptême, de cette volonté generale ; auquel il faut joindre Vasquès qui est de cet avis *in* 1. *part. S. Th. disp.* 95. *a.* 6. *& disp.* 96. il cite encore d'autres Theologiens. In rom. dissoluto p. 1. sect. 1. n. 41.

Florentius de Cocq *tom.* 1. *tract.* 1. *c.* 3. *annot.* 3. qui s'en tient aux deux premieres expositions de S. Augustin.

Le Cardinal Laurea Opusc. 1.

Je ne doute point qu'on ne puisse encore en

Digitized by Google

en alléguer d'autres ; mais je raporte ceux ou que j'ai vûs, ou que je trouve citez.

Les autres au contraire croient que non seulement Dieu veut établir des moiens de salut, comme le dit Estius, mais que de plus il veut intérieurement le salut même auquel tendent ces moiens. Les Theologiens qui soutiennent ce sentiment sont en si grand nombre & si connus qu'il est inutile de les citer.

VI.

Ce long détail éclaircit les idées, & nous met au fait de cette question ; mais en même temps il nous montre que ce n'est point ici le lieu d'entreprendre de la décider, parce qu'il faudroit une grande discussion pour examiner sur ce point non seulement ce que la raison nous presente, mais de plus, & ce qui est bien au dessus de la raison, l'Ecriture sainte & les Peres. Par tout ce que nous venons de rapporter il est aisé de comprendre qu'indépendamment de la décision de cette question, nous pouvons expliquer la tendance de la grace suffisante, de maniere que cet article ne puisse faire de difficulté contre la grace efficace. Bornons nous donc à quelques reflexions.

1. Comme Dieu voit en lui même tous les êtres possibles, aussi il aime en lui même tous les biens qui sont des écoulemens de sa bonté infinie, & par consequent nôtre salut éternel, & tous les biens & avantages qui y ont rapport : ou, pour mieux dire, Dieu s'aime & se complaît en lui même, entant qu'il est la source & le principe de tous ces biens.

2. Nous avons expliqué dans la cinquiéme section les avantages dont joüissoit l'homme lorsqu'il étoit dans l'état d'innocence, cette justice universelle qui régnoit dans son ame, ces attraits pour le bien qu'il avoit de toutes parts, & ausquels sa volonté s'appliquoit avec un si grand empire, en un mot cette multitude de biens dont cet heureux état étoit environné. Dieu donneroit encore à l'homme les mêmes faveurs, si par le peché il n'avoit merité d'en être privé ; car Dieu ne change point, c'est l'homme qui change. CHAP. XIII.

3. Dieu a voulu établir en faveur de l'homme pecheur, consideré comme pecheur, des moiens generaux capables de procurer le salut à tous les hommes.

Outre cet être que nous apportons en naissant, nous que Dieu fait naître pour le connoître, l'aimer, le servir, & par ce moien obtenir la vie éternelle ; outre cette loi naturelle qui est gravée dans le cœur de tous les hommes avec des sentimens qui y ont rapport, & qui en sont comme les apanages ; outre tant de merveilles que nous presentent de toutes parts les créatures qui nous environnent, & qui ne cessent de nous annoncer la gloire du Seigneur ; outre toutes ces choses, il y a encore plusieurs moiens generaux que Dieu a établis.

Les Sacremens, par exemple, qui sont des sources de grace, & qui la procureroient tant aux enfans qu'aux adultes, si les hommes vouloient les appliquer, & ne point mettre obstacle à leur effet : *Allez donc*, Matth. 28.
dit Jesus-Christ, & *instruisez tous les peuples, les batisant au nom du Pere & du Fils & du S. Esprit.*

La prédication de l'Evangile que Jesus-Christ a adressé à tous les hommes : *Allez par tout le monde*, dit-il, *prêchez l'Evangile à toute créature.* Il n'y a à ce précepte ni réserve, ni exception pour aucun peuple ; il est pour toute la terre. Il est vrai que Dieu, par une dispensation secrete & particuliere, dirige en certains temps les prédicateurs de l'Evangile vers certains peuples, certaines villes, certaines personnes, plutôt que vers d'autres, selon les desseins de sa Providence. Le livre des Actes des Apôtres est rempli de preuves de cette verité. Dans le chap. 16. par exem- Marc. 16.

Digitized by Google

Sec. VII Part. I.

exemple, il est écrit : *Lorsqu'ils eurent traversé la Phrygie & la Galatie, le S. Esprit leur défendit d'annoncer la parole de Dieu en Asie.*

Mais il est vrai aussi que, nonobstant cette dispensation particuliere, l'Evangile est ouvert à toutes les nations, & que, si les hommes le vouloient, ils l'annonceroient dans toutes les régions de l'univers.

Enfin, pour ne point entrer dans un plus grand détail, Jesus-Christ lui même, la source de la grace & l'auteur de nôtre justice ; car il a été établi par le Pere éternel le médiateur de tous les hommes ; leur victime, & non pas comme les victimes de l'ancienne loi qui étoient restraintes à certaines personnes & certains pechez ; leur Prêtre, & non pas comme les grands Prêtres du peuple Juif, qui n'étoient que pour ce peuple ; leur législateur, & non pas comme Moyse qui étoit le porteur d'une loi qui n'obligeoit pas toutes les nations ; leur Roi, qui a vaincu leur ennemi commun ; leur caution qui s'est chargé de leur dette ; leur redempteur, qui a pris sur lui la cause commune, & qui a répandu son sang & donné sa vie comme un prix suffisant pour tous & destiné à tous, * quoique par une distribution particuliere le merite de ce sang ne soit point communiqué à tous.

* Conc. Trident. sef. 6. c. 3. *Etsi ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii duntaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur.*

4. Lorsque Dieu nous donne des alimens qui ont aptitude à nous nourrir, personne ne doute que ces alimens ne soient destinez à le faire. Jesus-Christ est venu dans le monde, c'est le Pere éternel qui l'a envoié. Jesus-Christ est un moien, non seulement propre & suffisant, mais infiniment surabondant pour le salut de tous les hommes. Son sang, qu'il a répandu, a un prix infini pour les expier & les sanctifier. Jesus-Christ a répandu des larmes sur Jérusalem, lorsqu'il a vû qu'elle ne vouloit point reconnoître le moment précieux de sa visite, mais qu'elle étoit sur le point de le mettre à mort & de répandre son sang. Jesus-Christ a ordonné de publier son Evangile generalement dans toutes les parties de la terre, & de porter son nom parmi toutes les nations, ce nom dont il est écrit : *Nec enim aliud nomen est sub cœlo datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri.* Act. 4. Dès avant son avenement dans le monde ; bien plus, dès les premiers tems du monde, la foi au Médiateur avoit été recommandée à Adam nôtre premier Pere ; & si les hommes eussent été fideles, elle se seroit répanduë dans toute la suite de sa posterité. Le Pere éternel a donc voulu nous envoier son Fils, comme un moien suffisant pour le salut de tous, & destiné à tous.

Ainsi non seulement Dieu par un amour nécessaire aime nôtre salut en lui même, comme un bien possible ; ou, pour mieux dire, s'aime lui même, comme auteur de nôtre salut & de tous les biens qui y ont rapport : mais encore par une volonté libre il a voulu faire exister un moien capable de procurer le salut à tous les hommes, même aprés le peché.

5. Pour revenir au point dont nous étions partis, on conçoit par ce qui vient d'être dit, la destination & la tendance de la grace suffisante à l'action parfaite & déliberée.

La grace suffisante a rapport à l'action parfaite & déliberée, comme une cause à son effet ; elle y a rapport, comme un attrait qui excite la volonté à le produire.

Il est si vrai même qu'elle a rapport à l'action parfaite & déliberée, qu'effectivement l'homme feroit une certaine action de ce genre, lorsqu'une grace d'un certain degré lui est donnée, si la volonté séduite par de mauvais penchans n'y résistoit selon plus de degrez. Une grace de quatre degrez seroit suivie de son effet, s'il n'y avoit une résistance de cinq degrez. Pour surmonter même cette résistance de cinq degrez,

Digitized by Google

degrez, il ne faut ajouter que deux degrez à cette grace de quatre degrez, lorsqu'elle est donnée. Alors donc cette grace contribuë réellement à faire operer cette action conjointement avec ces deux degrez ajoutez. Par consequent, la grace suffisante, lorsqu'elle est donnée, a un rapport & une aptitude à l'égard de l'action déliberée. Ainsi la grace suffisante renferme une tendance & une destination à l'action déliberée, quoique jamais cette grace n'en soit suivie, quand elle n'est pas jointe avec la grace efficace.

Cela posé, il n'est pas difficile d'expliquer comment nous résistons à la grace intérieure. Pour le concevoir, nous n'avons qu'à joindre à ce qui vient d'être dit, une verité déja dévelopée en plus d'un endroit: c'est que souvent dans le cœur de l'homme il y a des amours qui sont aux prises avec certains mouvemens; ensorte que la volonté par ses actions déliberées s'aplique à combattre des penchans & des impressions indéliberées. C'est ainsi par exemple qu'un mouvement d'orgueil est combattu & réprimé par un amour pour l'humilité qui est d'un plus haut degré. Dans cette ocasion, non seulement on résiste à ce mouvement mauvais, en ne faisant point l'action auquel il nous porte, mais en combattant ce mouvement même, en s'y opposant, & en faisant des efforts pour le faire cesser.

Il en est de même de la grace suffisante. Nôtre volonté, par sa propre faute, non seulement la rend vuide & dépourvuë de l'effet auquel elle tend, mais elle la combat elle même, & par une action libre, mais criminelle, elle s'oposе à son impression. Non seulement donc la volonté de l'homme résiste à l'objet auquel tend cette grace, mais elle résiste à cette grace même qui tend à l'action sainte, & en qualité d'attrait & en qualité de cause.

Demeurons en là sur cette matiere qu'il ne s'agit point d'expliquer dans une grande étenduë, puisqu'il n'est ici question que de répondre aux difficultez contre la grace efficace. Cette discussion suffit pour les dissiper. CRAY. XIII.

CHAPITRE XIV.

Du pouvoir actif.

I.

C'Est trop parler du pouvoir de l'ame, pour ne point en examiner la principale qualité, je veux dire; l'activité de ce pouvoir.

On ne peut douter, comme le dit Alvarès, que le libre arbitre des créatures ne renferme un pouvoir passif aussi bien qu'un pouvoir actif: un pouvoir passif, entant qu'il reçoit de Dieu; un pouvoir actif, entant qu'il produit ses actions. Alvarèz in Summâ, lib. 4. c. 15.

Pour concevoir ce dernier genre de pouvoir, ce ne seroit point assez de s'imaginer que nôtre ame est active, seulement parce qu'elle reçoit de Dieu ses modalitez qui sont des actions, sans qu'elle même contribuë à les produire. Le saint Concile de Trente frape d'anatheme quiconque dira, *Liberum hominis arbitrium, à Deo motum & excitatum, nihil cooperari, assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire si velit; sed veluti inanime quoddam nihil omninò agere, merèque passivè se habere.*

L'ame, par raport à ses actions, est une cause qui produit son effet. Mais des causes, on peut en concevoir de deux sortes; les unes sont immédiates & réelles; les autres sont simplement ocasionnelles. A la bonne heure que dans les actions des corps on admette le système des causes ocasionnelles. Dès l'entrée de la premiere section nous en avons aporté quelques preuves. Mais que l'ame sur ses propres actions n'ait

Sec. VII Part. I.

n'ait d'autre pouvoir que celui d'une cause ocasionnelle, c'est ce qu'on ne peut admettre sans donner atteinte à son activité, & sans confondre les idées les plus naturelles. Car elles nous representent d'une part toute la matiere, comme une masse qui n'a d'autre puissance que celle de recevoir des impressions étrangeres; & de l'autre, elles nous font concevoir les esprits comme des êtres pleins de vie, de force & de mouvement.

II.

C'est cette grande & importante difference, cette difference si certaine & si indubitable entre les esprits & les corps, qu'il seroit avantageux d'aprofondir & de developer avec netteté: mais pour y réussir, il faudroit connoître plus parfaitement que nous ne faisons, nôtre intelligence. Il y a en elle un fonds si obscûr, mais en même tems si riche & si abondant en veritez, que quand même on en découvriroit quelques-unes, il ne faudroit pas s'imaginer avoir tout épuisé, en sorte qu'il n'y eût rien à ajouter à ce que nous aurions aperçû.

C'est sur ce pied qu'il faut proceder dans ces matieres si profondes & si délicates. Peut-être pourra-t-on montrer assez clairement pourquoi les esprits ont un pouvoir actif, & pourquoi les corps ne l'ont pas: mais à Dieu ne plaise qu'on presume d'avoir connu tout ce qui est dans les esprits, qui entre & qui contribuë à cette activité.

III.

On ne peut douter que ce qui est déja dans l'ame, ne serve à produire ses opérations nouvelles, soit opérations de l'entendement, soit opérations de la volonté.

Dans l'entendement, on trouve certaines connoissances primitives & foncieres, qui sont comme les principes & les sources des autres connoissances. Ces premieres connoissances sont comme un germe qui a la vertu de former toute la tige; mais comme il faut que le suc de la terre vienne s'incorporer dans ce germe, l'augmenter, le développer, lui faire produire un bouton, des fleurs, du fruit: de même il faut que Dieu ajoute de nouveaux degrez de connoissances qui s'unissent aux anciennes connoissances, pour les faire croître & avancer en degrez.

Dans la section 3. & 4. on a eu soin de marquer comment l'ame augmente en degrez soit de connoissance, soit d'amour: cette augmentation ne se fait point par l'addition d'un être à un être, de maniere que ces deux êtres soient comme détachez & indépendans l'un de l'autre; mais elle se fait par l'acroissement du même être, qui s'étend & qui se dévelope de plus en plus. La connoissance de l'esprit, par exemple, est la source de beaucoup de connoissances Métaphysiques. Lorsque cette connoissance encore foible & étroite vient à se dilater & à acquerir de nouveaux degrez, on ne peut pas douter de deux choses.

La premiere, que l'une de ces connoissances ne contribuë à former l'autre; que la seconde ne renferme quelque chose de la premiere; qu'une connoissance qui est consequence par raport au principe, ne devienne principe à son tour par raport à une autre consequence; que toutes ces connoissances n'empietent l'une sur l'autre, qu'elles ne s'emboëtent, qu'elles ne s'enlacent comme les anneaux d'une chaîne, en sorte que pour atteindre d'une extrémité à l'autre il faille passer par le milieu.

La seconde chose dont on ne peut douter dans ce progrès, c'est que tout cet amas & ce tissu de connoissances, n'est que le même être grossi & augmenté; & que toutes ces diverses connoissances dévelopent la premiere; que ce sont des membres & des branches, mais des membres & des bran-

Digitized by Google

branches qui ne sont qu'un avec la tige.

Le syllogisme, qui est la voie pour avancer de connoissance en connoissance, est une preuve complete de cette verité. Le mélange des differens termes qui se fait dans les propositions, & l'influence des deux premieres propositions sur la troisiéme, montrent ce que je prétens, savoir 1. que lorsque nous formons une connnoissance nouvelle, il y a quelque portion de nos connoissances qui y contribuë & qui s'incorpore dans cette action : 2. que cette nouvelle connoissance est un développement des anciennes connoissances que nous avions : à peu prés comme la fleur d'un arbre n'est que l'épanouissement du bouton. Ceci ne doit point se restraindre à certaines connoissances meres & fondamentales : il n'en est point qui ne soit féconde, qui ne croisse & qui ne se déploie, parce que toutes les veritez se tiennent & se réunissent jusqu'à l'infini.

IV.

Il faut en dire autant de l'amour ; car l'avoir montré des actions de l'entendement, c'est l'avoir montré aussi de celles de la volonté ; tant ces deux facultez ont de liaison & de ressemblance. Mais de plus on le découvre visiblement dans l'amour des moiens aussi bien que dans l'amour de la fin ; amours, ausquels se réduisent toutes les actions de la volonté.

Dans l'amour des moiens on ne sent que trop combien l'amour de la fin y a de part, & combien peu il faut ajouter à l'amour de la fin pour nous faire choisir un moien ; c'est de quoi l'on a traité amplement dans la section 4.

Dans l'amour de la fin on comprend aisément que l'ame ne peut croître en amour sans que les premiers degrez qui étoient en elle, s'unissent avec d'autres degrez ; & que d'aimer un objet, contribuë à nous le faire aimer davantage.

Il y a plus : non seulement l'amour influë dans l'amour, mais la connoissance y influë aussi ; en sorte qu'on ne peut commencer à aimer un objet, que la connoissance n'ait contribué à former cet amour. CHAP. XIV.

Mais generalement cette influence & cette union est si grande dans notre ame, que dans ses mouvemens, même les plus détachez, on voit une telle dépendance & un tel enchaînement, que si l'on fait l'anatomie d'un mouvement nouveau, on y retrouve toujours quelque portion de ce qui étoit antérieurement dans l'ame, & certaines pieces que l'ame a pretées pour servir à la production de cet être.

V.

Où l'on a plus de peine à le découvrir, c'est dans un homme dépourvû de tout amour de Dieu, & en qui il s'agit de former cet amour : mais quelque dépoüillé que soit un pecheur de l'amour de Dieu, au moins a-t-il en lui-même certains amours. S'il y a privation & défaut, puisque c'est en cela que consiste le formel du peché, au moins y a-t-il un certain être & un reste de bien, qui se trouveroit reformé, si le défaut étoit suppléé & la privation remplie.

Il est certain que la vuë d'un triangle n'est que la vuë d'un triangle, quand la vuë est terminée là, & que ce que l'on voit est borné par trois extrémitez, & non pas uni & confondu avec tout le reste de l'étenduë corporelle ; mais qu'à ce triangle exposé à vos yeux, on ajoute en votre presence une étenduë immense, qui environne ce triangle de toutes parts, ce que vous verrez ne sera plus un triangle, mais l'étenduë même qui renferme dans son sein tous les triangles & toutes les figures du monde.

De même aussi, quoique ces comparaisons ne soient jamais parfaites, qu'à ce reste de bien qui se trouve dans un cœur

Digitized by Google

Sec. VII Part. I.

qui aime les créatures, on ajoute ce qui y manquoit, cet être ainsi suppléé, reformé, rétabli, n'est plus l'amour des créatures, mais l'amour de Dieu. Ainsi Dieu dans le cœur même d'un pecheur trouve certains restes précieux, certains morceaux d'être & de bien qu'il n'anéantit pas lorsqu'il convertit un cœur, mais à quoi il donne une forme toute nouvelle, & que par une opération toute puissante de sa grace, en renouvellant ce cœur, en y ajoutant, en le rétablissant dans l'ordre, il fait devenir toute autre chose que ce n'étoit.

Il est vrai que Dieu ne reforme pas tout d'un coup tout ce qu'il y a de défectueux dans un cœur, qu'il ne le fait que par parties & par degrez; mais au moins en réforme-t-il quelque portion, & en le reformant il fait usage du bien qui y étoit resté.

Aussi voions nous que la pieté chrétienne ne détruit pas certains sentimens nobles & estimables, dont une belle ame peut être ornée, lors même qu'elle tient une conduite toute mondaine; sentimens de liberalité, de compassion, de fidelité, de reconnoissance, de generosité, de grandeur d'ame; sentimens que la pieté chrétienne fait s'approprier, en les purifiant & les rehaussant, en leur donnant du solide & du corps par l'objet veritable, auquel elle les attache. Je dis tout ceci, & je sens bien qu'on pourroit en dire bien davantage, pour montrer que dans le premier instant même que Dieu convertit un pecheur, il ne laisse pas d'y avoir quelque chose dans son cœur qui peut être mis en œuvre, pour former l'amour de Dieu, outre la bonne pensée & la lumiere qui prévient toujours l'amour, qui s'unit & qui s'incorpore dans l'action.

Dans les amours differens des differentes créatures, si l'on vouloit étudier les démarches du cœur humain, & l'approfondir, malgré ses déguisemens & ses fuites, on ne laisseroit pas de découvrir beaucoup de communications d'un amour à un autre amour: & dans toutes les actions criminelles, qui voudroit en suivre la trace, trouveroit toujours l'impression & l'influence d'un mouvement précedent sur le mouvement qui a suivi. De tout ceci je conclus que dans les actions, soit de l'esprit, soit de la volonté, on ne peut douter que ce qui étoit anterieurement dans l'ame, n'ait fourni de quoi produire les actions posterieures.

V I.

Non seulement l'ame fournit de quoi former ces opérations nouvelles, mais il est bon de considerer, comment elle le fournit. Lorsque je médite attentivement sur mon ame, je trouve en elle un fonds de superiorité & une grandeur qui m'étonne.

A mes propres actions, je sens que je leur ordonne & que je leur commande, que je les domine & que j'en dispose avec plus de souveraineté, que je ne fais de toutes les choses exterieures. A peine puis-je croire que ces actions soient à moi & identifiées avec mon être, tant je les manie en maître par d'autres actions, & les traite comme soumises & assujetties à mon autorité. Est-ce donc que ce moi assujetti & ce moi impérieux ne sont pas la même chose; ou que je sors de moi-même, & que je vais outre ce que je suis, pour regner & pour agir sur moi?

Je pense, & je pense que je pense: je veux, & non seulement je veux, mais je veux vouloir: mes actions ne se bornent pas à leur objet, elles poussent au delà, elles se replient & se recourbent sur elles-mêmes. Le mouvement qui me porte à l'objet, est lui-même objet par rapport au mouvement qui me porte à moi. Mes pensées, mes amours sont mon bien, ma perfection, mon être; mais elles sont à moi, parce que je les possede par des pensées

Digitized by Google

sées & par des amours qui sont aussi moi-même : & comme si j'étois doublement dans chaque action, soit de l'entendement, soit de la volonté, je suis l'être que je possede, & je suis l'être qui possede ce que je suis. Par là je me sens superieur à moi-même ; & je suis bien different d'une substance morte & immobile, d'un être passif & sans force. Si j'aime, c'est que j'aime à aimer, mon amour est à moi, je le possede, & je le veux. Ma pensée en est de même ; & par ces amours reflechis aussi bien que par ces connoissances reflechies, je tiens en main mon être, c'est-à-dire, mes connoissances & mes amours.

VII.

Que la reflexion actuelle & l'attention de l'esprit sur ce que nous connoissons, soit le grand moien pour former des connoissances nouvelles, c'est ce que les Philosophes ne contestent pas. On s'applique à une verité, c'est à-dire, l'on pense à une verité déja connuë, & lorsque Dieu nous découvre quelque nouveau degré de verité, il tire du fonds de notre ame un nouveau degré de connoissance qui s'unit avec l'ancien, qui le développe, qui le dilate ; & de ce nouveau degré aussi bien que de l'ancien, il se forme une seule connoissance, une action totale & complete : mais ce qui fournit cet ancien degré de connoissance, c'est l'attention actuelle & la connoissance reflechie, qui par là coopere & contribuë à cette connoissance nouvelle.

La même chose se doit dire de l'amour ; cette connoissance fournit de quoi contribuer à former l'amour d'un bien. Lorsque nous aimons un bien comme notre fin, & qu'il s'agit d'augmenter cet amour, ces anciens degrez d'amour contribuent à former ce plus grand amour ; & c'est l'amour reflechi, je veux dire, la volonté d'aimer, ou l'amour de l'amour qui fournit & qui fait usage de ces anciens degrez. CHAP. XIV.

Par cette seule consideration nous commençons déja à comprendre que les esprits sur ce point sont bien differens des corps. Car une portion de matiere peut bien entrer dans la composition d'un corps ; un gland s'incorpore avec le chesne : mais prenons y garde, à raisonner philosophiquement, cette portion de matiere, ce gland ne répand aucune influence réelle sur les autres parties de ce chesne. Car, philosophiquement parlant, un chesne est un composé, dont toutes les parties sont divisibles à l'infini, & par consequent dont les parties sont des êtres & les substances toutes détachées, & aussi détachées dans leur être, que les grains de sable d'une montagne, qui n'ont de commun que le voisinage & la correspondance. Or il est certain que ces êtres étant ainsi separez, l'un ne répand pas des influences réelles sur l'autre : il n'en est pas ainsi de l'ame qui est simple. Deux choses se trouvent en elle. 1. De ce nouveau degré de connoissance & de l'ancien, il ne se fait qu'une seule connoissance, qu'un seul être, qu'une seule action. Ce nouveau degré de connoissance, ce qui est fort à remarquer, n'est que le développement de l'ancien : ainsi il y a un commerce réel, & une veritable & substantielle communication de l'un à l'autre.

C'est par le mouvement corporel qu'un chesne fournit de sa substance. Or le mouvement corporel n'est pas une entité surajoutée, & une qualité réelle qui subsiste dans la matiere & qui passe d'un corps à un autre corps. Le mouvement, comme on l'a montré, n'est que la production continuée d'un corps en differens espaces : au lieu que dans les esprits la connoissance reflechie & l'amour reflechi sont des êtres réellement subsistans.

Digitized by Google

Sect. VII PART. I.

VIII.

Allons plus avant. Il faut montrer que nos actions toutes entieres, & que toutes les portions, pour ainsi dire, de l'action sont produites par notre ame.

Quelques Théologiens ont cru que les premiers mouvemens n'étoient point produits par notre ame. C'est ce que Bellarmin rapporte de Capreolus (*l. 3. de gr. & lib. arb. c. 14.*) Molina (*in Concordia disp. 45.*) cite Vega & le refute. Il faut remarquer que par rapport à l'ame, il y a une grande difference entre être libre & être active. Les Bienheureux par exemple, ne sont point libres & indifferens à aimer Dieu ou à ne le point aimer, cependant ils sont actifs.

Ces mouvemens qu'on appelle *primo primi*, s'élevent en nous, avant même que nous ayions pû déliberer sur eux; & lorsque ces mouvemens sont de mauvais mouvemens, nous ne pechons pas précisément pour les avoir avant que d'avoir pû déliberer sur leur sujet, mais nous pechons, si nous n'y résistons pas lorsque nous avons ce pouvoir. Pour qu'une action soit libre, il faut que l'ame puisse user de sa raison, il faut qu'elle puisse déliberer; mais cela n'est pas necessaire pour qu'elle soit active : ceci soit dit en passant; avançons.

Nous avons montré que lorsque Dieu fait augmenter un corps, on ne peut pas prétendre que la matiere de ce corps agisse autrement que comme une cause occasionnelle.

Ajoutez une masse de matiere à une autre masse, cette nouvelle masse ne fait rien à l'ancienne, ni l'ancienne à la nouvelle. Ce sont deux êtres sans dépendance, dont chacun a son être & sa nature par soi même : ainsi point de communication d'être. Mais cette divisibilité d'être, qui est un obstacle à une production réelle & parfaite, n'a point lieu dans les esprits, puisqu'ils sont simples.

Or en méditant sur l'être de l'esprit, nous concevons clairement qu'il y a des degrez de son être, dont la nature est de ne subsister que par d'autres degrez; en sorte qu'entre ces degrez, il se trouve une telle dépendance d'origine, que l'un ne peut naître dans l'esprit sans naître par l'autre, & qu'il ne peut continuer d'être dans l'esprit sans continuer d'être par l'autre.

Ce ne sont pas ici des mots seulement, mais des idées très préciſes; si profondes néanmoins qu'on a peine à les suivre dans toute leur étenduë, & à les expliquer aussi vivement qu'on les conçoit. Qui auroit assez de force pour les atteindre dans toute leur sublimité, y trouveroit un fonds plein de lumieres & de merveilles. Mais il suffit de considerer l'idée de l'être immense & souverainement parfait, qui est empreinte dans notre ame, pour appercevoir un certain jour sur ce point.

Cette idée est une source féconde, qui répand ses influences sur tous les mouvemens qui sont en nous, & dont tous les degrez nouveaux de connoissance & d'amour tirent leur origine.

Toutes nos connoissances soit directes, soit reflechies sont des connoissances de l'être; & comme tous les êtres du monde dépendent de l'être des êtres, aussi toutes les connoissances dépendent de la connoissance de l'être des êtres, & s'y réduisent comme à leur principe & à leur cause.

Si Dieu ajoute à l'ame une connoissance nouvelle, il ne faut pas croire qu'il place dans l'ame cette connoissance, comme un être détaché & indépendant de cette idée primitive; il la tire de cette connoissance fonciere, & il fait que cette idée innée s'étend, se développe, & s'augmente. Il n'est point de connoissance qu'on puisse acquerir sans la connoissance de

Digitized by Google

de l'être des êtres ; & toutes celles qu'on acquiert, on les acquiert par elle.

Pour donner à ceci plus de force & plus de jour, je remarque qu'on peut envisager nos connoissances en deux manieres, 1. par raport à leur objet, 2. par raport à leur être & à leur nature. Toutes nos connoissances, par raport à leur objet, tirent leur origine de la connoissance de l'être des êtres : ce point a été traité suffisamment. Ce n'est que par le moien de l'être des êtres que nous connoissons les autres êtres : c'est par l'infini que nous connoissons le fini ; par le parfait, l'imparfait. Or si nos connoissances, par raport à leur objet, tirent toutes leur origine de celle de l'être des êtres, pourquoi n'en seroit-il pas de même de nos connoissances par raport à leur être ? Et si nous ne connoissons le fini que par l'infini, comment pourroit-on contester ce que nous soutenons, qui est, qu'il y a des degrez d'être dans l'ame qui ne peuvent naître que par d'autres ? Par ce seul exemple l'on peut juger du reste.

Une ame qui a l'idée innée, contient donc virtuellement ces autres connoissances qu'elle n'a point encore, & il suffit qu'une cause contienne virtuellement son effet. Contenir virtuellement, c'est, comme l'expliquent les Philosophes, contenir d'une maniere moins parfaite. Or une ame qui a l'idée innée, contient ces autres connoissances d'une maniere moins parfaite. Ces autres connoissances ne sont que des connoissances de l'être, & toute la connoissance de l'être est contenuë dans celle de l'être des êtres. Mais lorsque cette connoissance de l'être des êtres est moins parfaite, elle ne contient pas encore formellement autant de degrez d'être que lorsqu'elle sera plus étenduë. On conçoit donc sans peine qu'une ame qui a l'idée innée, est une cause veritable, une cause réelle, une cause efficiente par raport à tous les actes qu'elle n'a pas encore, mais qu'elle aura par le moien de la prémotion. CHAP. XIV.

N'oublions pas que dans ces actes il y a une correspondance d'origine, de maniere que l'un prend sa naissance dans l'autre, que l'une influë réellement & veritablement sur l'autre. L'idée innée influë sur toutes les nouvelles connoissances directes, elle influë aussi sur les connoissances refléchies ; la connoissance influë sur l'amour, & l'amour influë aussi sur de nouveaux amours, soit directs, soit refléchis. Nous avons même un sentiment très vif & très intérieur qui nous avertit de ces influences, aussi bien que de nôtre activité.

S'il y a dans nôtre ame des degrez d'être qui dépendent tellement d'autres degrez, qu'on ne les conçoive subsistans que par eux, il s'ensuit que Dieu qui les produit, & qui les produit d'une maniere conforme à leur nature, ne les produit que par ces autres degrez.

On ne doit point être frapé de ce que nôtre ame étoit moindre avant cette production, & qu'elle devient plus grande après cette production ; puisque Dieu, qui peut faire quelque chose de rien, peut bien de ce qui est moins, faire quelque chose de plus. Et comme le degré nouveau & l'ancien sont identifiez, & que l'un est de la dépendance de l'autre, Dieu en faisant que l'ancien être de l'ame, qu'il conserve & produit continuellement, s'accroisse & devienne plus grand, fait que le nouvel être existe : comme en faisant que l'on connoisse plus l'infini, il arrive que l'on augmente dans la connoissance du fini. Au reste tout ce qu'il y a de nouveau dans l'ame, Dieu ne le fait exister qu'avec dépendance de l'ancien ; il ne le fait naître que par l'ancien ; en sorte que s'il produit en nous une bonne volonté & une bonne action, c'est qu'il fait que cette

Digitized by Google

Sect. VII Part. I.

te bonne action naisse de nous. En peu de paroles S. Augustin explique ceci admirablement *L. 5. Operis imp. n. 42. & 43. p. 1264. Si operatur Deus in homine voluntatem bonam, id utiquè agit, ut oriatur ab illo bona voluntas, cujus est voluntas; sicut agit ut homo oriatur ab homine: non enim quia Deus creat hominem, ideò non homo ex homine nascitur.* Demeurons en là, quoique cette matiere soit si abondante, qu'il fallut dire bien autre chose pour l'épuiser.

IX.

Au reste ce qu'on vient de dire sur l'activité, est commun à la volonté & à l'esprit. J'avouë que je ne voi point de raison suffisante pour distinguer ici l'un de l'autre, & pour dépouiller l'entendement de toute activité.

Dieu nous donne nos connoissances : c'est peut-être là ce qui pourroit nous empêcher de croire l'entendement actif; mais Dieu ne nous donne pas moins nos amours. Dieu nous donne nos amours par nôtre volonté même, en la faisant contribuer à les former : Dieu de même nous donne aussi nos connoissances par nôtre entendement, & en le faisant servir à les produire. Ces deux facultez (qu'on les examine) sont des facultez paralleles, & leurs opérations sont semblables.

Ce qui me touche encore sur cette matiere, c'est qu'en Dieu l'entendement est actif, puisqu'il produit le Verbe. Il est vrai que cette activité est bien autre que celle que nous avons décrite, qu'elle est infiniment plus élevée, qu'il ne s'agit pas de produire une connoissance avec une autre connoissance, une opération par une autre opération : mais que c'est l'entendement du Pere, qui possedant souverainement toutes les connoissances soit directes, soit refléchies, produit un terme qui est Dieu, qui lui est égal & consubstantiel, qui possede aussi bien que lui toutes sortes de connoissances soit directes, soit refléchies. Mais si Dieu ne communique point aux esprits créés une activité semblable en tout genre à la sienne, il peut bien leur avoir communiqué une activité inferieure, lui qui a créé nôtre esprit à son image, & qui dans nos esprits a mis une telle ressemblance entre l'entendement & la volonté; que les mêmes raisons qui prouvent l'activité pour l'un, la prouvent aussi pour l'autre.

CHAPITRE XV.

De l'indifference à l'égard du plaisir & à l'égard de l'évidence.

LEs questions touchant le pouvoir m'ont paru si enchaînées, que je n'ai pas cru devoir en interrompre le fil, pour examiner deux points, qui regardent l'indifference à l'égard des plaisirs, & l'indifference à l'égard des veritez. Je commence par les plaisirs, & je partage ce que j'ai à en examiner en diverses questions, afin de ne point confondre mes idées.

I.

Premierement donc je demande s'il y a des hommes qui aient le cœur si corrompu & l'esprit si petit, que les moindres plaisirs de la concupiscence les nécessitent & leur ôtent la liberté.

Ou cet homme, dont on suppose l'esprit si borné & le cœur si corrompu, conserve encore l'usage de raison, ou il ne le conserve plus : s'il ne le conserve plus, on ne doute pas que les plaisirs ne l'ébranlent sans le rendre coupable. Mais la violence des passions & la vivacité des plaisirs peuvent elles donner atteinte à la raison, & nous en ôter l'usage ?

Si elles produisent quelquefois ce malheureux

Digitized by Google

heureux effet, comme l'experience ne nous permet pas d'en douter, il faut remarquer soigneusement, que ce n'est point par leur force intérieure & spirituelle qu'elles le produisent; je veux dire que les plaisirs terrestres n'agissent point assez puissamment sur l'ame pour altérer & corrompre sa raison jusqu'à ce point; ce que nous allons dire, en fera la preuve: mais c'est que le mouvement corporel des esprits animaux qui acompagnent ces plaisirs, peut être si violent, que les fibres du cerveau ne soient pas assez fortes pour resister à son effort, & que quelque ressort venant à se rompre pour toujours, ou à se débander pour quelque tems, il arrive que l'ame perd l'empire qu'elle avoit sur ces traces, & par conséquent le pouvoir de faire les comparaisons nécessaires pour agir délibérement & avec raison.

II.

Supposé que cet homme conserve l'usage de raison, quelque corrompu qu'il puisse être & dans l'esprit & dans le cœur, jamais les plaisirs corporels, quels qu'ils soient, même les plus vifs & les plus ardens, ne seront capables de le nécessiter. Nôtre esprit, malgré sa corruption, conserve toujours l'idée de l'infini; & aucune impression vers les créatures, aucun mouvement déreglé n'est capable de remplir la vaste étenduë de cette idée. Qu'on augmente ces plaisirs créés, qu'on encherisse sur ces amours criminels, qu'on ajoute degré sur degré, qu'on leur donne toute la vivacité, ou pour mieux dire, toute la fureur imaginable, l'on conçoit toujours que jamais ils ne pourront ateindre jusqu'à l'idée de l'infini qui est gravée dans nôtre ame, ni correspondre à son immense grandeur.

Il en est de ceci à peu près comme de l'idée du triangle & de celle de l'étenduë: qu'on augmente tant qu'on voudra un triangle, qu'on le fasse croître sans bor-

CHAP. XII.

nes, jamais il ne remplira l'idée que nous avons de l'étenduë, & l'on concevra toujours qu'on peut environner & ce triangle & le quarré de ce triangle par un cercle. Nôtre cœur est fait pour Dieu, & il est vuide & inquiet jusqu'à ce qu'il se repose en Dieu. Sa capacité est une capacité intelligente: pour la remplir, il faut remplir les principes de raison, je veux dire, l'idée & les desirs de l'infini qui sont en nous; ce que ne peuvent faire tous les objets, differens de l'être infini & souverainement parfait.

Or, comme on l'a montré, tandis que la capacité de nôtre ame n'est point remplie, il reste un pouvoir à ne point consentir, & par conséquent il reste une veritable indifference. En effet si cette indifference ne reste pas, c'est un article de foi que dans cet état-ci il n'y a plus de démérite. Les pecheurs donc qui se seroient étudiez à corrompre leur esprit & leur cœur, & à porter la vivacité des passions au plus haut point où ils auroient pû la porter; ces monstres d'iniquité, horribles en brutalité & en corruption, auroient acquis par la fureur même de leur crime le droit de pecher avec innocence, & de commettre les actions les plus noires sans s'exposer à des châtimens plus rigoureux. L'excez du crime en feroit l'excuse, & l'emportement des passions procureroit l'impunité.

III.

Mais qui pourroit croire que les plaisirs auroient assez d'ascendant sur nôtre ame, pour la nécessiter & éteindre tout son pouvoir, puisque les douleurs, les douleurs même les plus cruelles & les plus affreuses, douleurs ausquelles les pecheurs sacrifieroient sans balancer les plaisirs de leurs infames passions, ces douleurs, dis je, ne sont point capables de

Sec. VII Part. I.

nécessiter une ame ; & que l'on a toujours regardé comme infiniment criminels ceux à qui les tyrans, par les tortures les plus terribles, avoient arraché la moindre parole contre la religion ?

Et au fond, de s'imaginer que la petitesse d'un esprit émoussé par le crime, & la corruption d'un cœur asservi à ses passions pussent faire que les plaisirs sensibles le fissent agir sans liberté, en sorte qu'il ne méritât pas la punition en penchant, ce seroit admettre par un autre tour l'horreur de la doctrine du peché philosophique, puisque ce seroit promettre l'impunité à ceux qui pecheroient le plus éperduement & avec le moins de retenuë.

De là il suit encore une autre consequence, que j'explique par une supposition. Je supose que cet homme qui auroit le cœur assez corrompu & l'esprit assez borné, pour que les moindres plaisirs lui ôtassent l'indifference ; je supose, dis-je, que cet homme vienne à se convertir, & qu'incontinent après sa conversion il travaille à rétablir les forces de son ame : mais je supose qu'avant que d'avoir réussi à les rétablir assez pleinement, car cela ne se fait que peu à peu, quelque plaisir très vif vienne se presenter à lui, & que cet homme se ressentant encore de ses anciennes blessures, se trouve disposé à l'égard de ce plaisir excessivement violent, comme il l'étoit à l'égard des moindres plaisirs avant sa conversion.

Cela supposé, je soutiens que si on prétend que cet homme avant sa conversion auroit sucombé aux moindres plaisirs sans être coupable, il s'ensuit qu'après sa conversion il succombera de même à cette tentation violente sans le devenir. A ce compte il seroit donc vrai qu'on peut trouver des justes qui commettent des actions très criminelles, & qui tombent dans des desordres grossiers & infames, sans que cela leur soit imputé. Doctrine affreuse & abominable, sur laquelle l'Eglise a lancé ses foudres & ses anathemes ?

I V.

Je forme une seconde question, & je demande si pour avoir le pouvoir de ne point consentir au plaisir, il faut avoir actuellement la pensée d'y résister, ou quelque remords de conscience & quelque amour de l'ordre. Il est indubitable que cela n'est pas nécessaire, car il s'ensuivroit de là, que toutes les fois qu'on se livre au peché sans penser à y résister, sans remords, sans amour pour l'ordre & pour la vertu ; ce qui arrive très souvent aux pecheurs, & plus souvent, à proportion de ce qu'ils sont plongez plus avant dans l'iniquité, il s'ensuivroit, dis-je, que toutes les fois que cela arriveroit, on commettroit une action de peché, une action de peché même le plus détestable & le plus affreux, sans en être coupable devant Dieu, & sans mériter la punition ; & que quiconque auroit sçû étouffer une fois les remords de sa conscience, & s'abandonner au crime avec tant d'emportement qu'il ne songeât pas même à y résister, celui-là pourroit pecher en paix, & sans craindre, pour ces fautes-là, la vengeance de la justice de Dieu. Ce qui est si opposé aux principes les plus clairs de la Religion & du sens commun, si capable de révolter tous les Chrétiens, si pleinement réfuté par plus d'un auteur, qu'il n'est pas nécessaire de l'expliquer davantage.

Ici distinguons toujours deux choses ; résister actuellement au plaisir, & pouvoir y résister : pour résister actuellement au plaisir, il faut y penser actuellement & actuellement aimer l'ordre : mais pour pouvoir y résister, il suffit de pouvoir y penser. Or tandis que nous avons l'usage de raison, nous avons toujours ce pouvoir. Car, comme nous avons dit, les

plaisirs

plaisirs terrestres se presentent toujours à nous comme quelque chose de borné; ainsi ils renferment toujours un rapport avec l'idée de l'infini : le plaisir de la bonne chere, auquel le voluptueux s'attache, il s'y attache comme au plaisir de la bonne chere, & non à autre chose, il l'aime tel qu'il est, il le voit tel qu'il est, il voit bien que ce n'est pas là un autre plaisir, que le plaisir de la bonne chere n'est pas le plaisir de l'avarice, & que ce n'est pas le bien universel qui renferme tous les biens & tout le bonheur.

Or on ne peut connoître le fini comme fini sans quelque raport à l'infini, & cette idée de l'infini nous donne le pouvoir de resister au plaisir, comme cela est visible par tout ce qui a été dit dans les chapitres précedens.

V.

Voici un autre question qui mérite encore d'être examinée. Arrive-t-il quelquefois que l'on resiste à un petit plaisir avec la seule grace de lumiere, & qu'on agisse seulement avec cette lumiere, lorsqu'il n'y a pas de plaisir contraire qui y resiste beaucoup ?

L'homme peut être envisagé ou dans l'état de nature tombée, ou dans l'état d'innonce. Dans l'état d'innocence, comme nous l'avons montré assez au long, il est indubitable qu'il n'y avoit point de plaisirs, ausquels on eût besoin de resister : ainsi par rapport à cet état, la question proposée ne peut plus avoir lieu.

Dans notre état, la seule lumiere, soit celle que nous apportons en naissant, soit celle qui nous est ajoutée par un bienfait gratuit, ne nous fait jamais resister au plaisir. Et pour aller tout d'un coup au nœud de la difficulté, je dis que pour resister au plaisir, il faut le vouloir; & comme vouloir & aimer sont la même chose, pour resister au plaisir il faut avoir un amour opposé au plaisir. Quand il ne s'agiroit même que de suspendre son jugement sur ce plaisir, & de vouloir examiner avec plus d'attention, au moins faut-il aimer à n'être pas trompé, soit que cette disposition vienne d'un pur amour pour la verité, soit de quelque autre amour. De plus on ne veut examiner que parce qu'on craint que ce plaisir ne soit opposé à certains amours que nous voulons conserver dans notre cœur : ainsi de quelque côté qu'on se tourne, il faut toujours en revenir à un amour. CHAP. XV.

Or tout amour est plus que la seule lumiere, tout amour renferme un plaisir : ou, pour mieux dire, tout amour nous fait plaisir, comme on l'a prouvé dans la section 4. Dans l'état même où nous sommes, nous avons des mouvemens d'amours indéliberez, comme on l'a dit dans la section 5. Par consequent, selon la maxime perpetuelle de S. Augustin, on ne repousse une délectation que par une autre délectation, & la concupiscence pour le mal n'est vaincuë que par la concupiscence pour le bien.

VI.

En effet, si avec la seule lumiere l'on réussissoit à resister à un plaisir, il n'y auroit point de tentation au monde, si forte & si violente qu'elle pût être, qu'on ne repoussât effectivement par la lumiere, & sans avoir besoin que Dieu soûtint & fortifiât notre volonté. Car comment la connoissance seule nous empêcheroit-elle de consentir à un plaisir; si ce n'est en nous montrant le foible & l'imperfection de ce plaisir ? Or comme la connoissance nous montre le faux d'un petit plaisir de la terre, elle nous le montre aussi des plus grands; elle nous le montre souvent dans le temps même que nous nous y livrons avec le plus de frénésie : *Video meliora probogne, deteriora sequor.* Si le plaisir aug-

Sect. VII. Part. I.

mente, la lumiere peut augmenter comme lui : si donc la lumiere seule réussit à vaincre un petit plaisir, elle atteindra jusqu'au plus grand, & il n'y en aura aucun dont elle ne triomphe.

Cette lumiere d'ailleurs sera d'autant plus efficace qu'elle deviendra plus étendue & plus développée : ainsi la loi mosaïque, qui a fourni beaucoup de connoissances, a dû faire pratiquer la vertu beaucoup plus qu'on ne la pratiquoit sous la loi de nature, bien loin que cette loi fust une loi de mort qui fust entrée daes le monde, *ut abondaret peccatum*. Mais ne poussons pas plus avant cette verité, sur laquelle la Théologie fournit beaucoup de preuves, & dont nous avons déja parlé.

CHAPITRE XVI.

Où l'on continuë de parler de l'indifference à l'égard des plaisirs & de l'évidence.

I.

C'Est une question trés importante de savoir si le plaisir produit naturellement l'amour, si tout plaisir produit naturellement quelque amour.

Selon les principes que nous avons établis ailleurs, le plaisir est une modification de l'amour, c'en est l'appanage ; & le plaisir peut être une modification de l'amour soit déliberé, soit indéliberé.

Cela posé, il est aisé de montrer que tout plaisir ne produit pas toujours & naturellement l'amour.

Car ou il s'agit de l'amour méme dont ce plaisir est la modification, ou d'un autre amour. S'il s'agit de l'amour méme dont ce plaisir est la modification, ce plaisir le suppose, & ne le produit pas : s'il s'agit d'un nouvel amour, il n'y a aucune raison de soutenir que tout plaisir en produise toujours & naturellement quelqu'un.

On ne peut concevoir qu'en deux manieres que tout plaisir produise toujours & naturellement un amour : la premiere, qu'il le fasse en produisant tout seul cet amour : la seconde, qu'il le fasse en excitant la volonté à le produire. Examinons l'une & l'autre.

La premiere est absolument insoutenable. Un plaisir tout seul est quelque chose de moins que ce méme plaisir, & de plus l'amour. Or avec le moins tout seul, on ne fait pas le plus. Et d'ailleurs comment le plaisir produiroit-il l'amour, sans que la volonté le produisît ?

La seconde n'est pas moins absurde. Si tout plaisir produisoit toujours naturellement l'amour en excitant la volonté à le produire, il faudroit que tout plaisir eût assez de force naturelle pour necessiter la volonté au moins jusqu'à ce point de produire cet amour necessaire. Or ce que nous avons dit dans le chapitre précedent & ailleurs, montre assez qu'il est contre toute raison de prétendre que les plaisirs puissent imposer une telle necessité à la volonté.

Pour concevoir ceci avec plus de netteté, il faut apporter un exemple. Je suppose que saint Paul soit attaqué par un plaisir criminel, & que ce saint Apôtre dans le moment méme repousse fidellement cette tentation par un acte du saint amour dont son cœur est enflammé. Si tout plaisir produit naturellement un amour en excitant la volonté à le produire, il s'ensuit.

Premierement, que quelque fidelle qu'ait été la volonté de saint-Paul, quelque ardente qu'ait été sa charité, elle n'a pas eu la force d'empécher que ce plaisir défendu n'ait fait produire à sa volonté un amour du méme genre.

Se-

Digitized by Google

Secondement, que la victoire de saint Paul a remportée sur le plaisir n'a pas empêché la cupidité de croître en lui dans ce moment : car la cupidité augmente, lorsque le mauvais amour augmente. Saint Paul, avant que cette tentation s'élevât, portoit en lui même un reste de concupiscence ; car, selon saint Augustin, elle n'est absolument éteinte qu'aprés la mort. Or outre cette concupiscence, on prétend que ce plaisir a produit naturellement un mauvais amour. Donc la somme de cette inclination mauvaise est augmentée dans ce moment ; & la victoire que saint Paul a remportée sur ce plaisir mauvais, n'a pû l'empêcher d'augmenter.

Voyez la fct. 5,

Troisiémement, il s'ensuit qu'il faut convenir qu'à la verité la volonté de saint Paul n'a pas formé un amour qui excedât le plaisir, qu'elle ne s'est pas jettée au delà avec emportement & fureur ; mais au moins qu'elle a aimé le plaisir par un amour qui correspondoit au plaisir, & qu'elle en a suivi pas à pas l'impression. Or qui peut croire que S. Paul, & avec lui tous les justes, reçoivent de telles plaies dans leur volonté, à chaque sentiment de plaisir qui vient les fraper ?

II.

Si l'on soutenoit que tout plaisir produit naturellement un amour, comme cet amour devroit être un amour necessaire, l'on ne pourroit pas se dispenser d'avouer qu'on ne merite & qu'on ne démerite pas, lorsqu'on n'aime les plaisirs qu'autant qu'on est attiré par le plaisir à les aimer, ou parce qu'on est attiré à les aimer : mais que pour meriter & démeriter il faut avancer au delà, qu'il faut que l'amour soit plus grand que la délectation.

Ces deux propositions sont tellement liées ensemble, que l'une est la consequence de l'autre : si tout plaisir produit un amour, tout degré de plaisir doit produire un degré d'amour : par consequent cet amour doit croître & décroître à proportion du plaisir, & garder toujours une exacte proportion avec le plaisir. Cet amour est un amour necessaire, avec lequel par consequent on ne merite & on ne démerite pas : par consequent on ne merite & on ne démerite pas par l'amour du plaisir, tandis que cet amour demeure égal & proportionné au plaisir ; parce que demeurant dans ces termes, il est toujours necessaire : par consequent encore pour meriter & démeriter, il faut aller plus loin que le plaisir, il faut que l'amour soit plus grand que la délectation.

Or qui ne voit combien une telle maxime est pernicieuse ? * Saint Augustin en plusieurs endroits appuie sur ce passage de l'Ecriture : *Post concupiscentias tuas non eas* ; & il enseigne que si dans cette vie nous ne pouvons parvenir jusqu'au point de n'avoir point de concupiscence, quoique

Ecclesiast. 18. v. 30.

* S. Aug. L. D. perf justitiæ. c. 11. p. 179. L. 1. De Nupt. & conc. c. 23. p. 293. *Si non fiat quod scriptum est*, NON CONCUPISCAS ; *fiat saltem quod alibi legitur*, POST CONCUPISCENTIAS TUAS NON EAS. *Sed quia modo quodam loquendi peccatum vocatur, quòd & peccato facta est, & peccatum, si vicerit, facit.* Etc. 27. 28. 29. 30. 31.

L. 5. contra Jul. c. 3. p. 633. *Aliud est habere mala desideria cordis, aliud tradi eis ; utique et consentiendo eis, possideatur ab eis ; quod fit cùm divino judicio traditur eis. Alioquin frustrà dictum est* POST CONCUPISCENTIAS TUAS NON EAS, *si jamque quisque reus est, quòd tumultuantes & ad mala trahere nitentes sentis eas, nec eas sequitur, si non eis traditur, exercens adversùs eas gloriosa certamina.... Cùm ergò dicitur homo tradi desideriis suis, inde fit reus, quia desertus à Deo cedit eis atque consentit, vincitur, capitur, trahitur, possidetur. A quo enim quis devictus est, huic & servus addictus est.* Il seroit inutile de citer un plus grand nombre de passages de cette nature, dont les ouvrages de ce Pere sont remplis.

Digitized by Google

Sec. VII Part. I.

que nous devions y tendre en travaillant à la diminuer de jour en jour ; au moins nous pouvons ne point aller aprés nos concupiscences, ne point laisser regner la cupidité dans la moindre action, ne lui point laisser remporter la moindre victoire, ne lui point obéir, ne point permettre qu'elle nous tienne captifs, ne point la suivre ; parce que quiconque manque sur ce point est coupable aux yeux de celui qui nous a recommandé de ne point nous laisser vaincre par le mal.

Ces veritez seroient anéanties, si l'on s'imaginoit que pour pecher, il ne suffit pas d'aller aprés le plaisir séducteur, mais qu'il faut aller plus loin, & s'avancer au delà, sous prétexte que sans cet excès l'amour ne seroit pas libre.

Lequel des deux est le plus conforme aux grands principes de la morale chretienne, le plus marqué dans les saints Peres, le plus profondément gravé dans la nature de l'homme : ou de penser que c'est un mal, mais non pas un mal qui mérite punition, d'aimer le plaisir des faux biens autant que ce plaisir nous y porte, parce que ce plaisir a la force de nous ôter la liberté jusqu'à ce point : ou de penser que ce plaisir n'a point la force de nous ôter la liberté même jusqu'à ce point, parce que c'est un mal & un mal qui mérite punition, d'aimer le plaisir des faux biens, quand on ne l'aimeroit qu'autant que ce plaisir nous y porte, & parce qu'il nous y porte ? Quoi ! faut-il pour se rendre coupable, se lancer au delà du plaisir défendu, passer outre, ne se contenter pas d'écouter la tentation, mais y encherir ; de se plaire dans son attrait séducteur, mais exceder en complaisance ; de céder à la violence de ce torrent, mais se pousser au delà, & courir avec plus d'impetuosité ; comme si l'on devoit faire effort à l'attrait du crime, pour se rendre criminel ; & pour succomber à la tentation, l'emporter en malice sur l'action même du Tentateur ?

III.

A l'égard du mérite, ce seroit encore une étrange prétention de s'imaginer que l'amour, qu'on suppose produit par la délectation de la grace, n'est point méritoire, s'il n'est plus grand que cette délectation. C'est vouloir que l'action de l'homme surpasse celle de Dieu, & non pas qu'elle la suive & y demeure assujettie, de maniere que Dieu nous attire, & que nous courions aprés l'odeur de ses parfums ; qu'il nous attire, comme dit S. Augustin, par la douceur de sa grace, & que nous approchions plus de lui, à proportion de ce qu'il nous attire plus, sans rompre jamais les aimables liens qui nous entraînent, ni prévenir, & marcher au delà sous la conduite de notre propre esprit, & par l'impetuosité naturelle de notre volonté.

Que si en admettant une telle doctrine sur l'amour des plaisirs, je veux dire, que l'amour produit par le plaisir n'est méritoire qu'autant qu'il est plus grand que le plaisir ; si, dis-je, en admettant une telle doctrine, on admettoit aussi que la grace du Rédempteur ne consiste que dans ce plaisir, outre une infinité d'inconveniens, il faudroit par une suite necessaire admettre ces deux-ci ?

1. Qu'il y auroit dans l'ame un saint amour qui ne seroit point produit par la grace : car si l'on ne merite qu'autant que notre amour est plus grand que l'amour produit par le plaisir celeste, cet excedant d'amour, ces degrez d'amour surajoutez au prétendu amour necessaire, seroient un saint amour & un amour qui ne seroit point produit par le plaisir.

2. Il s'ensuivroit encore que ce qu'il y auroit de méritoire dans nos actions, ne viendroit que de notre volonté. Car com-

Digitized by Google

comme tout le mérite, posé cette doctrine, consisteroit dans cet excez d'amour & dans ces degrez de surcroît, & que ces degrez ne seroient point produits par le plaisir, puisque le plaisir ne produit pas ce qui est plus grand que lui, & ce qui va au delà; cet amour de surcroît & par consequent le mérite, ne viendroit que de la volonté.

I V.

Examinons encore une question sur le même sujet. La délectation de la grace que Dieu nous donne dans cette vie, n'est-elle pas differente des plaisirs sensibles par rapport à la liberté? Je m'explique. Comme cette délectation s'acorde avec la lumiere, c'est-à-dire, qu'on peut connoître évidemment qu'il est bon de la suivre, par cette raison n'impose-t elle pas une veritable necessité à la volonté, à moins que la concupiscence ne fasse effort de son côté pour nous empêcher de consentir?

Après ce qu'on a dit sur cette matiere, cette question ne souffre plus de difficulté. Ce qui ne remplit point la capacité de nôtre ame, & qui ne nous prive point de l'usage de raison, n'est pas capable d'ôter la liberté. Or le plaisir de la grace, quoiqu'il soit d'acord avec la lumiere, ne fait ni l'un ni l'autre. Il n'ôte point l'usage de raison: bien loin de l'ôter, il le perfectionne. Il ne remplit point la capacité de l'ame; jamais Dieu pendant le cours de cette vie ne nous le donne tel, ce n'est que par la vision intuitive & par l'amour béatifique que nôtre ame peut être remplie. Par consequent ce plaisir ne détruit point la liberté d'indifference, quoiqu'il soit d'acord avec la lumiere de l'esprit.

Peut-être que ce qui peut faire illusion sur cette matiere, c'est que naturellement on est porté à s'imaginer que pour être actuellement libre & indifferent, en ne résistant point à un certain plaisir, il faut avoir actuellement une raison d'y résister. CHAP. XVI.

Mais rien ne seroit plus faux qu'une telle pensée. Souvent un voluptueux s'abandonne au plaisir sans penser qu'il ait aucune raison de ne s'y point abandonner; & il s'y abandonne librement, puisqu'il faut avouer qu'il peche, à moins que de soutenir la doctrine du peché philosophique. Un homme qui est touché du plaisir de vivre, s'y laisse aller mille fois sans penser à resister à cette pente: & cependant il n'en conserve pas moins le pouvoir de se jetter par la fenêtre & de se donner la mort. Une infinité d'autres exemples nous montrent qu'afin de consentir librement, il n'est pas nécessaire d'avoir actuellement une raison de n'y point consentir. Mais c'est qu'ici il n'est que trop ordinaire de confondre le pouvoir avec l'action.

Pour résister actuellement au plaisir, il faut avoir actuellement un amour contraire, & par conséquent une raison d'y résister; mais pour y pouvoir résister, il n'est pas nécessaire d'avoir actuellement cet amour, il suffit de pouvoir l'avoir. Or tandis que l'on a l'usage de raison, & que nôtre capacité n'est point remplie, l'on a toujours ce pouvoir; car la capacité n'étant point remplie, ce plaisir, si juste & si légitime qu'il nous soit montré par la lumiere de l'esprit, nous est toujours montré comme aiant raport avec l'idée que nous avons de l'infini, qu'il ne remplit pas; & en nous apliquant à considerer ce vuide que le plaisir céleste laisse dans nôtre ame, comme nous le pouvons par l'empire sur nos connoissances que nous donne l'usage de raison, nous pouvons trouver dans ce vuide de nôtre ame une raison, fausse à la verité, mais cependant une raison aparente de

n'y

n'y point consentir. Or c'est avoir le pouvoir de ne point consentir, que d'avoir le pouvoir de trouver une raison de ne point le faire, & de former un acte de résistance. Ainsi il n'est pas nécessaire qu'actuellement cette raison soit presente, & l'on peut consentir très librement au plaisir de la grace, quand même il n'y auroit aucune raison presente qui nous en détournât, je veux dire, quand même la concupiscence ne feroit aucun effort pour nous séduire, & que nôtre esprit apercevroit évidemment combien il est bon & avantageux d'aimer les biens éternels.

V.

Si l'on soutenoit l'opposé, il faudroit soutenir en même tems que dans l'état d'innocence l'homme n'étoit pas libre, puisqu'il voioit avec évidence combien il étoit avantageux de se donner à Dieu, & qu'il goutoit aussi le plaisir de cet amour : car qui peut dire que son amour ne fut acompagné des plus chastes délices & des plaisirs les plus purs ? Que les plaisirs d'Adam fussent déliberez, & non comme les nôtres, qu'importe ? Ils étoient tout aussi doux & aussi attirans, plus paisibles seulement & plus continus.

Il faudroit donc soutenir que l'homme dans l'état d'innocence eût été dépouillé de toute indifference & de tout pouvoir de meriter & de démeriter, parce qu'il réunissoit ensemble l'évidence & le plaisir, à moins qu'il n'eût senti des plaisirs pour les créatures qui eussent fait effort sur son ame, pour contrebalancer le plaisir de l'amour divin. Mais ne seroit-ce pas renverser tous les principes de la Théologie, que d'admettre en Adam un combat de plaisirs contraires : de prétendre même (ce qui me paroit affreux) que Dieu, qui l'avoit créé dans la justice & dans la droiture, lui eût donné lui même autant de plaisir pour les faux biens que pour les biens éternels ? On a parlé ailleurs assez au long de cette matiere.

Comme donc on ne peut soutenir d'une part, qu'Adam ait eu aucun plaisir qui combatit celui de l'amour de Dieu, & que de l'autre le plaisir qu'Adam sentoit en aimant Dieu, quoiqu'il fut joint avec une lumiere évidente, ne lui ôtoit pas le pouvoir de mériter & de démériter, il s'ensuit que la délectation de la grace par elle meme n'est point capable de nécessiter la volonté.

Nous mêmes dans l'état où nous sommes, si nous étions fortemant attirez vers Dieu, si nous connoissions évidemment qu'il est bon de l'aimer (& qui ne le connoit pas, sur tout lorsqu'il plaît à Dieu de nous donner de tels attraits ?) si, dis-je, Dieu nous mettoit dans cet état désirable, nous cesserions donc d'être libres & de mériter, en suivant les principes que je réfute, à moins qu'une tentation actuelle ne vint à nôtre secours. Il faudroit donc demander à Dieu ou qu'il répandit des ténebres dans nôtre esprit, ou qu'il laissât allumer dans nôtre cœur le feu de la concupiscence : & l'on auroit besoin qu'il nous fit du mal, de crainte qu'à force de nous faire du bien en cette vie, il ne nous ôtât le moien d'en mériter pour l'autre.

V I.

Nous sommes toujours libres à l'égard des mouvemens de la grace. Si vifs & si ardens qu'ils puissent être dans cette vie, jamais ils ne rempliſſent la capacité de l'ame. Ainsi à moins que l'usage de raison ne soit intercepté, comme il peut l'être par une opération de Dieu extraordinaire & miraculeuse, jamais pendant cette vie, quelque grand que soit un saint mouvement, il ne nous prive de l'indifference, ni par conséquent du pouvoir d'y résister.

Les

Les mouvemens de la concupiscence n'ôtent point non plus ce pouvoir. Bien loin que ces mouvemens nous ôtent la liberté & le pouvoir d'y résister dans le tems même qu'ils sont presens, au contraire l'ame a non seulement le pouvoir de les désavouer par un amour contraire, mais elle a un pouvoir sur ces mouvemens mêmes; en ce qu'elle peut en détourner sa reflexion actuelle & penser à autre chose, & par là peu à peu les faire cesser; en ce qu'elle peut aussi, comme l'enseigne S. Augustin, diminuer le fonds même de la concupiscence, à force de la combattre, quoique jamais pendant cette vie on ne réussisse à la déraciner entierement.

Il s'en faut donc beaucoup que la concupiscence nous impose necessité : c'est le consentement libre de la volonté qui en premier lieu lui a donné naissance, je veux dire le peché d'Adam, qui a introduit cette plaie dans lui-même & dans sa posterité. Quoique ses mouvemens s'élevent, même indépendamment de notre volonté, & par consequent alors sans liberté ni démerite, nous pouvons toujours y résister dans le moment même qu'ils sont presens; nous pouvons enfin la diminuer peu à peu, & la faire décroître par degrez. Ce sont trois titres dont il ne faut pas perdre le souvenir, quand il s'agit de la concupiscence.

VII.

Examinons enfin quelle est nôtre liberté à juger des veritez évidentes. Rien ne m'a paru plus juste sur cette matiere que de raisonner de la disposition de nôtre ame à juger du vrai, comme de celle dans laquelle elle est pour aimer le bien; & de comparer l'impression que fait l'évidence, avec celle que fait un mouvement d'amour indéliberé.

Nous ne sommes point libres à aimer ou à ne point aimer le bien en general, parce que tout ce que nous aimons, nous ne pouvons l'aimer qu'en le regardant comme un bien. De même aussi nous ne sommes point libres à juger ou à ne pas juger sur le vrai en general, parce que nous ne jugeons jamais rien qu'en le regardant comme vrai. Nous sommes néanmoins libres, comme on l'a expliqué ailleurs, à faire cet acte distinct & explicite. J'aime le bien en general : car cet acte, quoiqu'il se trouve renfermé implicitement dans tous nos amours, ne se fait explicitement, qu'en faisant une reflexion distincte que nous avons le pouvoir de faire ou de ne pas faire, & que nous ne faisons pas toujours. De même aussi nous sommes libres à faire cet acte distinct & explicite. J'acquiesce à la verité en general; parce que cet acte, quoiqu'il se trouve renfermé implicitement dans tous nos jugemens, ne se fait explicitement qu'en faisant une reflexion distincte que nous avons le pouvoir de faire ou de ne pas faire, & que nous ne faisons pas toujours. CHAP. XVI.

Nous ne sommes point libres à aimer ou à ne pas aimer ce qui a une liaison si essentielle avec tous nos amours, qu'il ne puisse y en avoir aucun, sans que cet amour s'y rencontre nécessairement; par exemple, l'amour de nôtre bonheur, de nôtre être. Comme cet amour se trouve implicitement dans tous nos amours, nous ne pouvons pas renoncer, au moins d'une maniere sincere & sérieuse, à nous aimer nous mêmes & à aimer nôtre bonheur. Cependant nous sommes libres à faire ou à ne pas faire un acte explicite de cet amour, parce que cet acte se fait par une reflexion que nous ne faisons pas toujours, mais que nous pouvons toujours faire ou ne pas faire. De même nous ne sommes pas libres à acquiescer ou à ne pas acquiescer à certaines veritez qui ont une liaison si essentielle avec toutes nos con-

Digitized by Google

Sec. VII Part. I.

noissances, que nous ne pouvons faire aucun acte de l'esprit, sans que cet acquiescement s'y rencontre.

Par exemple, je ne puis jamais penser actuellement à quelque chose, sans penser au moins implicitement que je pense, & sans connoître que je connois : & comme connoître que je connois, c'est connoître que je suis, dans tous les actes de mon esprit, dans toutes mes pensées actuelles, ces jugemens, *je connois & je suis*, s'y trouvent renfermez implicitement. Ainsi quoique je fasse, je suis nécessité à acquiescer toujours au moins implicitement à ces veritez ; & je ne puis pas nier ou douter que j'existe & que je pense, si je veux parler d'une maniere sérieuse & de bonne foi. Cependant je suis libre à former, quand il me plaît, cet acte explicite & cette pensée distincte, *je suis*, parce que pour le faire, il faut une reflexion qui ne se fait pas toujours, & qu'on a le pouvoir de faire ou de ne pas faire.

A l'égard des autres veritez qui ne rempliſſent point toute la capacité de nôtre esprit, & qui ne se trouvent point essentiellement renfermées dans toutes nos connoissances, je croi que c'est librement & avec indifference que nous y acquiescons. Quelque évidence qu'elles presentent à nôtre esprit, il faut en raisonner comme des biens determinez & particuliers, à l'égard desquels nous conservons toujours en cette vie une veritable indifference, quelque mouvement que nous sentions pour ces biens.

Ma raison est que nôtre ame a une certaine capacité pour les veritez, comme elle en a une pour les biens, & que tandis que cette capacité n'est point remplie & épuisée par un objet, nous conservons toujours un vrai pouvoir pour ne point nous y rendre, comme on l'a dit tant de fois. Or les veritez ne rempliſſent point la capacité de nôtre ame, si évidentes qu'elles soient, non plus que les biens particuliers, quelque plaisir qu'ils nous fassent. Par consequent dans le moment même que nous acquiescons à cette évidence, nous conservons un vrai pouvoir de n'y point acquiescer, nous acquiescons donc avec indifference.

Rien n'est plus évident que l'est ce théoreme à un Mathématicien, *Un triangle a ses trois angles égaux à deux angles droits* : mais cette évidence ne remplit point toute la capacité de son ame : il trouve en lui plusieurs autres connoissances qui ne renferment point cette verité, & peut être s'imaginera-t-il qu'il peut y en avoir quelqu'une qui y soit contraire, & qui détruise sa prétenduë évidence. Il trouve même dans ces autres connoissances des raisons, sinon de contester celle-ci, au moins de suspendre encore son jugement, & d'en douter. Quand ce ne seroit que la fragilité de l'esprit humain, l'expérience d'une infinité d'erreurs, la crainte de n'avoir pas encore assez bien examiné, le desir d'y faire plus de reflexion, la limitation de nôtre attention actuelle ; enfin à l'égard de ces sortes de veritez particulieres qui ne rempliſſent point toute la capacité de nôtre ame, & qui ne se trouvent point renfermées dans tous ses actes, nous pouvons toujours trouver des raisons veritables ou aparentes, directes ou indirectes, prochaines ou éloignées, de les contester ou d'en douter.

Aussi voions-nous des Philosophes qui en ont douté, & à ce qui me paroît, de bonne foi. Or si on l'a fait, on peut donc le faire : ainsi comme lorsqu'un bien ne remplit pas toute la capacité de nôtre ame, l'on a toujours le pouvoir d'y résister : de même lorsqu'une verité ne remplit point non plus nôtre capacité, on conserve toujours le pouvoir de trouver des

Digitized by Google

des raisons de n'y point acquiescer, & par consequent une vraie indifference.

Enfin si nous acquiescions sans indifference & necessairement à ces veritez, nous ne mériterions plus en faisant un si bon usage de notre esprit. La fidelité à suivre la lumiere ne nous obtiendroit point de nouvelles lumieres, il faudroit demander à Dieu qu'il se tînt toujours dans le secret de lui méme, qu'il voulût bien se cacher & ne point répandre sur notre ame les raions de sa lumiere, parce qu'il nous enleveroit le moien de mériter à proportion de ce qu'il se découvriroit à nous avec évidence, & qu'il nous délivreroit des tenebres.

CHAPITRE XVII.

Que la prémotion ne rend point Dieu auteur du peché.

I.

LA prémotion physique, dit-on, est inutile, ennemie de la liberté, & elle fait Dieu auteur du peché. Horribles consequences ! Qu'elles soient vraies, c'est toute la question. Naturellement on attend sur cela des recherches rares & profondes. On espere qu'on va nous tirer le rideau qui couvre notre cœur ; qu'on nous montrera comment ses ressorts jouent sans prémotion pour former des connoissances & des amours. On croit être instruit du fond & de l'étenduë de nos pouvoirs, des rapports de l'homme avec lui méme, des rapports méme de l'homme avec Dieu. Cependant un petit syllogisme en fait l'affaire : & en vingt ou trente lignes on trouve le secret de renfermer la discussion d'une des plus amples & des plus riches matieres qu'il y ait au monde. C'est un excellent moien pour former le jugement & pour donner une haute intelligence. Si par cette voie l'on fait de grands progrès dans la Philosophie, on les fait à peu de frais à la bonne heure pour qui veut se paier de pareille monnoie. CHAP. XVII.

De ces trois reproches faits à la prémotion, nous avons tâché de nous mettre à couvert du premier en apportant nos preuves, & du second en traitant de la liberté d'indifference ; il ne reste que le troisiéme, sur lequel on peut abreger maintenant, car on en a suffisamment parlé en divers endroits.

II.

1. On a montré dans la section 6. que la matiere n'étoit point susceptible de défaut comme l'esprit. Cette verité peut servir à sapper par le fondement toutes les mauvaises objections qu'on pourroit former par comparaison de l'une à l'autre.

2. Dans l'état de nature tombée, il y a des mouvemens indéliberez ; & lorsqu'il s'en éleve de mauvais, & qu'actuellement ils se trouvent ou seuls ou les plus forts, quoique nous puissions toujours y resister, pour lors nous n'y resistons point, & nous ne manquons point de pecher : comme on l'a expliqué dans la section 5. Or à l'égard de ces mouvemens, lorsqu'ils s'élevent en nous, Dieu n'y opére qu'en qualité de cause universelle, qui prête le secours necessaire, à l'occasion, soit de la volonté du Démon, soit du mouvement du corps, soit enfin de notre volonté, quoique dans ce dernier cas il faille, comme on l'a dit, remonter plus haut, parce que dans l'état où nous vivons, on trouve toujours quelque mouvement qui a précedé la déliberation. Or quand Dieu agit au nom des causes secondes, on ne peut point lui imputer ce qu'il fait à leur occasion.

3. Si l'on considere generalement tout

Digitized by Google

Sec. VII Part. I.

ce que Dieu opére, par rapport aux pechez des hommes, soit de cet état-ci, soit de l'état d'innocence, où il semble que la difficulté paroisse encore dans un plus grand jour, il est visible par tout ce que nous avons dit, qu'on ne peut point les lui imputer. Car on ne pourroit les lui imputer que sous deux qualitez, ou comme à celui qui exciteroit au peché en tentant l'homme, ou comme à celui qui opéreroit le mal. Or on a montré dans la 5. section, comment Dieu ne nous tente point, & comment il ne tente point les créatures innocentes en donnant la prémotion. On a aussi montré qu'il n'opére point le mal, parce qu'il n'en est ni la cause efficiente, ni la cause déficiente. Il n'en est point la cause efficiente, puisque le formel du peché consiste dans la privation & le néant, & que Dieu ne produit pas le néant, mais ce qui reste d'être & de bien dans le peché, en un mot ce qu'on appelle le matériel. Il n'en est point la cause déficiente, puisque le défaut est dans la volonté même, & que la raison pour laquelle elle n'a pas ce qui remplaceroit ce défaut, n'est pas que Dieu ne le lui ait pas donné.

On peut ajouter encore, que Dieu n'est pas plus l'auteur du peché, que les esprits animaux le sont de la claudication, comme nous l'avons rapporté de saint Thomas, section 6: parce que tout le mouvement que ces esprits donnent aux muscles, est un mouvement bon & sans défauts: tel est celui de Dieu sur la volonté: mais tout le défaut vient de la jambe qui reçoit ces esprits: comme ce qui fait le défaut de la volonté, c'est la volonté même qui a le néant en partage: l'acte entant qu'il vient de Dieu, est bon, & il n'est mauvais qu'entant qu'il est l'acte de la créature, comme nous l'expliquerons plus au long dans le chapitre qui va suivre.

III.

On pourroit peut-être ici former cette difficulté. Si Dieu, sans être auteur du peché, a pû produire dans Adam l'acte même matériel du peché; pourquoi n'auroit-il pas pû créer Adam pecheur dès le premier instant, auquel il lui a donné l'être? Tous les momens sont égaux, le moment B est semblable au moment A. Dieu nous conserve par une production continuée: par consequent si Dieu a pû donner une prémotion à l'homme pour l'acte du peché dans le second instant, sans devenir auteur du peché, il est naturel de croire qu'il a pû le faire aussi dans le premier instant, & par une suite necessaire créer les Anges & Adam dans le peché: ce qu'on ne pourroit prétendre sans une témérité inouie.

J'en suis convaincu qu'il repugne qu'Adam ait commencé sa vie par une action criminelle: *Neque à voluntate peccandi exorsus est vitam..... Quis enim ferat*, dit saint Augustin, *si dicatur talis factus, quales nascuntur infantes?* C'est pourquoi je soutiens qu'il y a de la difference sur ce point entre le premier moment & les suivans. Lib. 5. op. imperf. n. 61. pag. 1180.

Dieu a dû, ou plutôt il s'est dû à lui-même de créer l'homme dans la droiture & sans peché, supposé qu'il le creât; mais rien ne l'a obligé à le conserver ainsi. Il a dû créer l'homme droit & bon, parce qu'il est bon lui-même; mais il n'a pas été obligé de le conserver toujours dans la droiture, parce que, dit S. Augustin, il n'a pas dû créer l'homme immuable. Lib. 5. op. imp. n. 44.

Dieu en créant les créatures spirituelles, a voulu se peindre & se representer en elle; mais il a voulu s'en distinguer. Pour se peindre en elles, il a fallu leur communiquer quelques traits de certaines perfections qu'il a aussi lui-même: pour se distinguer

Digitized by Google

tinguer d'elles, il a fallu ne leur pas communiquer toutes les divines perfections. Aussi parmi les perfections de Dieu y en a-t-il quelques unes qui peuvent se communiquer ; la bonté & la droiture sont de ce nombre : mais il y en a d'autres qui ne le peuvent ; telle est l'immutabilité, comme le dit S. Augustin au même endroit.

La nature de l'homme peut donc être droite & sans défaut, mais elle ne peut être immuable. Par consequent, Dieu qui se conduit envers ses créatures d'une maniere proportionnée à leur être, a pû créer le premier homme dans la bonté & dans la droiture ; il l'a dû même, puis qu'étant l'ouvrage de Dieu, il a dû sortir avec une nature saine & droite des mains de Dieu. Mais Dieu n'a pas dû créer l'homme immuable, cela même n'étoit pas possible. Ainsi il n'a pas été obligé de le créer continuellement dans la justice, & de le conserver ainsi dans tous les momens de sa durée : il y a donc entre ces momens une difference.

IV.

D'ailleurs l'égalité des differens momens de la durée n'est point ici de saison. Il ne faut point concevoir la conservation, qui est une création continuée, comme si Dieu créoit notre être à diverses repriſes, & qu'il nous donnât l'être comme par intervalles. L'action qui nous produit, est une, elle continuë d'être la même, tandis que notre être continuë d'être le même.

Cette continuité de création n'empêche pas qu'il n'y ait dans l'intérieur même de notre être un certain ordre : & c'est de cet ordre de notre intelligence que la difference doit ici se tirer, & non pas de l'égalité des divers momens. Je m'explique.

L'ordre de notre intelligence demande que le premier acte de la volonté soit un acte par lequel l'ame se porte vers Dieu, comme vers sa fin derniere, & qu'elle le reconnoisse comme son Dieu. Il a donc fallu que la premiere pensée que Dieu ait imprimée à la créature, ait été une pensée qui lui fist connoître Dieu, & qui le lui fist même connoître, au moins d'une maniere generale, comme revêtu de toutes les perfections possibles & de tous les attributs qui entrent dans son idée, parce que c'est sous ce titre qu'il est notre Dieu, notre bonheur, notre fin derniere. S'il a fallu que la premiere pensée fût elle, il a fallu que Dieu l'ait donnée telle : car à l'égard de cette premiere pensée Dieu agit en son propre nom. Or tandis que l'ame a eu la pensée de Dieu & de tous ses attributs, au moins en general, il est infaillible qu'elle n'a point peché, puisqu'elle n'a peché qu'en détournant sa vue de certains attributs, pour s'appliquer plus distinctement à autre chose. Par consequent dans ce premier moment, dans lequel l'homme a dû avoir cette pensée, il est infaillible qu'il n'a pas peché : mais on ne peut pas dire la même chose des momens suivans. CHAP. XVII.

V.

L'être reçu dans le premier moment fait la regle de toute la suite : c'est-à-dire, que si cet être a telle perfection, on doit la conserver : si cet être tend à une perfection plus sublime, on doit y tendre. Le peché est la corruption de cet être, & toute corruption suppose une santé & une droiture dont on est déchu ; dans le corps la maladie n'est que la corruption de la santé. Si nous naissons maintenant avec tant de déreglemens & d'infirmitez dans notre ame, c'est que nous sommes déchus par la faute de notre premier Pere de cette santé & de cette vigueur primitive, qui nous a été donnée dans sa personne.

Digitized by Google

Sec. VII Part. I.

Or si l'être reçu dans le premier moment est la regle de toute la suite ; si le caractere & la destination de l'être est marqué dans le premier moment de notre être, il est évident qu'il y a une notable difference entre le premier moment & tous les autres ; que du premier aux suivans on ne peut tirer de consequence ; qu'il y a raison pour que Dieu se doive à lui-même de nous créer sans peché dans le premier moment, mais non pas de nous conserver tels dans la suite. Ainsi quoiqu'il soit vrai qu'il ait été impossible que le premier homme fust créé dans le peché, parce que ce peché seroit retombé sur Dieu même, qui devoit à sa saintetè & à sa bonté de créer l'homme droit & bon, supposé qu'il le créât : on ne peut point en conclure que lorsque Dieu laisse pecher l'homme dans les momens suivans, le peché de l'homme doive retomber sur Dieu même, puisque Dieu n'a aucune obligation de le faire perseverer, & de le soutenir immuablement dans l'innocence.

V I.

S. Aug. lib. 5. op. imperf. n. 38. p. 1259.

La question n'est donc pas de savoir d'où la bonne volonté a pû venir à l'homme, puisqu'il est né avec elle, mais d'où lui a pû venir la mauvaise, avec laquelle il n'est pas né.

Comme ce sont deux choses très differentes, pouvoir avoir une volonté mauvaise, & l'avoir en effet, S. Augustin dans le même endroit recherche avec une admirable profondeur l'origine de l'une & de l'autre : & cette discussion de notre saint Docteur ne doit point être omise.

A l'égard du pouvoir, ce saint Docteur reprend Julien d'avoir dit : *Ideò oriri potuit voluntas mala, ut oriri posset & bona. Et hoc putas*, dit S. Augustin, *ad naturam liberi arbitrii pertinere, ut possit utrumque, & peccare scilicet, & non peccare ?* Ce Pere montre en plusieurs endroit de cet ouvrage ; que le pouvoir de pecher n'est point de la nature du libre arbitre. Les principes que nous avons établis, ne nous permettent pas non plus de douter qu'il ne se trouve une vraie liberté d'indifference, où il n'y a point de pouvoir de pecher. L'indifference à l'égard des moiens égaux, qui a une si immense étenduë, est une vraie & parfaite indifference ; une indifference telle que par elle même elle renferme un équilibre. Or cette indifference est en Dieu, en Jesus-Christ, dans les Bienheureux, & elle ne suppose en aucune maniere le pouvoir de pecher.

Il n'en est pas de même de l'indifference à l'égard de la fin. Comme elle renferme le pouvoir de s'attacher à Dieu comme à notre fin, ou de s'attacher aux créatures, il est visible qu'elle renferme le pouvoir de pecher : aussi cette indifference suppose un vuide dans l'ame qu'elle n'aura plus, lorsque toute sa capacité sera remplie dans l'autre vie par la vision intuitive & par l'amour beatifique : cette plénitude nous ôtera l'indifference sur ce point, & formera une vraie necessité. *O desideranda necessitas ! Donabit eam veritas, ut sit certa securitas, sine quâ non potest esse illa, cui non est aliquid addendum, jam plena nostra felicitas.* Lib. 5. op. imp. n. 61. p. 1281.

Ainsi la raison, pourquoi la créature a le pouvoir de pecher, est que sa volonté n'est pas pleine & parfaite, qu'elle ne le peut être que par l'union avec Dieu & par le bonheur qu'elle recevra de lui dans l'autre vie, que par elle même notre volonté est bien éloignée d'être pleine & parfaite, elle qui est tirée du néant : c'est ce qu'il marque dans le même livre Nombre 38. & au Nombre 42. il développe davantage cette pensée : *Sed cùm quæritur, quare homo possit habere malam voluntatem, quamvis ut habeat non sit necesse, non origo quæritur voluntatis, sed origo ipsius possibilitatis.*

Digitized by Google

tatis, & invenietur ea esse causa; quia etsi magnum bonum est rationalis creatura, non tamen est quod est Deus, cujus solius est inconvertibilis immutabilisque natura: & hujus rei causa cùm quæritur, hoc invenietur, quia non de se ipso, hoc est, de suâ naturâ atque substantiâ genuit, sed de nihilo, hoc est, de nullâ re fecit hoc Deus: non quia nihil habet aliquam vim, si enim haberet, non nihil, sed aliquid esset; sed quia hoc est cuique naturæ de nihilo factam esse, quod est naturam Dei non esse, quæ immutabilis sola est. Nec ea quæ de aliquibus rebus facta sunt, ab hâc excipiuntur origine: quoniam res quæ ita factæ sunt, ut ex iis aliæ fierent, de nullis exstantibus factæ sunt; hoc est, omninò de nihilo. Mutari autem possunt quæcumque alia, diversis & propriis qualitatibus suis: voluntate verò, qua ratione utitur, sola est rationalis creatura mutabilis.

VII.

Venons à la seconde question, je veux dire, l'origine de la mauvaise volonté. Ici je prends avec S. Augustin, le mot de *volonté* pour volition, c'est-à-dire, l'action même de vouloir; mais il faut remonter un peu plus haut dans les principes de ce Pere pour découvrir plus parfaitement sa pensée.

Julien prétendoit que de donner une cause & une origine à une volonté libre, c'étoit la détruire: *Huic motui libero..... si causa ipso motu detur antiquior, non gignitur omninò, sed tollitur.* Sa raison étoit que ce seroit contraindre la volonté, que de lui attribuer une cause qui lui donnât naissance: *Voluntas enim motus est animi, cogente nullo, naturalia cuncta cogunt esse quod sequitur: voluntas autem si præcedentibus causis cogatur, voluntas esse desinit; & perdit conditionem, si accipit originem.*

Je raporte tout au long le raisonnement de Julien, parce qu'il est assez semblable à une objection que l'on fait contre la grace efficace. Si la grace efficace, dit-on, est efficace par sa nature, il est de sa nature de donner l'action à la volonté. Or on ne peut changer la nature & l'essence des choses: *Naturalia cuncta cogunt esse quod sequitur.* Donc on n'a plus le pouvoir de ne point agir quand on a cette grace. Objection, à laquelle il est aisé de répondre en un mot, en disant qu'il est de la nature de la grace efficace de donner l'action, mais de la donner de telle maniere qu'elle laisse en même tems dans la volonté le pouvoir de faire une autre action, comme nous l'avons expliqué assez au long. CHAP. XVIII.

VIII.

Revenons. S. Augustin rejette cette fausse subtilité de Julien, en faisant voir qu'il y a de la difference entre donner naissance, & contraindre; puisque, pour contraindre une chose, il faut qu'elle soit déja, au lieu que ce à quoi l'on donne naissance, n'est pas, avant qu'on la lui ait donnée.

Ensuite ce Pere montre que la volonté a pris naissance & qu'elle a une origine: *Vide etiam quàm sit insanum negare habere originem res quæ ortæ sunt, cùm ipsa origo ab oriendo sit dicta; nam quod est, & originem non habet, semper fuit; si autem non fuit & est, ortum est: si ortum est, habet originem.* Et dans le Nombre suivant: *Aliundè est voluntas, & esse non cogitur..... manifestum est undè sit: ab illo est enim voluntas, cujus est voluntas: ab Angelo scilicet voluntas Angeli, ab Homine Hominis, à Deo Dei; & si operatur Deus in homine voluntatem bonam, id utique agit ut oriatur ab illo bona voluntas, cujus est voluntas: sicut agit ut homo oriatur ab homine: non enim quia Deus creat hominem; ideò non homo ex homine nascitur: malæ autem vo-*

lun-

Digitized by Google

Sect. VII Part. I. *luntatis suæ unusquisque auctor est, quia malum vult.* Et dans le Nombre 44. *Si ergò vis Manichæos vel devitare vel vincere, hoc sape, hoc cape, intelligendo si potes, credendo si non potes, quoniam ex bonis orta sunt mala, nec est aliquid malitia nisi indigentia boni.*

Il est visible dans ce passage 1. que la volonté actuelle ou la volition a une cause, de laquelle elle tire son origine : 2. que cette cause est la créature même qui veut : 3. que comme nous avons dit en parlant du pouvoir actif, Dieu n'opere en nous le vouloir, que parce qu'il nous le fait operer, & qu'il le fait sortir du fonds même de nôtre être : 4. que quoique Dieu nous le fasse operer, il ne nous ôte point la liberté : 5. que la bonté de la bonne volonté consistant dans l'être même qui se trouve parfait, au moins dans son genre, Dieu qui est auteur de tout bien & de tout être, doit être regardé comme le premier auteur de la bonté même qui est dans la bonne volonté : 6. que le mal n'étant formellement que l'indigence ou la privation du bien, on ne peut point dire que Dieu en soit l'auteur : 7. que l'auteur du mal c'est l'homme même, parce qu'il forme une volition, dans laquelle se trouve une indigence de bien & une privation de rectitude.

Ainsi comme le pouvoir d'avoir une mauvaise volonté vient de ce que l'homme étant tiré du néant peut former un acte, dans lequel il y ait privation & indigence de bonté ; de même aussi la mauvaise volonté actuelle vient de ce que l'homme forme actuellement cet acte, dans lequel se rencontre cette indigence & cette privation.

Quoique le peché formellement consiste dans une privation, il ne faut pas s'imaginer, que chaque fois que le pecheur augmente dans le peché, il diminue de plus en plus son être. Une action de peché, un mauvais amour renferme deux choses ; un être, & la privation d'un être qu'il faudroit qu'eût cet amour pour être sans défaut. Car une action de nôtre ame est un être, l'amour de Dieu & de ses perfections est un être : une action qui n'est pas faite par l'impression de l'amour de Dieu, qui par consequent est privée de l'amour de Dieu, est une action défectueuse.

Or l'amour défectueux renfermant ces deux choses, on conçoit que comme la privation peut croître, l'être dans lequel se trouve cette privation, peut croître aussi.

Un pecheur qui aura formé aujourd'hui un degré de cet amour & de cet être défectueux, demain en formera deux degrez : ainsi il augmentera en être, mais en être défectueux.

CHAPITRE XVIII.

Du tort de l'homme.

DE toutes les objections que l'on forme contre la prémotion physique, il n'en est point qui frape davantage, que celle que l'on tire du tort & de l'injustice de l'homme, lorsqu'il peche. Quoi, dit-on, comment se peut-il faire que l'homme soit coupable, s'il n'a en lui même que ce que Dieu y a mis par une opération prédeterminante ? On conçoit sans beaucoup de peine que Dieu n'est ni cause efficiente du peché, puisque le formel du peché est un néant, & que ce que Dieu met en l'homme est un être ; ni cause déficiente, puisque le néant & le défaut est dans la volonté, & non en Dieu. Mais, comment concevoir que l'homme merite d'être puni par cette privation, puisqu'il n'a que ce que Dieu lui donne ? Et lorsque Dieu ne lui donne pas ce qui rendroit son action sans défaut, qu'il soit malheureux,

Digitized by Google

reux, à la bonne heure; mais pourquoi sera-t-il injuste ? Qu'il soit digne de compassion, ou si l'on veut, de mépris; mais pourquoi le sera-t-il de blâme & de punition ?

I.

Cette difficulté, je l'avouë, me trouble & m'épouvante; & il me semble que je succomberois sous son poids, si je ne considerois. 1. Qu'elle attaque directement la doctrine céleste qui nous est revelée dans les saintes Ecritures, & que S. Paul nous raporte en ces termes : *Vous me direz peut-être après cela, pourquoi Dieu se plaint-il de celui qui peche ? Car qui est-ce qui résiste à sa volonté ?* Or cet Apôtre, bien loin de la respecter, cette difficulté, & de s'y rendre, la rejette & la condamne avec toute la force & l'autorité que lui donne l'Esprit de Dieu qui parle en lui.

2. Que les défenseurs du Congruisme sont obligez d'essuyer une difficulté à peu près semblable : car pourquoi, leur dira-t-on, Dieu punit-il l'homme, auquel il ne donne par son concours qu'un acte défectueux ? S'ils répondent que c'est que la volonté n'a exigé qu'un tel concours : & pourquoi, leur repliquera-t-on, Dieu n'a-t-il pas fait que la volonté exigeât davantage, puisqu'exiger le concours doit être quelque chose de réel & de bon, & que tout ce qu'il y a de réel & de bon dans la volonté doit venir de Dieu ? Bien plus, dans la multitude infinie de circonstances differentes, dans lesquelles la volonté pouvoit être placée, pourquoi Dieu a-t-il choisi justement celle dans laquelle la volonté devoit consentir au mal ? Hé ! comment n'auroit-elle pas peché après qu'on l'a ainsi placée ? Pourquoi donc celui même qui la met dans cette situation, est-il celui qui la blâme, qui s'en plaint & qui la punit ?

A cette difficulté que peuvent répondre le Congruistes, si non de dire comme nous avec S. Paul : O homme, qui êtes-vous pour contester avec Dieu ? CHAP. XVIII.

3. Que plus je passe & je repasse sur les preuves de la prémotion physique, plus je les trouve solides, fortes, démonstratives. Or ne seroit-ce point manquer de fidelité envers la raison souveraine qui éclaire tous les esprits, & qui leur demandera compte un jour de l'usage qu'ils auront fait de ces lumieres, que de sacrifier des preuves évidentes à des difficultez obscures, & d'abandonner lâchement une lumiere presente, pour céder aux incertitudes & aux tenébres d'une raison foible & languissante ? Tenons donc ces deux veritez, & que Dieu prémeut l'homme qui peche, & que l'homme qui peche a veritablement tort.

Comme il est dans les Mathématiques des grandeurs incommensurables, c'est-à-dire, dont on ne peut assortir exactement l'étenduë, ni trouver la commune mesure; il est aussi des veritez, sur tout, celles qui regardent des termes aussi differens que le sont Dieu & nôtre ame, qui sont incommensurables par raport à nous parce que Dieu nous a caché la mesure commune qui nous en découvriroit la proportion & le raport. Suivons la regle que nous nous sommes prescrite, de ne point prétendre ni pénétrer tout dans ces matieres profondes, ni rejetter tout ce que nous ne penétrons point : au contraire de trouver des difficultez impenétrables où l'Ecriture & les Peres en ont reconnu, c'est un des plus évidens caracteres de verité.

Ces reflexions me rassurent, & je pourrois en demeurer là. Cependant essaions de raisonner encore sur la difficulté proposée, dans le dessein, non pas d'en démêler tous les détours, mais au moins d'en rompre l'effort, & de me persuader,

Sec. VII Part. I.

que si je ne puis sonder les profondeurs des voies dans lesquelles je marche, au moins je puis y marcher en sureté, sans craindre les égaremens & les précipices.

II.

Ce qui fait le fort de cette difficulté, c'est que pour avoir tort & meriter punition, en péchant, il semble que nôtre détermination doive ne nous être point donnée; mais que Dieu l'ait tellement abandonnée à nôtre disposition, que nous nous déterminions à telle chose, sans que ce soit lui qui nous y fasse déterminer; qu'ainsi dans nos actions, outre ce que Dieu nous donne, il faut qu'il y ait quelque chose qui dépende & qui vienne uniquement de nous, soit consentement, soit détermination, soit inflexion; & que ce soit pour avoir fait un mauvais usage de ce bien qui est uniquement en notre pouvoir, pour ne l'avoir pas apliqué comme il faut, que nous soions injustes, que nous aions tort, & que nous méritions d'être punis.

Examinons si une telle prétention est légitime ou déraisonnable, & premierement pour m'expliquer ici en moins de mots, j'apellerai le pouvoir qu'on prétend dans l'objection être nécessaire pour que l'homme qui peche, ait tort, *le pouvoir de se déterminer en premier.* Qu'il soit nécessaire d'avoir un vrai pouvoir de faire ou de ne pas faire, d'être libre d'une liberté d'indifference & d'être exemt non seulement de contrainte, mais encore de nécessité pour meriter & démeriter dans cet état ci, c'est un article de foi, & l'on a suffisamment montré qu'une telle liberté s'allie parfaitement avec la prémotion physique: mais ici il ne s'agit plus de cela, il s'agit d'un pouvoir de se déterminer sans qu'on ait besoin du secours de la prémotion. Un tel pouvoir est-il necessaire pour meriter & pour démeriter? C'est dequoi il est question maintenant: or c'est ce pouvoir que j'apelle le pouvoir de se déterminer en premier, parce qu'il ne supose point de prédetermination. Que cette expression soit bonne ou mauvaise, je m'en embarrasse peu: je n'entends par là que ce que j'ai exprimé.

Secondement, pour considerer cette matiere par differens côtez, il me paroît qu'avoir tort & être digne de blâme, reviennent à la méme idée.

Troisiémement, il me semble que le pouvoir qu'on montrera suffisant pour que l'homme soit digne de blâme, suffira aussi pour qu'il merite punition.

Quatriémement, ceux qui s'imaginent que pour devenir digne de blâme & meriter punition, il faut avoir le pouvoir de se déterminer en premier, croient aussi que l'homme doit avoir ce méme pouvoir pour faire des actions, qui meritent récompense.

Cinquiémement, il ne me reste donc qu'à examiner si pour meriter la récompense, il est necessaire que l'homme ait le pouvoir de se déterminer en premier.

Si j'ajoutois quelque chose de moi-méme, soit inflexion, soit détermination, &c. à tout ce que Dieu met en moi, & qu'il ne dépendit que de moi & non de Dieu de donner ou de ne pas donner la détermination au secours de Dieu, il est évident que je pourrois me glorifier, lorsque j'aurois fait le bien, parce que l'on peut se glorifier de tout bien & de tout avantage qui nous est propre, & que nous n'avons point reçu: au contraire l'on ne peut se glorifier de ce qu'on a reçu: *Quid habes quod non accepisti: si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Si donc j'avois le pouvoir d'ajouter de moi-méme quelque chose à ce que j'ai reçu de Dieu, quand ce ne seroit que la détermination, il s'ensuivroit que je pourrois

pourrois m'en glorifier. Par conséquent si cela étoit nécessaire pour mériter la récompense, il s'ensuivroit que jamais je ne pourrois le faire, sans avoir droit de me glorifier en moi-même. Or rien n'est plus faux, plus opposé à la morale chrétienne, plus contraire au caractere propre de la créature, que ce droit de se glorifier en soi-même : ceci même est si évident & si certain, qu'il peut bien servir de fondement à une démonstration.

De plus, si nous ne méritions que parce que nous ajoutons de nous mêmes l'application & la détermination aux secours de Dieu ; comme ce seroit dans cette application & dans cette détermination que consisteroit le formel de notre mérite, nos mérites ne seroient point des dons de Dieu, mais ce que nous ajouterions aux dons de Dieu. Or aucun chrétien ne peut douter que nos mérites ne soient des dons de Dieu, & que Dieu en récompensant nos mérites ne couronne ses dons. Par conséquent il est absolument faux que pour mériter il faille donner la détermination aux dons de Dieu & avoir le pouvoir de se déterminer en premier.

Sixiémement, de toutes ces propositions je déduis ce raisonnement, qui me paroît une vraie démonstration. On peut mériter la récompense, sans avoir droit de se glorifier en soi-meme, mais en conservant l'obligation d'en rapporter à Dieu toute la gloire. Par conséquent sans avoir le pouvoir de se déterminer en premier, on peut mériter la récompense : par conséquent encore on peut être digne de blâme & mériter la punition, enfin être injuste & avoir tort. Ce qui détruit & met en poudre la difficulté proposée.

III.

Mais, dira-t-on, de ces principes n'a-t-on pas lieu de conclure que comme on doit faire remonter vers Dieu le mérite de l'homme qui fait le bien, aussi l'on doit faire retomber sur Dieu même, (ce qui est horrible) le tort & la faute de l'homme qui fait le mal ? CHAP. XVIII.

Cette conséquence horrible en elle-même seroit à craindre, si la difference entre le mérite & le démerite n'étoit aussi palpable qu'elle l'est. Le mérite de la bonne action est un être, c'est un bien, c'est la bonté de l'action & sa perfection. On a donc raison de reconnoître que nos mérites viennent de Dieu, puisqu'il est la premiere source de tous les biens : au lieu que la faute d'une action, son défaut, son démerite est formellement une privation, un néant : il ne faut donc point le faire retomber sur Dieu qui n'en est point l'auteur.

En effet on fait remonter vers Dieu le mérite de la créature, parce que si l'on demande la raison, pourquoi la créature a un tel mérite, on doit à la verité répondre que c'est qu'elle l'a opéré librement. Mais si l'on demande une raison encore superieure, l'on doit répondre que c'est que Dieu lui a donné la grace de le faire, & l'a opéré en elle.

Au lieu que si l'on demande, pourquoi la créature a une telle action défectueuse, l'on doit répondre que c'est qu'elle l'a opéré ainsi. Mais on ne peut ajouter que c'est parce que Dieu ne lui a pas donné ce qui auroit rempli ce défaut. Car comme le non être n'a point de raison, & que l'on auroit tort de dire, telle créature n'existe pas, parce que Dieu ne lui a pas donné l'existence, mais qu'il faut reconnoître qu'elle n'existe pas, parce qu'elle n'existe pas : (ce qu'on a expliqué ailleurs) de même le défaut & la privation dans la créature n'a point de raison au delà de la créature ; & l'on doit dire, cette volonté créée n'a pas voulu un acte qui eût telle perfection, parce qu'elle

Digitized by Google

Sect. VII. Part. I.

qu'elle n'a pas voulu un acte qui eût telle perfection.

De là je conclus que Dieu & la volonté créée sont deux causes qui ont chacune leur primauté, mais dans deux genres étrangement differens, Dieu dans le genre des êtres & des biens, & la créature dans le genre du néant, & par consequent du peché. Cependant ce qui est surprenant, il se trouve que la créature qui reçoit de Dieu tout ce qu'elle a, corrompt & défigure le bien même qui sort des mains de Dieu. Un acte qui étoit bon en lui-même & entant qu'il est l'effet de l'opération de Dieu devient mauvais par cela même qu'il est dans la créature & qu'il devient son action.

L'amour de soi même, generalement parlant, est un bien : l'action de Dieu qui produit un acte de cet amour, est donc une action sainte & bonne. Cependant, comme on l'a vû en parlant du peché d'Adam, cet amour en Adam devient un peché. Pourquoi ? Dieu lui donne trois degrez de cette sorte d'action : mais si Adam s'aime soi-même, comme tel & sans rapport vers Dieu, un tel acte devient un peché. Or c'est ce qui arrive à Adam : ces trois degrez d'amour actuel de soi même se trouvent seuls. Adam, dont la reflexion actuelle est bornée, doit n'avoir à la fois que trois degrez de reflexion actuelle : ainsi ces trois degrez qui étoient bons en eux-mêmes, deviennent mauvais, sitôt qu'ils sont en Adam & qu'ils deviennent son action. Adam aime le bien créé pour lui-même : c'est la créature qui est la raison & la cause du défaut de cette action. Par consequent il ne faut point remonter à Dieu, puisque la créature en est la cause premiere.

Remarquons en passant que quoique la créature soit souveraine dans le genre du défaut, Dieu n'en dispose pas moins souverainement de ses créatures. Car afin qu'une action soit par exemple connoissance ou amour, afin qu'elle ait tel ou tel degré, il faut qu'elle ait un certain être. Or c'est le Souverain dans le genre du bien & de l'être, qui donne cet être en premier par la prémotion.

Mais pour revenir, la punition qu'on mérite en pechant, on la mérite à cause de la malice du peché. Comme dont la malice du peché consiste dans la privation & dans le défaut, & que la volonté est cause premiere & souveraine en ce genre, il s'ensuit que c'est sur la volonté seule que doit tomber cette punition, & que ne pouvant rejetter sur d'autres que sur elle la raison du défaut qui se trouve en elle, elle doit aussi toute seule en porter la peine.

IV.

Il faut remarquer néanmoins que jamais cette privation & ce défaut dans une action ne la rendent démeritoire, à moins que cette action ne soit produite par une volonté libre d'une liberté d'indifference. C'est un article de foi, que pour mériter & démeriter dans cet état-ci, non seulement la liberté de contrainte est requise, mais encore la liberté de necessité : il y a plusieurs conditions necessaires pour mériter & pour démeriter, & la liberté d'indifference en est une.

Que la liberté d'indifference & l'exemption de necessité accompagne toutes nos actions méritoires & démeritoires pendant cette vie, c'est ce que nous avons assez développé. Aucun bien créé ne peut jamais remplir notre cœur, & les biens incréés ne le rempliſſent point non plus, à moins qu'on ne joüisse de la vision intuitive, qui est le partage de l'autre vie. Or tandis que notre cœur n'est point rempli, l'indifference & l'exemption de necessité subsiste ; & par consequent toutes nos actions, soit qu'elles regardent les biens

crées,

Digitized by Google

créés, soit qu'elles regardent les biens incréés ; soit qu'elles soient bonnes ou mauvaises ; méritoires ou démeritoires, sont toujours faites avec indifference.

Il n'y a que les actions de l'enfance, du sommeil, &c. dans lesquelles tous nos pouvoirs se trouvent ensevelis. L'homme dans ces actions est comme s'il ne les avoit pas ; dans ces états il n'y a plus d'indifference : mais aussi ce n'est plus, à proprement parler, l'homme qui agit, parce qu'il ne peut point faire usage de ce qui est en lui, ni agir selon ce qu'il est, & qu'il n'y a que certaines parties de son être, sans suite & sans regularité, qui se remuent.

Dans ces états donc l'homme ne fait point d'actions méritoires ni démeritoires. Ainsi la liberté d'indifference & le mérite de nos actions se trouvent toujours liez dans l'état où nous sommes. Quand l'une cesse, l'autre cesse aussi ; quand l'une renaît, l'autre reprend vie. On ne mérite ou démerite qu'autant qu'on agit en homme, & en usant de sa raison ; & jamais pendant cette vie il n'arrive qu'on use de sa raison sans avoir l'indifference ; puisque rien n'est capable de l'ôter à un homme qui use de sa raison, que la vision intuitive & l'amour beatifique qui sont reservez pour l'autre vie.

Il est visible que la liberté d'indifference & l'exemption de necessité est requise pour mériter & pour démeriter en cette vie, & que c'est une condition qui n'est pas moins requise, que les autres conditions, dont les Théologiens font le dénombrement, telle qu'est celle, par exemple, d'être voiageur &c. L'indifference même, comme nous le montrerons dans la suite, est une condition absolument necessaire pour mériter & pour démeriter, non seulement dans l'état où nous sommes maintenant, mais même dans tout état. Mais il ne faut pas s'imaginer pour cela que plus on mérite plus on est indifferent, & moins on mérite moins on est indifferent ; ensorte que l'indifference doive croître avec le mérite. CHAP. XVIII.

Supposons deux hommes qui aient dans le moment A. une égale indifference, dont l'un fait dans le moment B. un acte d'amour pour Dieu plus fort que ne fait l'autre ; il est certain que ce dernier mérite moins que l'autre : ce qui fait la mesure de leur mérite, c'est l'amour produit par leur volonté. Mais quand on dit que l'amour, selon qu'il est plus ou moins grand, donne plus ou moins de degrez au mérite, il faut que ce soit toujours un amour qui tire son origine d'un homme qui agit en homme & qui use de sa raison. Car tous les degrez d'amour qui ne seroient point tels, ne peuvent entrer en ligne de compte pour le mérite.

C'est pourquoi entre deux hommes qui font une action d'un même degré, il peut y avoir encore par cet endroit de la difference. Tous deux font une action d'un même degré, mais l'un en la faisant use parfaitement de sa raison, l'autre n'en a l'usage qu'à demi : l'action de ce dernier est constamment moins méritoire ou moins démeritoire que l'autre ; elle est autant au dessous de l'action de celui-ci, qu'il s'en faut qu'elle n'ait été faite avec un plein usage de raison : parce que dans tout ce qui se fait dans l'homme sans usage de raison, ce n'est plus l'homme qui agit en homme ; l'homme ne mérite & ne démerite que lorsqu'il agit selon ce qu'il est. Au reste dans l'état où nous sommes dès que l'homme agit en homme, il est libre.

On a montré ailleurs que l'indifference à l'égard de la fin n'est pas toujours invariable, comme l'indifference à l'égard des moiens égaux. Car l'indifference à l'égard de la fin suppose un

Digitized by Google

Sect. VII. Part. I.

vuide dans la capacité de notre ame, & cette capacité peut être plus ou moins vuide. Or, dira-t-on que plus notre capacité est vuide d'amour de Dieu, plus on mérite ? Et ne dira-t-on pas au contraire que plus on aime Dieu, plus on mérite, pourvû cependant qu'on l'aime avec indifference ? Car quand l'indifference est éteinte à cet égard, c'est ou que la capacité est totalement remplie & épuisée, ce qui ne se fait que dans le ciel, ou que l'homme n'a plus l'usage de sa raison & qu'il n'agit plus en homme : & alors on n'acquiert plus de mérite.

Mais tandis que nous usons de notre raison, & que notre capacité n'est pas totalement remplie, nous méritons, & nous méritons plus ou moins, selon que nous aimons plus ou moins. Ainsi les degrez de mérite se mesurent selon les degrez de l'amour, d'un amour neanmoins formé avec indifference, car c'est une condition necessaire.

V.

Non seulement dans notre état l'indifference est une condition necessaire pour mériter & pour démeriter ; mais dans tout état, dont nous aions l'idée, il n'est pas possible qu'on fasse une action méritoire ni démeritoire sans indifference.

Car c'est par l'amour qu'on mérite, ou qu'on démerite. Or l'amour ne peut se porter que vers les biens finis, ou vers le bien infini. S'il se porte vers les biens finis, vers tout ce qui n'est point Dieu, comme ces biens ne peuvent jamais remplir la capacité de l'ame, il est impossible que les aimant avec usage de raison & déliberement, on n'ait l'indifference. Il est donc impossible que cet amour, dans lequel consiste le démerite, exclue l'indifference.

Si l'amour se porte vers Dieu, qui est le bien infini, ou cet amour remplit toute la capacité de l'ame, ou il ne la remplit pas : s'il ne la remplit pas, on conserve toujours l'indifference avec cet amour, qui est l'amour méritoire : si cet amour remplit toute la capacité de l'ame, on n'a plus d'indifference, mais aussi cet amour ne peut être méritoire. Car qui dit méritoire, dit un acte qui a un rapport avec quelque degré de perfection qui est à acquerir. Or, comme le dit saint Thomas, quand toute la capacité de l'ame est remplie, l'on a acquis toute sa perfection, & l'on n'a plus rien à acquerir. Si l'on avoit quelque chose à acquerir par des actes méritoires, la capacité de l'ame ne seroit pas remplie totalement, & il y auroit encore du vuide & de l'indifference. Par consequent, quand l'amour de Dieu remplit toute notre capacité, il n'est plus possible qu'il soit meritoire. Ainsi jamais il n'y a, & il ne peut y avoir, en quelque état que nous concevions l'homme, d'amour méritoire, sans que l'homme soit indifferent.

On opposera peut-être que cette raison est vraie, lorsqu'il s'agit de mériter pour soi, mais non pas lorsqu'il s'agit de mériter pour d'autres : car on peut, étant même rempli, mériter pour d'autres, & pour lors on mériteroit sans indifference.

Mais on peut montrer qu'il n'est pas possible qu'on mérite pour d'autres (comme Jesus-Christ qui avoit la vision intuitive l'a fait pour nous) sans avoir l'indifference. Car, pour le dire en un mot, afin de mériter pour d'autres que pour nous, il faut que notre action, qui naturellement ne passe point celui qui la fait, ait une direction vers les autres : cette direction doit être dans notre volonté ; & afin qu'elle soit dans notre volonté, il faut que nous veuillions, & que nous aions inten-

S. Thomas, 2. 2. Qu. 182. art. 2. après avoir dit que *Radix merendi est charitas*, il ajoute dans la suite : *In statu felicitatis futuræ bonum paratum ad perfectum, & ideò non relinquitur locus proficiendi per meritum : si tamen relinqueretur, esset efficacius meritum propter majorem charitatem.*

Digitized by Google

intention d'offrir à Dieu telle action pour le bien d'une autre personne.

Or ceci retombe dans ce qu'on a dit du choix des moiens égaux. Car devenir intercesseur pour un autre, ou ne le pas devenir, ce sont deux partis qui n'ont pas une liaison essentielle & nécessaire avec l'amour béatifique : ce sont deux partis égaux par leur nature par raport à un homme qui jouit de Dieu, comme on l'a montré ailleurs. Or quelque rempli que soit un homme par l'amour béatifique, il conserve toujours une veritable indifference pour ce qui n'a pas de liaison avec cet amour; il conserve une veritable indifference pour les moiens égaux par leur nature. Par consequent on ne peut pas meriter, même pour les autres, sans que l'on ait toujours la liberté d'indifference : & par là il est aisé de conclurre que, selon ces principes, la liberté d'indifference est inséparable des actions méritoires & déméritoires, & qu'elle n'en est pas seulement une condition arbitraire, mais nécessaire & naturelle.

Mais comme la prémotion ne donne aucune atteinte à l'indifference, & qu'elle la laisse dans son entier, on ne peut point prétendre par cet endroit que la prémotion nuise au merite & au démerite de la créature.

V I.

Quand je médite sur le raport de Dieu avec les créatures, je découvre en lui deux grands titres. Le premier est celui d'une cause universelle qui agit dans les créatures, & qui leur prête son secours : le second est celui d'un être souverain qui en est la regle & qui doit en être le juge. Comme on ne peut se dispenser de reconnoître en Dieu ces deux titres, & que l'immensité de son être suffit pour fournir à tout, & pour réunir les extremitez les plus éloignées, on ne peut douter qu'ils ne s'allient en lui avec un merveilleux accord. CHAP. XVIII.

Sans prétendre penétrer dans ces nœuds intimes & cachez, il est visible que puisque la qualité de juge ne détruit point la qualité de cause generale, il s'ensuit que Dieu, en jugeant les créatures, les juge comme s'il n'agissoit point en elles. La qualité de cause universelle fait que Dieu opere toutes les œuvres des créatures, & qu'il fait tout ce qu'elles font. Cela se vérifie dans le systeme du concours concomitant, comme dans celui du concours prédeterminant. Pourquoi donc, lorsque Dieu en qualité de juge condamne la créature qui commet une mauvaise action, cette condamnation ne porte-t-elle pas aussi sur lui même, & sur l'action par laquelle il a cooperé avec la créature, si ce n'est que Dieu sépare son action de celle de la créature, & que considerant l'action de la créature toute seule, il condamne la créature comme elle le mérite ?

Or nous voions assez pourquoi Dieu ne doit point juger son action comme il doit juger la créature. Dieu ne devroit faire entrer son action dans le jugement, ou que parce qu'elle auroit produit la malice, ou parce qu'elle l'auroit euë elle-même, devant l'empécher dans la créature.

L'action de Dieu ne produit point le défaut qui est une privation & un néant; lorsque Dieu opere dans les mauvaises actions, il n'y verse point la malice, mais il ne donne point certaines portions, pour ainsi parler, d'être & de bien qui auroient fait l'action sans défaut. Tout ce que Dieu donne est bon; l'acte qu'il opere en nous est bon; & il ne devient mauvais qu'autant qu'il est dans la créature & qu'il est son action.

L'action de Dieu n'est point elle-même malicieuse : à Dieu ne plaise qu'on ose

seu-

Digitized by Google

Sect. VII. Part. I.

seulement le penser : elle ne pourroit l'être qu'en ce qu'elle devroit empêcher que l'action de la créature ne le fût. Or prenons garde à la maniere dont Dieu agit en qualité de cause universelle ; il agit pour supléer au besoin de la créature ; il n'agiroit point si la créature étoit en état d'agir sans lui. Mais Dieu agit tellement pour supléer au besoin de la créature, qu'il ne doit rien à la créature, & qu'il n'est pas obligé de lui donner ou plus ou moins. Ainsi quand Dieu lui donne quelque degré d'être & de bien, la créature n'a point droit d'éxiger qu'il lui en donne plus, & Dieu n'y est pas obligé.

Cela étant, comment Dieu jugeroit-il son action propre ? Comment la condamneroit-il, puis qu'elle n'est ni mauvaise, ni cause de la malice ? Au contraire il doit juger la créature, c'est en elle qu'est la malice : l'action défectueuse qu'elle fait, devroit être sans défaut : elle devoit former un acte d'amour de soi-même, non pas tout seul & sans autre raport, mais un amour raporté à l'amour de Dieu.

Remarquons ici la grande & importante difference qu'il y a entre Dieu & la créature. La créature doit faire son action sans défaut : mais Dieu ne doit, c'est-à-dire, n'est pas obligé de lui donner cette action sans défaut. La dette est toute dans la créature, il n'y en a aucune en Dieu.

Cette difference paroît étrange à l'homme, elle l'effraie, elle l'accable ; mais elle est incontestable, & elle sort de la nature même & de l'infinie difference qui est entre ces deux êtres. Dès là que nous avons reçû l'être de Dieu, nous contractons une dette essentielle & un devoir immuable de nous raporter à lui par amour : mais dès que Dieu nous a donné l'être, il ne contracte pas la dette de nous conserver immuablement dans ce saint amour. C'est une grace qu'il nous a faite de nous donner l'être, & cette grace n'est pas un engagement à perpétuité de nous donner continuellement de nouvelles faveurs.

En considerant attentivement les differens caracteres des differens êtres qui sont au monde, on trouve que comme il y en a qui peuvent exister l'un sans l'autre, par exemple, le corps & l'esprit : que comme il y en a aussi qui ne peuvent exister l'un sans l'autre, par exemple, la longueur sans la largeur dans la matiere ; de même il y a dans nôtre ame certains degrez d'être qui peuvent exister l'un sans l'autre, mais de maniere que si nous formons les uns sans former les autres, nous sommes défectueux & difformes ; nous pouvons faire des actions sans les raporter à Dieu ; néanmoins si nous formons ces actions sans cet amour, nous sommes difformes & défectueux. Or puisque ces degrez d'être peuvent être l'un sans l'autre, Dieu peut bien nous faire operer l'un sans nous faire operer l'autre, & n'est point engagé par consequent à nous faire toujours operer le bien. Mais parce que nous devons non seulement faire des actions, mais les faire dans la droiture & par l'impression de l'amour de Dieu, si nous formons ces actions qui renferment certains degrez d'être, sans les former avec l'amour de Dieu, nous sommes difformes, défectueux & injustes.

Qu'aurons nous à lui répondre au jugement ? Il a droit d'exiger de nous que nous l'aimions, & nous n'avons pas droit d'exiger de lui qu'il nous donne cet amour. Tout ce qu'il nous donne, même dans les actions de peché, est un bien ; il y reste un défaut, mais il n'en est ni la raison, ni la cause. Ce défaut tombe sur la créature même ; vous avez dû former des actes sans défaut : que j'aie agi en vous, que j'y aie agi plus ou moins, ce n'est pas une dette de ma part, mais une grace ;

Digitized by Google

grace ; & cette grace doit être séparée du compte que j'ai à vous demander de mes droits ; ils subsistent indépendamment d'elle. J'ai droit de vous demander ce que vous me devez, & vous n'avez pas droit d'éxiger de moi ce que je ne vous dois pas. Emportez sans murmurer ce que je vous ai donné : heureux seulement de ce que pouvant vous donner beaucoup moins j'ai tant fait pour vous : il ne vous reste qu'à me remercier pendant toute une éternité de ce que je vous ai donné de quoi diminuer vos supplices, en vous communiquant certains biens qui vous ont empêché de tomber dans de plus grandes & de plus terribles fautes.

Comme l'obligation n'est point égale & réciproque, qu'elle est en nous d'aimer toutes choses par rapport à Dieu, sans qu'elle soit en Dieu de nous donner toujours cet acte sans aucun défaut, il s'ensuit que Dieu, lorsqu'il nous juge, n'est point obligé de faire dépendre son jugement de ce dernier point, qu'il doit le régler sur nous, & non sur lui, puisque la justice est de nous à lui pour nos devoirs, & non pas de lui à nous pour ses graces ; & qu'ainsi il doit juger la creature en la regardant comme seule, comme s'il n'agissoit point en elle.

Aussi quoiqu'il agisse dans la creature, n'est-il pas moins vrai que la creature agit, qu'elle veut, qu'elle se détermine. Si elle aime les creatures plus que Dieu, c'est qu'elle le veut ainsi ; & non seulement elle le veut ; mais elle veut le vouloir ; & elle veut le vouloir, pouvant vouloir autre chose. Quand on envisage la créature pechereſſe sous ce regard, on trouve une proportion réelle entre ses crimes & les châtimens. Elle a abandonné par son crime l'être souverain & éternel ; & l'abandon de cet être, cette privation pendant une éternité fera sa plus cruelle peine. Elle a passé par dessus des véritez que sa conscience lui offroit, en préférant le fini à l'infini, elle n'a pas usé de son pouvoir pour le bien ; & sa propre conscience s'élevera contre elle-même pour la tourmenter. Enfin elle a pris pour son partage les creatures, & elle en souffrira les douleurs. On trouve donc une relation & une proportion entre les crimes & les châtimens de la créature, & l'on n'a plus de peine à concevoir qu'elle doive être punie, lorsqu'on l'envisage toute seule & sans rapport au secours dont elle a besoin, & que l'on considere la détermination qu'elle forme librement en elle même pour le péché. Par conséquent Dieu en qualité de juge, devant la regarder ainsi, il n'est pas étonnant qu'il la condamne aux supplices qui sont proportionnés à ses pechés. CHAP. XVIII.

Ce qui peut faire qu'on trouve plus de difficulté sur ce point, c'est que par illusion on se représente un pécheur comme un malheureux qui est privé du bien de la droiture & de la justice, & qui soupire après ce bien ; au lieu que si l'on envisageoit le pécheur tel qu'il est, on trouveroit un vrai rapport entre la disposition de son cœur, & les châtimens qui lui sont préparés.

Car bien loin que ce pécheur se croie malheureux d'être privé du bien de la grace, son tort au contraire est de ne point aimer & de ne point vouloir former l'amour de ces biens. S'il les aimoit, il les auroit déja ; & il en auroit autant que son amour auroit de degrés. Au contraire ce pécheur forme en lui-même l'amour des biens creés, & Dieu qui sonde les cœurs voit toute la difformité d'un tel amour. Nous mêmes, quelque peu de lumieres que nous aions, nous ne laissons pas d'en entrevoir l'horreur. Nous voions que le pécheur formant cet amour, fait son Dieu de ces sortes de biens, qu'aiant toujours devant les yeux au moins une

Digitized by Google

SEC. VII PART. I.

vue generale du bien infini, il prefere, selon que nous l'avons expliqué ailleurs, le fini à l'infini, qu'il ne veut point des biens éternels, qu'il ne veut point même que Dieu les lui donne, qu'il ne veut point aimer Dieu, qu'il méprise son amour, qu'il le refuseroit si on lui proposoit de le lui donner, qu'il ne compte pour rien la grace qui le donne, que ce sont ces faux biens qu'il aime, & qu'il aime parce qu'il veut les aimer, & qu'il veut les aimer en pouvant aimer d'autres biens, en sentant même qu'il a un tel pouvoir en formant cet amour, & en voulant le former malgré ce sentiment. Toutes ces horreurs, qui souvent ne se développent point distinctement, sont néanmoins renfermées dans cet amour criminel, qui domine dans le pecheur, & bien d'autres encore jusqu'à l'infini; car le peché est un mal sans bornes: & combien ne s'en faut-il pas que nous n'en comprenions toute l'énormité?

Or quand on envisage par cet endroit le mauvais amour que forme le pecheur lorsqu'il commet un peché, son rapport avec les peines éternelles n'est-il pas visible, & par conséquent la justice de celui qui le punit par ces supplices?

VII.

Après tout, qu'on trouve tant qu'on voudra de la difficulté dans cette matiere; mais qu'on examine si cette difficulté ne vient point de ce que l'homme mesure la justice de Dieu sur une justice toute humaine, & qu'il s'imagine que Dieu est obligé de traiter avec la creature comme une creature doit traiter avec un autre. Cependant qu'on se tourne de quelque côté qu'on voudra, qu'on essaie, qu'on hazarde, qu'on franchisse même les bornes de la Theologie, &, si je l'ose dire, celles de la foi; où trouvera-t-on un systeme tant soit peu raisonnable, qui ne renferme la même difficulté, & où il ne soit impossible d'y repondre, en raisonnant de la justice de Dieu sur le pied de la justice des hommes: *Nòs certò*, dit S. Augustin, *si eos, in quos nobis potestas est, ante oculos nostros perpetrare scelera permittamus, rei cum ipsis erimus: quàm veverò innumerabilia ille permittit fieri ante oculos suos, quæ si utique voluisset, nullâ ratione permiteret, & tamen & justus & bonus est.* L. 5. contra Julian. c. 4. pag. 631.

Il sieroit bien à un pere qui a placé son fils dans la conjoncture où il savoit certainement qu'il tomberoit dans le crime, qui a choisi même parmi un milier de circonstances, celle où il a prévu sa perte; qui de plus a concouru avec lui, qui l'a aidé, qui a opéré avec lui cette action: il sieroit bien, dis-je, à ce pere de se plaindre de son fils, de le punir par des châtimens rigoureux sans adoucissement & sans relâche, & de ne vouloir point ni se blâmer, ni se punir lui-même C'est cependant ce que doivent dire de Dieu les Congruistes. Qu'ils ne viennent donc point s'armer de cette difficulté pour nous combattre; qu'ils la resolvent eux-mêmes; qu'ils dissipent nos nuages; qu'ils nous y fassent voir clair avant que de nous l'opposer; ou plûtot qu'ils reconnoissent avec les Thomistes, & que tous les défenseurs des autres systemes le reconnoissent aussi, que les jugemens de Dieu sont un abîme très profond, & qu'il faut raisonner différemment de la justice de l'être supreme & de celle des êtres inferieurs.

C'est ce que S. Augustin nous exprime admirablement dans le Livre 3. de son grand Ouvrage contre Julien. Ce Pere soutient contre cet Héretique que Dieu est juste, lorsqu'il punit dans les enfans les pechez de leur pere; quoique Dieu ait defendu aux hommes de faire la même chose, & qu'ils fussent injustes, s'ils le fai- L. 3. Op. imp. n. 24. p. 1061.

faisoient. Julien repond que si cela étoit ainsi : *Justiores nos quàm ipse est, cupit videri, immò non justiores, sed nos æquos & se iniquum.* A quoi S. Augustin réplique : *Quid est quod dicis, homo, qui multùm desipis? Quantò excelsior, tantò inscrutabilior divina quàm humana justitia, tantòque ad hæc illa distantior. Quis enim homo justus sinit perpetrari scelus quod habet in potestate non sinere? Et tamen sinit hoc Deus incomparabiliter justis omnibus justior, & cujus potestas est incomparabiliter omnibus potestatibus major. Hæc cogita; & noli judicem Deum judicibus hominibus comparare, quem non dubitandum est esse justum, etiam quando facit quod videtur hominibus injustum, & quod homo si* Liv. 300 *faceret, esset injustus.* Pensée que S. Prosper a regardée comme si importante, qu'il l'a placée au nombre des sentences qu'il a extraites de S. Augustin.

Certainement les voies de Dieu sont bien éloignées de nos voies, ses jugemens bien autres que les nôtres ; & c'est ce qui doit nous penetrer de crainte & de respect. Sa justice, aussi bien que ses autres attributs, est infinie & incomprehensible. Etant donc aussi peu éclairez que nous le sommes sur cet article, je demande lequel est le plus judicieux & le plus raisonnable, ou de nier que Dieu fasse ce que des preuves évidentes nous montrent qu'il fait sous prétexte que nous sentons de la difficulté à l'accorder avec nos idées de justice ; je veux dire que Dieu nous premeut, & nous punit : ou de passer pardessus cette difficulté, & de croire par une vue superieure que cela est juste, puisque des raisons inconteſtables nous decouvrent que Dieu le fait ?

On peut ici, sans craindre de se jetter dans des lieux communs & de donner une defaite, alleguer pour solution l'incomprehensibilité de la matiere, & pour defense le peu d'étendue de notre esprit. Qu'une telle reponse soit quelquefois une modestie mal placée & une fuite deguisée de la verité, il est certain que quelquefois c'est une juste humilité & une moderation necessaire. Le sujet en decide. Il faut sonder, où il faut sonder : mais il faut s'arrêter aussi & connoître notre mesure. La marque du vrai systeme c'est d'être difficile où il doit l'être, & de paroître net & évident par tout ailleurs. Je ne veux point d'un sentiment qui me decouvre des jugemens impénétrables : j'aime à le trouver obscur, épineux, enveloppé sur ce point. L'Ecriture & les Peres m'annoncent qu'il doit l'être, & par là même me garantissent sa sureté. CHAP. XVII.

Après tout, la difficulté en question est de nature à ne devoir prejudicier en rien au systeme de la prémotion physique. Tous les Chretiens sont obligez d'admettre touchant la justice de Dieu quelque chose de plus difficile encore, ou pour ôter toute altercation, quelque chose d'aussi difficile que ce qu'on admet posé la prémotion. On ne doit point s'offenser d'un systeme, parce qu'il nous presente une difficulté sur un point, sur lequel nous tenons deja qu'il y en a.

Le peché originel, ce dogme fondamental, sur lequel est établi tout le systeme de notre religion, quelle étonnante difficulté n'entraîne-t-il pas après soi touchant la justice divine ? Un million d'enfans sont damnés tous les jours pour avoir contracté un peché commis il y a près de six mille ans, sans qu'ils y prennent aucune part, ni qu'ils en aient eu la moindre connoissance. C'est en vertu des loix établies que ce peché se communique avec le sang, & qu'il prend son origine dans la nature. Cela est certain. Mais cependant n'est-on pas effraié de voir que cette ame nouvellement créée, infiniment differente du corps auquel elle s'unit, de-

Digitized by Google

Sec. VII Part. I. vient l'objet de la colere de Dieu, qu'il la condamne, qu'il la punit, qu'il la regarde comme la victime de ses vengeances éternelles, sans qu'elle ait fait aucun acte, sans qu'elle ait pu en faire, sans indifférence, sans liberté, sans connoissance, sans usage de raison; par cela seul qu'elle est unie à un corps, auquel elle n'est point unie par sa faute: & après cela, trouvera-t-on étrange que Dieu punisse un homme qui a sa liberté, l'usage de raison, le pouvoir de ne point pécher, qui a besoin à la verité de la prémotion, mais auquel Dieu, pour suppléer à son besoin, la donne telle que l'homme avec elle agit, qu'il veut, qu'il veut vouloir avec liberté & indifférence.

CHAPITRE XIX.

On répond à quelques objections vulgaires.

I.

MAis ce qui est admirable, c'est que ceux qui appuient le plus sur l'objection proposée dans le chapitre précédent, & qui prétendent que ce seroit une conduite inhumaine & indigne de la justice de Dieu, de faire souffrir des peines à une creature qui commettroit un péché avec la prémotion, ne trouvent aucune difficulté à ce que Dieu en fasse souffrir actuellement de toute espece à des millions de creatures innocentes, & qui ne font que de sortir de ses mains.

Les nouveaux Philosophes ont beau representer que si Dieu imprimoit des sentimens douloureux à cette multitude innombrable d'animaux qui remplissent l'univers, il les tourmenteroit en pure perte; qu'il faut donc leur accorder à tous une amnistie générale; & que pour les éxemter de douleur, on doit les éxemter aussi de sentiment: une telle clémence n'est pas du goût de ceux qui pretendent combattre la prémotion par la raison de la justice de Dieu, & ils aiment mieux se rendre aux marques apparentes de sentiment qu'ils apperçoient dans les animaux, qu'aux motifs les plus tendres de cette Philosophie.

De plus, non seulement ils ne trouvent point d'inconvenient à ce qu'il y eût des hommes qui sans avoir jamais eu aucun peché, fussent accablez de douleurs & de maux, & auxquels Dieu fît souffrir tout ce que dans cette vie nous éprouvons de plus dur & de plus horrible, sans que leur innocence pût les préserver de ce déluge de maux; tandis que la prémotion exemteroit, même de la moindre peine, les attentats les plus atroces. Ils vont plus loin; car il semble que plus on veut s'éloigner de la prémotion sous pretexte de douceur, plus les opinions molles & relâchées qu'on embrasse, conduisent à des extremitez rigoureuses.

C'est le sentiment de Molina, que dans l'état où nous sommes, *les forces de la nature sont demeurées telles & les mêmes, que nous les aurions eûs si nous avions été créés dans un état purement naturel, & destinés à une fin naturelle, parce que le péché de notre prémier pere ne nous a blessés que dans les dons gratuits.*

In concordia disp. 3. p. 13. edit. ant. verp. *Vires naturales tales secundùm se manserunt, quales illas essemus habituri, si in puris naturalibus ad finem tantùm naturalem à principio conditi fuissemus; peccatum namque primi parentis solùm ingratuitis nobis nocuit.*

Suarès dans son second prolégomene, sur la grace chap. 8. dit la même chose, & dans le chap. 9. *Il faut répondre*, dit-il, *que l'homme dans l'état de nature tombée, en considérant ce que la Providence de Dieu generale & convenable à sa nature fait pour lui, n'est pas moins disposé à bien agir, à bien penser, à bien juger en ce qui regarde la conduite, qu'il l'auroit été s'il avoit été créé dans l'état de nature pure*: proposition qu'on ne doit pas regarder comme une parolle échappée, mais comme une des bases de leur systeme.

Dicendum

C'est

CHAP. XIX.

C'est encore un principe que Molina dans sa disp. 17. pose comme un principe de foi : que dans l'état où nous sommes, nous ne pouvons être long-temps sans tomber dans quelque peché mortel, si Dieu ne nous soutient par un secours particulier, outre le concours general, concomitant & naturel.

Or quelle terrible consequence ces deux propositions ne renferment-elles pas? D'un côté l'on pretend que nos forces & celles de l'état de nature pure sont les mêmes; d'un autre côté l'on avoue que dans notre état si nous n'avons que le concours general & naturel, nous ne pouvons pas être long-temps sans pécher mortellement : par consequent dans l'état de nature pure, l'homme ne pourroit pas être long-temps sans commettre quelque peché mortel ; d'où il s'ensuit que, selon ces principes, Dieu peut créer l'homme dans un état où l'homme ne peut observer long-tems sa loi, & que Dieu pourra punir par les peines de l'autre vie des hommes qu'il aura mis de lui-même dans un état, où tous ceux qui y vivront quelque temps ne pourront s'exemter de peché mortel. Après cela fieroit-il bien aux défenseurs de ces principes d'alléguer contre la prémoiton physique la dureté pretendue de cette doctrine.

Suarès lui même a bien senti cette consequence, il ne s'en cache point dans son l. 1. De necessitate gratiæ c. 28. assertione prima. *Hominem in illo statu* (de nature pure) *per solas vires naturalis rationis & libertatis, seclusô omni peculiari adjutorio Dei, non potuisse diu servare totam naturalem legem absque gravi culpâ. Hæc assertio sequitur ex doctrina datâ* : savoir la doctrine que nous avons rapportée, que l'homme tombé n'est pas plus foible, que l'auroit été un homme créé dans l'état de nature pure.

Il est vrai que Suarès effraié des suites affreuses de cette doctrine, tâche de s'en garentir, en disant qu'il croit que dans cet état, il est vraisemblable que Dieu auroit donné liberalement quelques secours extraordinaires & hors du cours naturel, avec lesquels l'homme auroit pu vivre du temps, sans commettre des pechés mortels. Voici ses paroles : *Propter objectiones.... factas verisimiliter censeo, pertinuisse ad indigentiam illius statûs.... ut suâ liberali providentiâ illi conferret aliqua auxilia in substantiâ quidem naturalia, in modo autem ultrà communem causarum naturalium cursum collata, quibus homo posset, si vellet, totam legem naturalem diu servare.*

Mais 1. qui dit vraisemblable, fait entendre par là même que l'opinion contraire ne laisse pas d'avoir sa probabilité, & c'est effectivement celle qui s'accorde le mieux avec les principes que ces auteurs établissent, comme on le voit dans la suite. Il est donc probable que Dieu peut ne point donner ce secours particulier, : il est probable que Dieu pourroit créer les hommes dans un état ou aucun d'eux ne pourroit vivre quelque temps sans pecher mortellement, puisqu'avec ce concours general tout seul on ne le peut : il est probable enfin que Dieu pourroit punir par des supplices dans l'autre vie un homme qui auroit peché mortellement en consequence d'un état où Dieu l'auroit mis sans qu'il eût le moindre peché.

2. Non, il est plus vraisemblable, dit-on, que l'homme dans cet état auroit, outre le concours general, un secours particulier avec lequel il pourroit être preservé de peché mortel. Prenez garde que cette reponse & contredit & détruit la these qu'on a établie. On a établi deux choses : la premiere que nous avons autant de force dans l'état où nous sommes, qu'en auroit un homme qui se-

Sec. VII Part. I.

roit dans l'état de pure nature : la seconde, qu'il n'y a aucun inconvénient que Dieu créât l'homme dans cet état de pure nature.

Or ce secours particulier qu'on admet outre le concours general, n'est point un privilege naturel ; au contraire il seroit au dessus du cours ordinaire de la nature, comme on l'avoue : *Ultrà communem causarum naturalium cursum.* Dieu ne le donneroit que d'une maniere surnaturelle ; l'homme qui le recevroit, ne seroit plus simplement avec la nature toute pure. Par conséquent il faut dire de deux choses l'une en suivant ces principes : ou qu'il n'est pas possible que Dieu crée un homme dans l'état de nature pure, parce qu'il ne peut le créer sans lui donner le secours particulier qui est au dessus de la nature ; ce qui contredit la these qu'on a établie : ou que si Dieu peut créer un homme dans l'état de pure nature, il peut ne point lui donner ce secours particulier, mais seulement le concours general & concomitant, avec lequel il ne pourra s'empêcher long-temps de tomber dans le peché mortel & de se perdre.

3. Ce secours particulier qu'on croit vrai-semblablement pouvoir admettre dans l'état de nature pure, seroit un secours accordé outre le cours ordinaire de la nature ; *Ultrà communem causarum naturalium cursum* ; & ce qui est ainsi au delà du cours de la nature, est un miracle. Dans cet état donc, pour peu qu'on eût vécu quelque temps, on n'auroit perseveré sans peché mortel, que par un vrai miracle. Or remarquez en passant la foiblesse de ce prétendu concours general & concomitant : avec lui on nous avertit, qu'on ne peut vivre quelque temps sans peché mortel, & qu'il faut que pour nous sauver, Dieu fasse un miracle. Un concours de cette nature merite-t-il donc qu'on s'échauffe tant pour le défendre ?

II.

Passons outre. Si l'on compare le systeme de la prémotion avec celui des Congruistes, on trouvera que les principales difficultez sont à peu près les mêmes dans l'un & dans l'autre systeme.

C'est ce que reconnoît le savant P. Petau touchant la difficulté vulgaire que l'on forme contre la prédestination. Rapportons la, cette difficulté, pour verifier ce que j'avance. Qu'on fasse tout ce qu'on voudra, dit-on, ceux qui sont prédestinez seront sauvés, & les autres ne le seront pas. Mille personnes periront à côté de l'Elu de Dieu, & dix mille à sa droite, sans qu'aucun mal approche de lui. Les Anges du ciel le porteront dans leurs mains pour empêcher qu'une seule pierre ne le fasse broncher ; & le monde finiroit plutôt que sa perte éternelle n'arrivât. Il n'y a donc qu'à s'abandonner hardiment à ses passions ; si je suis predestiné, infailliblement je serai sauvé : celui qui m'a predestiné, saura bien me convertir par une opération efficace & predeterminante ; & par le moien de cette opération tourner mon cœur comme il lui plaira, & quand il lui plaira.

Tom. 4. Dogm. Theolog. L. 9. c. 5. pag 650.

Mais ce raisonnement impie se peut faire également, soit qu'on admette une grace efficace par elle même, soit qu'on admette une grace congrue. La grace congrue est infaillible. Dieu a prévu toutes les circonstances où elle auroit son effet, & il ne manque pas de nous y placer, quand il veut nous convertir. On peut donc au sujet de cette grace dire la même chose que touchant la grace efficace par elle même : Si je suis predestiné, infailliblement je serai sauvé : je n'ai que faire de m'embarrasser des voies étroites du salut : celui qui m'a prédestiné saura bien me convertir lui même, quand il le voudra par le moien de cette grace congrue.

Dès-

Digitized by Google

Dès-là que j'ai montré que cette difficulté est commune, je me suis déchargé de l'obligation d'y repondre. Elle vous regarde aussi bien que moi, dirai-je à un Congruiste ; je repondrai ce que vous y repondrez : bien plus, elle regarde quiconque veut raisonner juste dans son système, fût-ce un heretique qui n'admettroit qu'une grace Pelagienne, comme je le montrerai dans le chapitre suivant. Cependant disons un mot, pour en découvrir l'illusion.

Si mon sort est arrêté de toute éternité, dit l'impie, qu'ai-je à faire de me gêner à pratiquer la vertu ? Si je suis du nombre des predestinez, la grace ne manquera pas de venir au devant de moi, & en quelque situation qu'elle me trouve, soit dans la retraite, soit dans les délices, elle ne manquera pas son coup. Si je suis du nombre des reprouvez, tout ce que je ferai de bien ne m'empêchera pas d'être damné.

Ainsi le parti que je vais prendre, c'est celui de quitter la vertu & de chercher le plaisir. Mais à cet impie, je lui repondrai sur le même ton. Qu'avez-vous affaire de prendre un tel parti ? Car tout est arrêté dans la Providence de Dieu de toute éternité. S'il est arrêté que vous vous divertissiez, qu'avez-vous affaire d'en prendre la resolution ? Ce qui est fixé de toute éternité ne manquera point d'être, quelque chose que vous fassiez ; & s'il est arrêté que vous ne vous divertirez pas, à quoi vous servira d'avoir pris cette resolution ? La resolution de me divertir, repliquera-t-il peut-être, servira à me divertir. Mais, lui dira-t-on, la resolution de vous sauver servira à vous sauver ; & jugez lequel est preferable ou du plaisir passager ou du salut éternel. Car ne vous y méprenez pas, ajoutera-on, ce qui est temporel aussi bien que ce qui est éternel, le present & le futur, le bien & le mal, tout est reglé dans les decrets de Dieu, soit decrets d'approbation, soit decrets de permission. Si donc vous avez raison de croire qu'il est inutile de prendre le parti de travailler à votre salut, sous prétexte que tout est arrêté dans les decrets éternels, j'aurai aussi raison de vous dire par le même endroit qu'il est inutile que vous preniez le parti de chercher le plaisir & d'oublier votre salut ; & si j'ai tort, vous l'avez aussi. CHAP. XIX.

Eh bien, répondra l'impie, je ne prendrai parti ni pour le vice, ni pour la vertu ; je coulerai mes jours dans une molle indolence, sans me tourner ni à droit ni à gauche. Plaisante résolution, lui dira-t-on ; comme si vouloir demeurer dans cette indolence, n'étoit pas prendre un parti, comme si ce n'étoit pas vouloir, & se déterminer ! Il faudroit être fou, pour croire que l'homme puisse vivre sans vouloir quoique ce soit pendant toute sa vie ; sans vouloir marcher, sans vouloir se nourrir, sans vouloir se reposer ; en un mot sans vouloir. Après tout, comment demeurerez-vous dans cette indifference & cette passiveté, si Dieu de toute éternité a resolu le contraire ? L'impie n'aura pas de peine à passer condamnation sur ce point si ridicule en toutes manieres.

Mais s'il persiste encore à dire qu'il sent qu'il peut prendre la resolution de se jetter dans le monde & dans les plaisirs, qu'il sent si fortement qu'il le peut, que tous les raisonnemens du monde ne lui persuaderoient pas le contraire, & qu'ainsi malgré tout, il veut prendre ce parti, on aura encore lieu de lui répondre qu'il sent aussi qu'il peut prendre une résolution opposée, qu'il sent qu'il peut s'abstenir du vice & pratiquer la vertu ; & que tous ces raisonnemens n'étoufferont jamais un sentiment si profond : qu'ainsi il auroit tort & qu'il pecheroit contre les sen-

Digitized by Google

Sect. VII. Part. I.

sentimens de la nature, s'il preferoit le vice à la vertu.

Oui, dira-t-il; mais pour faire le bien, & prendre les voies de la vertu, vous soutenez qu'il faut une grace, & Dieu de toute éternité en a reglé la mesure, la maniere, & le temps: il est donc inutile de m'empresser de prendre sur cela de resolution; je l'attendrai, cette grace.

Mais pour faire des actions criminelles, repondra-t-on, il faut un concours de Dieu, & un concours prédéterminant, & Dieu en a aussi réglé la mesure, la maniere & le temps: il est donc inutile de vous empresser de faire le mal. C'est ainsi que je retournerai toujours vos objections contre vous même, & que je ne cesserai de vous contredire par vos propres raisonnemens, jusqu'à ce que vous conveniez qu'ils se contredisent.

La contradiction de ces raisonnemens n'est pas difficile à démêler. Il faut avouer que nul ne périra de ceux que Jesus-Christ a reçus de son Pere & qui sont predestinez en lui avant le commencement du monde. Personne ne les arrachera de ses mains, assurément. Mais n'ajoutez pas, quoiqu'ils fassent; comme si Dieu devoit les sauver, quoiqu'ils fissent. Certainement il n'y aura de salut, en fait d'adultes, que pour ceux qui auront observé la loi de Dieu; sa parole y est expresse, & c'est une condition qu'il a renfermée dans sa predestination.

Jos. c. 8. Quand Dieu ordonne à Josué d'aller combattre une seconde fois contre les habitans de la ville de Haï, & qu'il lui promet la victoire, croit-on qu'il eût été fort raisonnable que Josué eût conduit sa personne armée en presence de cette ville, & qu'il lui eût ordonné de ne point tirer l'épée, ni lever la main, mais de se laisser égorger en patience, sous prétexte que Dieu lui avoit promis la victoire. Eût-il été raisonnable qu'Ezechias, après que Dieu lui avoit promis quize années de vie, se fût abstenu de boire & de manger, sous pretexte que Dieu ne manqueroit pas, quoiqu'il fît, d'accomplir une telle promesse. Nous mêmes ne savons-nous pas que la durée de notre vie est fixée de toute éternité, seroit-il raisonnable qu'on prît la resolution de ne prendre aucune nourriture, parce qu'on se diroit à soi-même: s'il est arrêté que je dois vivre encore bien du temps, quoique je fasse, je n'empêcherai pas le decret de Dieu de s'accomplir; que s'il est fixé que je dois mourrr dans peu, je ne l'empêcherai pas non plus par tous mes soins d'avoir son effet? Qui ne voit la folie d'un tel raisonnement!

Elle est aisée à dissiper, si l'on fait attention que Dieu qui a reglé la durée de notre vie, a reglé aussi les conditions auxquelles elle doit durer; que tout ce qui dépend de notre volonté, Dieu ne predit qu'il arrivera, que parce qu'il a reglé que notre volonté se détermineroit d'une certaine maniere; que non seulement Dieu a predestiné les hommes au salut, mais qu'il a déterminé les voies par lesquelles nous devions y arriver. Comme l'un & l'autre est renfermé dans son decret, il y a une contradiction manifeste entre l'inobservance perpetuelle de la loi de Dieu, & le decret de la prédestination.

C'est donc contre le bon sens, qu'en conséquence de l'élection de Dieu, l'on veut conclurre qu'on peut se permettre le violement de sa loi. Le raisonnement est si mauvais, qu'il n'y a qu'à en faire un directement contraire, pour raisonner juste; & dire: Les élus de Dieu ne periront point, parce que tous marcheront dans la voie de ses commandemens; par conséquent ceux qui s'en écarteront, & qui s'abandonneront à leurs passions, ne seront pas du nombre des élus; par con-

sequent encore je n'ai qu'à marcher dans la voie des commandemens jusqu'à la fin de ma vie, & je serai de ce nombre.

Si ceux qui proposent ces mauvais raisonnemens n'étoient point enivrés de leurs passions, & s'ils n'avoient point d'intérêt à les proposer, ils n'auroient point de peine à distinguer dans l'affaire du salut les deux causes qui y concourent : Dieu & la volonté, l'action de l'un & celle de l'autre. Car l'une ne diminue rien de l'autre, & n'y porte aucun préjudice. Dieu opere notre salut ; il fait que nous l'opreons : Dieu nous predestine & regle tous les évenemens ; mais ce n'est point sans y renfermer ce que nous ferons, ce que nous voudrons, ce que nous choisirons. Comme ces deux causes contribuent à notre salut, chacune d'elle doit agir, & chacune selon sa forme, chacune selon sa regle. De notre côté donc agissons, voulons, determinons nous au bien, si nous prétendons au salut.

III.

Lorsqu'on faisoit une semblable objection à saint Fulgence, il se contentoit de repondre, qu'il n'est point à craindre que la predestination nous detourne de veiller, de prier, & de nous abstenir des desirs de la chair ; puisqu'il ne peut arriver que la grace opere efficacement en nous, & qu'elle ne nous fasse pas opérer des œuvres de la grace ; qu'aiant donc cette grace, infailliblement nous veillerons, nous prierons, nous renoncerons aux œuvres de la chair, nous nous remplirons des fruits de l'esprit : comme il n'y avoit point à craindre que le Roi Ezechias, dont Dieu avoit prolongé la vie, se laissât mourir par le défaut de nourritures, puisque Dieu en lui promettant la vie, lui avoit donné la volonté de prendre les moiens pour la conserver : qu'ainsi puisque par la predestination la grace nous est preparée, & que cette grace qui nous est préparée de toute éternité, nous fait prier, veiller, pratiquer de bonnes œuvres, lorsqu'elle nous est donnée dans le temps ; il s'ensuit que la predestination n'est pas capable de bannir les bonnes œuvres, puisqu'au contraire il est visible qu'elle les renferme. Rapportons le raisonnement de ce Pere dans toute son étendue. CHAP. XIX.

S. Fulgence De verit. prædest. & grat. l. 3. c. 6. *Pessimum est autem dicere, quia si est prædestinatio, non debemus orare nec vigilare, sed facere omnes voluntates carnis, eò quòd jam prædestinati fuerimus; cùm utique illa gratia, quæ nobis divinâ prædestinatione fuit præparata, ad hoc divinitùs nobis detur ut vigilemus & oremus, & sicut in die honestè ambulemus, non in comessationibus & ebrietatibus, non in cubilibus & impudicitiis, non in contentione & æmulatione ; sed induamur Dominum Jesum Christum, & carnis curam non faciamus in desiriis. Quomodò enim fieri potest ut gratiam quisque accipiat, & opera gratiæ, ipsâ gratiâ in se operante, non faciat ?* Gratia quippe per Spiritum Sanctum datur ; Fructus autem Spiritûs est caritas, gaudium, pax, longanimitas, bonitas, benignitas, fides, modestia, continentia. *Quis igitur acceptâ Sancti Spiritûs gratiâ non oret, non vigilet, non concupiscentiis carnalibus ipsius suffragio gratiæ atque juvamine repugnet ? Cùm utique Salvator noster vigilare, & orare nos præcipiat, & beatus Paulus testetur, quia* qui sunt Christi carnem suam crucifixerunt cum vitiis & concupiscentiis. *Tale est autem si quis dicat : Si prædestinatus est homo, nec orare debet, nec vigilare ; quale si dicat, ab eo cui vita fuerit divinitùs promissa, vita subsidia non quarenda. Nam legimus Ezechiæ regis ad vitam quindecim annos dono divinæ miserationis adjectos. Num ergo debuit Ezechias dicere, pro eo quòd*

Rom. 13, 13. Rom. 5, 5. Gal. 5, 22. Gal. 5, 24.

Sec. VII PART. I.

quòd apud eum certa esset divina promissio, propterea se debere nec cibum, nec potum sumere, nec ea quæ ad vitæ subsidium pertinent cogitare? Cùm utique ideò detur ipsius vitæ usus, ut in corde viventis vivendi perseveret affectus; & in eo quòd quisque vitam suam amat, vitæ subsidia non repellat. Ab ipsâ ergo vitâ habemus, ut de statu ipsius vitæ sollicitè cogitemus. Proindè gratia quam Deus prædestinavit, id est, ex æternitate suis fidelibus præparavit, hoc in nobis agit ex eo quòd eam accepimus, ut in nobis eam custodiri divino munere postulemus, & hoc in operibus habeamus, quod ipsa largiente percepimus. In illis autem permanent ipsius gratiæ dona, quibus sunt divina prædestinationis munere præparata. Non ergo dicendum est: si prædestinati sumus, nec vigilemus, nec oremus; immò cùm vigilamus & oramus, gratiæ Dei beneficia cognoscamus: nec denegemus æternam bonorum istorum originem, quorum in nobis divinam cernimus largitatem; quorum sic non potest esse prædestinatio sempiterna. Propter quod dicit Apostolus: Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Jesu in operibus bonis, quæ præparavit Deus ut in illis ambulemus.

Ephes. 2. 10.

I V.

La doctrine de la grace efficace par elle même n'est pas non plus capable de jetter dans le desespoir.

Ce desespoir ne pourroit être fondé que sur ce que d'une part notre sort est arrêté de toute éternité, & sur ce que de l'autre nous ne sommes point assurez s'il est arrêté en notre faveur.

Mais en premier lieu, cette difficulté subsiste aussi bien dans le Congruisme que dans la grace efficace par elle même. Dieu nous prédestine également selon ces deux systemes. Notre prédestination nous est également inconnue, & tout ce qu'on objectera contre l'un, qu'on l'examine bien, retombe également sur l'autre.

En second lieu, considerons un moment cette difficulté en elle même. Si pour esperer le salut, il falloit en être pleinement assuré, sans doute que la difficulté proposée seroit solide, puisque nous n'avons point de certitude sur cet article. Mais quelle étrange paradoxe que, pour esperer, il faille être assuré de ce qu'on espere! Quel est le négociant qui n'espere le gain, & qui ne fasse pour y réussir de grandes entreprises; quel est l'homme de guerre qui n'espere s'avancer dans les armes, & qui ne se croie bien fondé à soutenir courageusement tous les perils de son état; & cependant où est la certitude qui sert d'appui à ces espérances?

S'il falloit être certain pour esperer, oh comment pourroit-on jamais esperer dans le monde? Tout y est flottant, tout y est rempli d'obscuritez sur l'avenir; tout y est sujet à l'instabilité. Au contraire il semble que nos incertitudes mêmes sont une source féconde d'esperances: & que, plus l'homme corrompu se trouve environné de doutes & de tenebres, plus il se répand en projets sur l'avenir, & en idées qui l'amusent & qui le flattent. Assurément on ne doit point demander que Dieu, dans l'affaire de notre salut, nous conduise d'une maniere miraculeuse; ce seroit le faire sortir trop sensiblement de son secret, que de quitter les voies obscures, sous lesquelles il se cache, pour nous donner des titres d'assurance; cela n'est point necessaire, pour que nous aions lieu d'esperer. Dans tous les événemens de la vie, aussi bien que dans la voie du salut, on sait que tout est arrêté par les decrets éternels, on ne sait point comment tout est arrêté; & cependant on espere. Si pour être incertain, il falloit desesperer, la vie ne seroit pleine que de desespoir.

Mais quand même nous nous gouverne-

nerions

nerions tout seuls, quand même nous n'aurions aucun besoin de grace, notre salut en seroit-il assuré, & notre appui seroit-il plus ferme, s'il se bornoit à une volonté foible & chancelante? Si nous demandons certitude pour esperer notre salut, quelque sentiment que nous embrassions sur la grace, quand ce seroit le Pélagianisme, jamais nous n'espererons.

Mais quelle stupidité de demander certitude, pour esperer un bien aussi grand & aussi inestimable que notre salut, tandis que nous nous contentons des plus légeres apparences, pour fonder nos esperances sur toutes les choses de la vie! Si donc, pour esperer, il nous suffit d'avoir des marques, quoiqu'elles ne soient pas absolument certaines, nous en trouvons par rapport à notre salut de plus consolantes que par tout ailleurs. Il n'est pas besoin de faire le dénombrement de toutes les merveilles que Dieu a faites en notre faveur, de parler de ce Mediateur qui est une source d'esperance pour tout le genre humain; car si Dieu a bien voulu donner son Fils, que ne nous donnera-t-il pas en lui & avec lui? Il suffit de dire que Dieu nous a ordonné à tous d'esperer, & que ce commandement si doux & si admirable est une marque indubitable que notre esperance est legitime. Notre esperance même est un nouveau motif d'esperer, notre foi en est un, la bonne vie, & la pratique de la vertu en est un encore. Si notre cœur ne nous reproche rien, nous avons un grand sujet de confiance.

Comme tous ces avantages sont autant de dons de Dieu, ce sont autant de gages de son amour. Et nous avons droit d'en conclurre que nous sommes du nombre de ce troupeau qu'il a aimé, & à qui il a resolu de donner son Royaume. Il y a des signes de predestination, comme il y en a de reprobation. Jamais suivant le cours ordinaire de cette vie, ni les uns ni les autres ne sont assurez, quoiqu'ils soient tantôt plus grands & tantôt moindres. La mauvaise vie, l'impenitence, l'infidelité sont autant de signes de reprobation, plus ou moins grands selon leur degré, mais jamais certains, par ce que Dieu convertit quelquefois les volontez les plus rebelles. Au contraire la foi, la vie réglée, l'assiduité dans les bonnes œuvres sont des marques de predestination, plus ou moins considérables, selon leur degré. Ce que Dieu a fait pour nous par un pur effet de sa bonté, nous donne lieu d'en esperer la continuation, & d'avoir cette confiance, que celui qui a commencé la bonne œuvre en nous, l'achevera jusqu'au jour du Seigneur. Ainsi loin que cette doctrine jette dans le desespoir, elle offre à tous les hommes un juste sujet d'esperer, & elle presente à ceux qui se donnent à Dieu d'une maniere particuliere, un sujet de consolation plus particuliere, en redoublant les motifs de leur confiance à proportion de ce que leur ferveur & leur fidélité redoublent. Saint Augustin va plus loin. Il enseigne que notre esperance est mieux fondée, de l'être sur la puissance de Dieu qui conduira notre volonté par la force de sa grace, que de l'être sur la force & la fidélité d'une volonté abandonnée à elle même. J'avoue qu'il n'est point nécessaire d'examiner cette hypothese. Elle est impossible. Notre libre arbitre ne se sauvera jamais, mais nous perdra infailliblement sans cette grace toute puissante. La dépendance de la creature envers son createur est essentielle à toute creature: par consequent il n'est point nécessaire d'examiner si l'homme auroit plus de sujet d'espérer, s'il pouvoit se sauver sans le secours de Dieu. Cependant, à raisonner même sur cette supposition absurde, l'on trouve que la prétention de S. Augustin est solide.

CHAP. XIX.

Sect. VII Part. I.

L'homme orgueilleux à peine à en convenir. S'il étoit à son choix, il secoueroit volontiers le joug, plutôt que de dépendre de son Createur. Mais qu'il raisonne sur son salut, comme il feroit sur les autres choses de la vie, & il verra la vanité de ces pretentions. Un seul exemple suffira pour le decouvrir.

Supposons qu'il soit question de traverser une riviere très large sur une planche très étroite & très glissante. Supposons encore qu'un homme la passera sans péril, s'il veut apporter toute l'attention de son ame, pour conduire ses pas comme il faut les conduire. Dans cette supposition l'homme a lieu d'esperer, & de fonder son esperance sur sa propre industrie. Mais si d'un autre côté cet homme obligé à traverser la riviere apperçoit un bateau bien sur & bien fabriqué, dans lequel il voie un patron fort experimenté & fort habile, ensorte qu'il soit assuré que, si le patron le veut, il le conduira infailliblement à l'autre bord; si de plus ce patron lui donne quelque marque qu'il veut bien lui faire ce plaisir, & ne point le laisser perir dans les eaux, certainement je ne crois pas qu'il balance, ou que la prudence lui permette de balancer sur le parti qu'il doit prendre. Dans cette situation il aimera mieux se confier à une volonté étangere, qu'à sa propre volonté.

Ce qui nous trompe sur notre salut, c'est l'aveuglement que nous cause l'orgueil. Mais si Dieu vouloit bien nous ouvrir les yeux sur les perils; s'il nous decouvroit cette seduction si puissante qui est generalement répandue sur tous les objets qui nous environnent, ce fonds de corruption qui est en nous une source intarissable des plus dangereuses & des plus continuelles tentations, cette armée invisible des puissances de l'air qui nous assiége avec une fureur & des stratagêmes inconcevables; à l'aspect d'un peril aussi terrible & aussi continuel, il faudroit avoir perdu toute prudence, pour se confier plutôt sur une volonté foible, aveugle, vacillante, que sur le bras du fort d'Israel, qui nous inviteroit à esperer en lui.

Car enfin il a toute la puissance pour briser l'effort des portes de l'enfer, au lieu que nous sommes environnés de foiblesse; il a une sagesse infinie pour dissiper tous ses conseils, au lieu que nos lumieres sont courtes pour penetrer toutes les profondeurs de notre ennemi. Si ce Dieu a resolu de nous sauver, il nous sauvera infailliblement, parce qu'il fait tout ce qu'il veut au ciel & en la terre; & il nous donne des signes qu'il le veut ainsi. Il est vrai que ces signes n'ont pas une certitude entiere; mais dans la supposition que nous traittons, aurions-nous nous-mêmes des signes assurez, que notre volonté chancelante, comme elle est, voudroit toujours à l'avenir, ce qu'elle veut dans ce moment; & pourroit-on conclurre d'un moment à l'autre, d'un moment à toute la suite d'une vie peut-être bien longue, & certainement bien traversée? Qui ne voit combien le parti de choisir Dieu comme sa ressource a d'avantages sur l'autre, & combien on a tort par consequent de s'imaginer que la doctrine de la grace efficace & de la predestination donne atteinte à l'esperance.

Qui est-ce en effet qui pourroit legitimement être troublé de cette doctrine? Je ne vois dans le monde que deux especes de personnes, celles qui croient, & celles qui ne croient pas. Il n'est pas possible que celles qui ne croient pas, en soient troublées: car comment craindre ce qu'on regarde comme une chimere, & qu'on croit n'être pas; ce qu'on croit par consequent n'être pas à craindre? D'ailleurs qu'on éxamine le caractere de ces personnes qui ne croient pas. Ce sont gens plongez

gez

gez dans le monde, tout occupez de leurs intérêts & de leurs plaisirs, sans mœurs, sans piété, qui s'embaraſſent peu d'avoir ou de n'avoir pas la grace, & qui ne font point toutes ces reflexions; & quand il les feroient, le Mediateur qui eſt mort pour tous, leur preſenteroit toujours un ſujet d'eſperance.

A l'égard de ceux qui croient, comment pourroient-ils en être légitimement troublez? La foi qui eſt en eux eſt déja un ſigne; la crainte même de n'être pas predeſtinez en eſt encore un ſigne. Quiconque a cette crainte n'eſt pas ſans quelque don de Dieu, & ce don particulier eſt une marque particuliere de ſa bonté. Loin donc qu'ils aient lieu de ſe troubler, la crainte même qui pourroit être le fondement de leur trouble, devient un motif très-juſte & très preſſant de confiance. Plus leur piété augmente, moins ces marques de prédeſtination deviennent incertaines. Jamais pourtant elles ne s'élevent juſqu'au point d'une aſſurance entiere, comme jamais, quelque marque de reprobation qu'on voie dans un pecheur ou un infidele, il n'y a d'aſſurance qu'il ne ſe convertira pas & qu'il ſera damné. Dieu tient toujours ſes Saints dans l'humilité, dans la vigilance, dans la crainte, en les tenant dans la dependance d'une grace efficace qu'il ne leur doit pas, & qu'il peut leur refuſer. Et par là, il eſt viſible qu'une ſeule & même doctrine devient le fondement de toutes ces différentes vertus. Parce que notre ſalut dépend d'une grace efficace par elle même, nous ne pouvons jamais en être pleinement aſſurez: Dieu peut nous la refuſer, cette grace, il faut donc operer notre ſalut avec crainte, & avec tremblement: & parce que notre ſalut depend d'une grace efficace par elle même qui nous y conduira infailliblement, ſi Dieu a la bonté de nous la donner juſqu'à la fin de notre vie, & qu'd'ailleurs Dieu nous donne tant de marques de bonté, & qu'il nous commande d'eſperer cette grace, il faut donc l'attendre, comme Dieu nous l'ordonne, avec confiance & ſans deſeſpoir. CHAP. XIX.

V.

Un des difficultez qui frappent le plus ceux qui conſiderent cette doctrine d'une maniere ſuperficielle, eſt celle qui eſt tirée de l'amour & de la bonté que Dieu témoigne avoir pour les hommes. Toutes les Ecritures, diſent-ils, ſont pleines des demonſtrations les plus tendres. Or comment allier des ſentimens ſi doux avec ce diſcernement ſi terrible des élus d'avec les réprouvez. Car comment les aime-t-il, ces hommes qu'il réprouve; comment leur veut-il du bien, tandis qu'il ſe réſout de ne leur point donner cette grace ſans laquelle il voit qu'ils ne manqueront pas de perir; où eſt cette douceur paternelle, cette effuſion ſi liberale, cette multitude de miſericordes?

Mais cette difficulté ne donne aucune atteinte à la doctrine de la grace efficace. Elle attaque également le ſyſteme des Congruiſtes. Selon leur ſyſteme, Dieu prevoit ce que doivent faire toutes les creatures. Il voit que s'il place tels hommes avec tels ſecours dans telles circonſtances, ils vivront bien & ſe ſauveront, au lieu que s'il les place avec tels ſecours dans telles autres circonſtances, ils vivront mal & ſe damneront.

Après cette vue, Dieu de lui même & par ſa volonté toute pure place ces hommes-ci avec tels ſecours & dans les circonſtances où il voit qu'ils ſe damneront, & ne veut pas les placer dans les circonſtances où il voit qu'ils ſe ſeroient ſauvez: voilà ce que c'eſt que repouver, ſelon ce ſyſteme. Or comment allier, dira-t-on, comme l'on a fait dans l'objection propoſée, un tel decret de Dieu avec ſa

Sect. VII. Part. I. bonté infinie, & les marques d'amour & de tendreſſe qu'il donne à tous les homme dans les ſaintes Ecritures ? Eſt-ce donc là aimer ces hommes, eſt-ce vouloir leur ſalut que de choiſir juſtement les conjonctures où ils pecheront, & où après ces pechés Dieu même les punira dans les flammes éternelles ; tandis qu'on pourroit les placer dans d'autres conjonctures où ils auroient fait le bien & ſe ſeroient ſauvez. N'eſt-il pas viſible que cette difficulté ſubſiſte toute entiere dans le Congruiſme ? Je croi même qu'il y a encore plus ; & je reſerve pour la ſuite à montrer que ſur ce point il y a une dureté étrange dans ce ſyſteme, qui n'eſt pas dans la doctrine de la grace efficace.

Mais le Congruiſme n'eſt pas le ſeul ſyſteme où cette difficulté ſe rencontre. La grace Pélagienne, la plus pure, n'en eſt pas à couvert. Inventez, hazardez, tournez vous de toutes parts, & pour peu que vous vouliez ouvrir les yeux ſur vos principes, je vous répons de faire naître contre vous la même objection. C'eſt ce Chap. I. que je montrerai dans la partie ſuivante. Il ne convient donc point d'attaquer par de ſemblables raiſons la grace efficace & la predeſtination gratuite. Il n'eſt perſonne qui ne ſoit obligé d'y repondre ; & la meilleure maniere de le faire eſt que notre eſprit fléchiſſe ſous le poids immenſe des jugemens de Dieu.

La conduite de ſa Providence envers les enfans qui meurent ou ſans baptême ou avec le baptême, ſuffit pour detruire toutes les difficultés d'une raiſon peu éclairée. Dieu ne les aime-t-il pas ? Peut-on des temoignages plus tendre de bonté, que ceux que Jeſus Chriſt donne aux enfans dans l'Evangile ? Et quel diſcernement plus inconcevable & plus marqué que le leur !

Une des cauſes les plus ordinaires de nos illuſions, eſt de ne conſiderer les objets que par un côté. Si nous inviſageons ce que les ſaintes Ecritures nous marquent de la bonté de Dieu envers les hommes, il ne ſe peut rien de plus tendre ni de plus touchant, quoiqu'il ne faille pas oublier qu'il y a des marques de bonté particulieres pour cer ains, comme il y en a de generales pour tous. Mais ſi nous enviſageons ce qu'elles nous marquent de ſes jugemens, il ne ſe peut rien de plus terrible. L'un & l'autre eſt vrai, & l'on doit avoir égard à l'un & à l'autre, quand il s'agit de prendre un ſentiment. Mon deſſein n'eſt pas d'éxaminer ce que nous trouvons dans les livres ſaints ſur ce ſujet ; je me borne à deux reflexions qui peuvent ſuffire pour diſſiper cette objection.

1. Je compare le genre humain à une ville rebelle dont les habitans meritent tous d'être punis, mais punis par les ſupplices les plus affreux, comme d'être brulez à petit feu. Un Prince s'empare de cette ville, & au lieu d'éxécuter contre tous un châtiment ſi juſte, il choſit gratuitement du milieu de cette multitude criminelle une troupe de perſonnes, leſquelles non ſeulement il éxemte de la peine qu'elles ont meritée, mais qu'il comble de biens & qu'il éleve au plus haut degré d'honneur. A l'égard des autres, ou d'un grand nombre des autres, il adoucit leur peine & la diminue d'une maniere conſiderable. Eſt-il quelqu'un qui puiſſe accuſer ce Prince de cruauté, & qui au contraire ne ſoit porté à louer ſa moderation & ſa clemence ? L'application de cet exemple ſe fait ici de ſoi-même.

Pour enviſager, comme il faut, la bonté de Dieu ſur les hommes, il eſt à propos de conſiderer le genre humain dans ſon tout. Ce que Dieu communique de bien à cette portion qu'il delivre de la perdition commune, eſt ſi merveilleux, qu'il releve infiniment ſa miſericorde.

C'eſt

C'est aussi sur cette portion délivrée que la misericorde doit éclater particulierement, comme sa justice doit aussi particulierement éclater sur la portion qui est laissée dans la condamnation commune. Les voies de Dieu sont l'un & l'autre. Elles sont miséricorde & justice. Sa conduite doit porter ce double caractére ; il ne faut donc pas exiger qu'il traite une partie du genre humain, comme il traite l'autre, afin que sa conduite paroisse misericordieuse.

Mais sur ceux mêmes qu'il a resolu par un jugement de sa justice de ne point tirer de la perdition, il ne laisse pas de faire éclater aussi sa bonté & sa misericorde. Car sans examiner s'il est vrai ou faux que Dieu punisse les réprouvés au dessous de ce qu'ils meritent (sur quoi les Theologiens sont partagez) il est certain que Dieu a communiqué des biens & a établi des moiens generaux pour le salut de tous les hommes, qui sont un effet de sa bonté envers tous. La nature avec ses avantages, le témoignage du * ciel, de la terre, & de toutes les creatures, le ministere des saints Anges, &, ce qui est infiniment au dessus, le sang du médiateur destiné pour tous, ses sacremens, & sa grace préparée pour tous, sa loi & son évangile addressé à tous.

Or premierement on ne peut douter que par là Dieu n'ait empêché une grande multitude de fautes, dans les réprouvez, & que si les hommes, je parle des adultes, avoient été abandonnez à eux-mêmes, la cupidité, qui va toujours croissant, n'eût causé dans le monde une plus grande multitude de crimes.

La Providence a un grand nombre de moiens pour diminuer la damnation des reprouvez, en diminuant l'excès des crimes qu'ils auroient commis. Ce bienfait ne nous semble peut-être pas fort considerable ; mais qu'il est grand aux yeux de celui qui souffre déjà, ou de celui qui est effraié de la rigueur de son supplice ! Que tous les adoucissemens lui sont précieux ! Qu'on en juge par ce qui est dit du mauvais riche, qu'il ne demande qu'une goute d'eau, pour temperer l'ardeur de son supplice. CHAP. XIX.

Secondement, pourquoi faut-il que nous soions autrement disposez touchant notre salut que nous ne le sommes sur toutes les choses de la vie ? Lorsque Dieu répand la fertilité sur la terre, qu'il procure un ciel favorable, qu'il donne une abondance de toutes sortes de fruits ; qui s'est jamais avisé en pareille occasion d'accuser sa bonté, & de se plaindre de sa Providence, sous prétexte que nous aiant donné tant de biens temporels, il ne nous aura pas donné la volonté d'en user ? Il est certain neanmoins que nous avons besoin que Dieu nous la donne, cette volonté. Il est encore certain qu'il ne la donne pas à quiconque par extravagance & par desespoir, veut se laisser mourir de faim. Toutesfois les plus impies ne s'avisent point d'accuser la Providence, dès là qu'un homme s'est laissé mourir de faim ; parce qu'il l'a voulu. Dieu lui avoit donné des moiens pour vivre, s'il avoit voulu ; c'en est assez.

Pourquoi aura-t-on un autre poids & une autre mesure pour juger des biens éternels ? Les moiens que Dieu nous a donnez, & qu'il nous offre, sont surabondans pour nous procurer notre salut, si nous

* Ps. 18. *Cœli enarrant.* Act. 14. v. 15. *In præteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas ; & quidem non sine testimonio semetipsum reliquit, benefaciens de cœlo, dans pluvias, & tempora fructifera, implens cibo & lætitia cor-da nostra.* Idem. c. 17. v. 26. 27. 28. Rom. 1. v. 20. *Invisibilia enim ipsius à creatura mundi, per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus & divinitas, ita ut sint inexcusabiles.*

Digitized by Google

SECT. VII. PART. I.

nous le voulons. Qu'on ne dise pas que Dieu ne nous a pas donné cette volonté, il n'a pas donné non plus la volonté d'user des biens de la vie, à quiconque veut se laisser mourir de faim au milieu d'une abondance de biens.

La seconde reflexion qui me reste sur ce sujet, c'est que nous sommes toujours portez à mesurer Dieu sur nous mêmes, ses pensées sur nos pensées, sa justice sur notre justice, son amour sur notre amour. Ne se convaincra-t-on jamais qu'il y a entre cet être supreme & nous une distance infinie, que tous ses attributs sont infinis, que leur ordre & leur maniere est toute differente de notre maniere & de notre ordre ? On n'a point de peine à concevoir que la puissance de Dieu soit incompréhensible, & quand on trouve des effets de sa puissance qu'on ne comprend pas, on s'en repose volontiers sur cette vue. Mais la bonté de Dieu n'est pas moins incompréhensible que sa puissance, puis qu'elle n'est pas moins infinie.

Contentons nous donc de cette consideration generale pour répondre à toutes les difficultez. Nous voions que Dieu fait du bien à tous : le peché étant une privation & un néant, Dieu ne l'opere jamais, & ce que Dieu nous donne est un bien & un être.

C'en est assez pour ne point disputer sur la bonté de Dieu. Après tout, qu'on dispute & qu'on examine les effets de cette bonté ; ils sont si admirables, qu'il confondront quiconque voudra les considerer. Ils sont même, si je l'ose dire, si incroiables, qu'on a besoin du secours de la foi pour les croire. Si plusieurs infideles & heretiques refusent de croire les mysteres du Verbe incarné, d'un Messie humilié & souffrant, d'un Homme-Dieu qui se cache sous de viles especes pour s'unir à nous, c'est peut-être moins parce qu'ils doutent que Dieu puisse le faire, que parce qu'ils doutent qu'il l'ait bien voulu. Mais si les effets de la bonté de Dieu paroissent si inconcevables à la nature, les effets de sa justice ne doivent pas le paroître moins ; & comme la conduite de Dieu porte le caractere de ces deux attributs, la vraie doctrine sur la grace doit nous découvrir des profondeurs inconcevables sur l'un & sur l'autre.

VI.

Enfin, dit-on, si nous ne faisons le bien que lorsque nous avons une grace efficace par elle même, qu'on prie pour nous l'obtenir, à la bonne heure ; mais qu'on ne nous reprenne point lorsque nous faisons le mal ; ne l'aiant point eûe. Qu'on demande la foi pour nous, mais qu'on ne nous exhorte pas à l'embrasser. Mais je dirai de même, si nous ne faisons le bien que lorsque nous avons une grace congrue, c'est-à-dire, que Dieu nous place dans certaines circonstances, qu'on prie pour nous l'obtenir, & qu'on ne nous reprenne pas, lorsque Dieu ne nous y a pas placé. Disons plutôt que quelque besoin que nous aions d'une grace efficace, l'on a raison de nous reprendre. La correction est juste & elle est utile.

Elle est juste, puisque nous avons veritablement tort, comme l'on a tâché de l'expliquer dans le chapitre precedent. Elle est utile, parce que Dieu attache souvent sa grace à ce moien extérieur, comme nous l'avons montré dans la section 5. Une comparaison servira à mieux développer le dernier point. Je suppose qu'un grand nombre de personnes se trouvent ensevelies sous les ruines d'un édifice qui vient de périr, qu'elles n'aient point été écrasées sur le champ, mais qu'elles soient toutes sur le point de mourir. Je suppose encore qu'il se trouve là un Prophete à qui Dieu ait prédit que de ce nombre de personnes, il y en auroit quel-

Digitized by Google

quelques-unes qui seroient delivrées miraculeusement, supposé qu'elles entendissent une voix qui les exhortât à sortir de dessous ces ruines, auroit-on raison d'empêcher ce Prophete de parler, de crier, d'exhorter, sous pretexte que cela est inutile, & que Dieu peut les delivrer miraculeusement, sans emploier ce moien ? Au contraire ce Prophete, ne sachant pas precisément qui seroient ceux à qui Dieu auroit résolu de faire cette grace, ne s'efforceroit-il pas de se faire entendre de tous, ne les exhorteroit-il pas & en general & en particulier ?

Nous ne savons ni quand ni à qui Dieu a resolu de donner une grace victorieuse ; mais nous savons que Dieu en donne quelquefois à certains pecheurs, à l'occasion des remontrances qu'on leur fait, pourquoi donc negligeroit-on d'en faire ? La comparaison est juste sur cet article. Je dis, sur cet article, car les comparaisons du corps à l'esprit sont toutes defectueuses pour peu qu'on leur donne d'étendue ; celle-ci l'est comme les autres, & son defaut nous découvre sur cette matiere une nouvelle verité.

C'est que pour retirer ces hommes de dessous les ruines dont ils sont accablés, il est absolument inutile par soi même de les exhorter à en sortir ou de ne les pas exhorter ; il s'agit de lever ce poids étranger qui les accable ; & leur volonté, non plus que toutes les exhortations du monde, n'entre en aucune maniere dans cette action. Il faut raisonner différemment de notre salut. Pour croire, pour se convertir il faut plusieurs choses. Pour croire, il faut que nous connoissions par une simple connoissance d'esprit les articles qu'on nous propose ; c'est ce que les Theologiens appellent *apprehensio dogmatum credendorum*. Il faut de plus vouloir les embrasser, vouloir juger, & consentir à les croire. Pour se convertir, il faut de même connoître certaines choses par une simple connoissance, penser qu'on commet telles actions &c. Et il faut de plus juger qu'il n'est pas à propos de les commettre. Or ces deux choses sont bien differentes. Tous ceux à qui l'on propose certains articles à croire, à moins qu'ils ne soient sourds, entendent bien qu'on les leur propose, & ils y pense ; Juifs, Payens, Mahométans, quand ils entendent parler que Jesus-Christ est le Messie, & qu'il est Dieu & Homme, ils y pensent, lors même qu'ils refusent de le croire. Quoiqu'il faille que Dieu par la premotion produise cette pensée, néanmoins il la produit suivant le cours ordinaire de la nature, & il l'a attachée à cette exhortation. Mais le desir de croire n'y est point inseparablement attaché. Quelquefois Dieu le donne, ce desir, & quelquefois il ne le donne point. C'est une pure grace, quand il le donne : mais quoiqu'il ne le donne point toutes les fois qu'on nous exhorte, il le donne néanmoins quelquefois. Ordinairement même la foi n'est donnée que lorsque cette proposition extérieure a précédé. CHAP. XIX.

Ainsi cette proposition extérieure a deux avantages. Premierement elle a celui d'être liée souvent avec l'acte de foi, parce que tandis qu'un Ministre parle souvent Dieu par une grace particuliere ouvre le cœur, pour recevoir la sainte parole.

Secondement, elle a un autre effet ; c'est qu'elle produit, selon le cours ordinaire, la connoissance toute simple des articles qu'il faut croire. Or cette connoissance par elle même est necessaire pour la foi. Elle entre dans l'acte de foi, quand on le fait. Car comment croire certains articles, si on ne les connoît pas ? Comment croire en Jesus-Christ, si l'on n'a jamais entendu parler de Jesus-Christ ? Pour croire, il faut faire un jugement,

Sec VII. Part. I.

& dans tout jugement la connoissance des choses dont on juge, y entre. Si l'homme ne nous proposoit les articles de foi, il faudroit pour les croire, que Dieu nous les révélat miraculeusement. Cette proposition extérieure épargne donc à Dieu un miracle. Ainsi ce seroit tenter Dieu que de la négliger sous prétexte qu'il peut opérer en nous tout ce qu'il lui plaît par une opération efficace.

SEPTIEME

Digitized by Google

SEPTIEME SECTION.

SECONDE PARTIE.

Où des difficultez proposées contre la grace efficace par elle-même & la Prémotion physique, l'on tire des preuves en faveur de cette doctrine.

CHAPITRE I.

On réduit cette matiere avec ses difficultez à un point sur lequel les sentimens se divisent, & à un autre sur lequel ils doivent se réunir.

ON ne sait jamais un système, comme on doit le savoir, lorsqu'on ne le conçoit ni avec assez d'étendue pour le comparer avec les systemes opposés ni avec assez de profondeur pour les conduire tous jusqu'au point sur lequel ils se divisent. Il est vrai que d'un côté cette réduction & ce parallele des sentimens sur la grace me paroissent une entreprise trop longue & trop laborieuse pour l'embrasser selon toute son étendue : mais il est vrai aussi qu'elle me paroît trop nécessaire pour me dispenser d'y entrer, au moins sur quelques articles importans. Comme je conçois que j'ai besoin de faire différens écarts pour ramener cette matiere à un seul point de vue, il faut partager ce chapitre en differens articles.

ARTICLE I.

Qu'on peut réduire tous les sentimens sur la grace à la nécessité ou à la non-nécessité de l'équilibre.

I.

ON n'a pas besoin de preuves pour être convaincu que la diversité des sentimens sur la grace vient de la difficulté qu'on a trouvée d'accorder la grace avec la liberté. CHAP. I. ART. I.

Tous les hommes sont avertis par un sentiment intérieur que leur volonté est libre, & qu'elle peut ne pas agir lors même qu'elle agit : mais les uns ont prétendu que pour être libre, il faut que la volonté soit en équilibre ; & les autres ont cru que sans équilibre il peut y avoir une vraie liberté, & une vraie indifférence.

Ceux qui se sont imaginé que la liberté ne peut subsister sans équilibre ont ramené leur système sur la grace à cette prétention, & n'en ont point voulu admettre qui ne fût de nature à s'assortir avec l'équilibre.

Ceux au contraire qui ont séparé l'indifference d'avec l'équilibre, n'ont pas cru devoir mesurer la grace sur une semblable regle. Celle qu'ils ont admise peut s'allier avec l'indifference, quoiqu'elle ne suppose pas l'équilibre.

Les Pélagiens s'appuioient sur cet équilibre. Ils le regardoient comme une des bases de leur système ; & c'étoit de crainte de l'endommager qu'ils ne reconnoissoient point, soit pour l'action entiere, soit, comme ils le dirent dans la suite, pour le commencement des bonnes œuvres & la bonne volonté, d'autre grace que la nature, la loi, & les secours extérieurs.

Les défenseurs des secours versatiles & les Congruistes rejettent cette héresie ;

Sec. VII. Part. II

mais s'étant imaginé que l'équilibre étoit nécessaire, ils n'ont point voulu reconnoître d'autre grace que celle qui pourroit quadrer avec cette prétention.

Pour les défenseurs de la grace efficace par elle-même, ils ont bien senti que d'un côté l'équilibre étoit absolument opposé à la situation de la nature tombée, & que de l'autre il n'étoit point necessaire pour la liberté d'indifférence. Cette raison ne les a donc point empêché d'admettre la grace efficace. Mais la différence qui s'est trouvée entr'eux, c'est qu'admettant tous une grace efficace par elle même, les uns l'ont fait consister seulement dans une motion morale, les autres dans une motion physique qui fait produire le saint amour.

Ainsi en réduisant ces systemes, il n'est pas difficile d'appercevoir, combien la prétendue nécessité, ou la non-nécessité de l'équilibre y a part. Mais pour montrer que ce plan n'est pas formé en l'air, il est bon de l'examiner par-partie avec un peu plus d'étendue.

II.

Que les Pélagiens aient cru l'équilibre nécessaire dans l'état même de la nature tombée, c'est ce qu'il est aisé de montrer par plus d'un passage. S. Aug. (l. 5. *Operis imp. contra Julianum* n. 148. p. 1267.) rapporte leur sentiment, & le réfute en cette maniere. *Tam bonum certè quàm malum ex propriâ homo, sicut dicis,* (il parle à Julien) *voluntate facit, & utrinsque in illo possibilitas* ÆQUA LANCE LIBRATUR, *& ad benè faciendum Deus adjutorium subministrat. Cur ergo ad peccandum proclivior est natura mortalium, si nihil egit originale peccatum; quamvis & ipsum adjutorium quod subministrare Deum cogimini confiteri, quale dicatis esse non latet. Legem quippe non Spiritum dicitis.* Les Pélagiens, selon ce passage, soutiennent *l'équilibre*, & ils font consister la grace dans la loi & les secours extérieurs.

Dans le L. 3. du même Ouvrage n. 110. p. 1095. on trouve la même doctrine. Julien s'en explique en ces termes: il veut que *tam possibile sit verum testimonium perhibere quàm falsum; tam liberum Deo obedire imperanti quàm Diabolo persuadenti.* A quoi saint Augustin répond: *Verum dicis: hoc est liberum arbitrium; tale omninò accepit Adam: sed quod datum est à conditore & à deceptore vitiatum, utique à salvatore sanandum est. Hoc vos non vultis cum Ecclesiâ confiteri: hinc estis hæretici.* Et au n. 117. p. 1098. *Cur enim tu adminicula gratiæ supponis bonæ voluntati, cùm voluntas mala nullo indigeat adminiculo ut mala sit, & mala esse perseverat? An hîc* LIBRA TUA *quam conaris ex utraque parte per æqualia momenta suspendere, ut voluntas quantùm est ad malum, tantùm etiam sit ad bonum libera, vergendo in unam partem, te indicat delirantem?* On ne peut rien de plus net, ni de plus précis.

Pélage lui-même avoit enseigné cette doctrine dans ses écrits. Saint Augustin Lettre 186. à S. Paulin c. 10. n. 34. p. 675. rapportant ce que cet Héresiarque y avoit enseigné, dit qu'il fait mention de l'équilibre. *Aliquando enim ita paribus momentis potestatem voluntatis æquâ lance perpendit, ut quantùm ad peccatum tantùm etiam ad non peccandum valere definiat: quod si ita est, nullus locus adjutorio gratiæ reservatur, sine quâ nos dicimus ad non peccandum nihil voluntatis arbitrium valere.*

Lorsque des passages sont aussi formels que ceux-ci, ce seroit les obscurcir que d'y joindre des réfléxions pour en remarquer le contenu.

AR-

Digitized by Google

ARTICLE II.

L'équilibre dans le Congruisme.

I.

LE fond du sentiment des Congruistes me paroît assez peu connû ; & je voi des personnes prendre le change, & leur attribuer une opinion différente de la leur.

Les matieres de la grace sont si délicates, & les expressions quelquefois si équivoques, que je ne suis point surpris de cette mépriſe.

Rien n'est plus ambigu que le terme de grace congrue. La grace efficace & victorieuse est congrue ; la grace inefficace est congrue ; la grace Pélagienne devoit être congrue. Car on appelle grace congrue, celle qui nous est donnée d'une maniere convenable pour agir, en sorte qu'avec elle on agisse effectivement.

Or, selon le systeme de la grace efficace, Dieu nous doune certaines graces avec lesquelles il sait bien que nous n'agirons pas : mais il nous en donne aussi avec lesquels il sait que nous agirons ; & ces dernieres sont efficaces & congrues.

Selon le systeme de la grace inefficace, Dieu nous donne cette grace dans des occasions où il sait bien qu'avec elle nous n'agirons pas ; mais il nous la donne aussi dans des occasions où il sait bien que nous agirons ; & pour lors cette grace est congrue.

Selon le sentiment de la grace extérieure, Dieu nous donne sa loi, & nous procure des exhortations & des exemples dans des occasions où il sait bien que nous n'agirons pas ; mais il nous en procure aussi dans des occasions où il sait bien que nous agirons, & pour lors ces secours extérieurs sont veritablement congrus.

Ainsi dire en général qu'on admet une grace congrue, c'est ne rien dire de précis, puisqu'il y a congruité, & congruité, & que tout dépend d'en démêler la force, & la nature. CHAP. II. ART. II.

Il est aisé que ceux qui ne pénétrent point assez le sentiment des Congruistes aient sur ce point les idées un peu brouillées ; qu'ils s'imaginent que, selon ce sentiment, Dieu connoît la situation de la volonté dans tel moment, tel lieu, telle conjoncture ; qu'il lui donne une grace, si sagement proportionnée à sa disposition présente que la volonté ne manquera pas de se déterminer si-tôt qu'elle l'aura reçue : & que ce qui fait que cette grace est infailliblement suivie de la détermination & de l'effet, c'est qu'elle est de nature à s'assortir heureusement avec la disposition de la volonté dans telle conjoncture, & qu'elle a la force de la faire agir.

Mais on s'abuse, si l'on prend ce sentiment pour celui des Congruistes.

Une telle grace seroit efficace par sa nature. Il est vrai qu'elle ne seroit point efficace par sa nature en général, & sans considérer le rapport qu'elle peut avoir avec la situation & l'état de la volonté ; mais elle le seroit en particulier, eû égard à telle & telle disposition de notre ame. Car posé telle disposition, cette grace qui s'y trouveroit proportionnée, ne manqueroit point, par la nature même de la proportion, d'être suivie de la détermination de la volonté ; en sorte qu'il y auroit de l'absurdité que Dieu donnât une grace de cette nature à une volonté disposée de cette maniere, sans que cette volonté se déterminât effectivement. Une telle grace seroit donc efficace de sa nature par rapport à une volonté qui se trouveroit dans telle situation ; elle seroit efficace par elle même ; différente par conséquent au prémier chef de la grace des Congruistes.

Digitized by Google

Sect. VII Part. II

Si les Congruistes vouloient reconnoître une grace de cette nature, leur sentiment ne differeroit point de celui des défenseurs de la délectation victorieuse. Selon le système de ces derniers, on ne peut point dire en general, si une délectation de vingt degrez est victorieuse ou ne l'est pas. Elle ne l'est que relativement à la disposition actuelle de telle ou telle volonté.

Si une volonté dans tel moment, tel lieu, telle conjoncture est disposée de maniere que sa cupidité ne résiste que selon dix-neuf degrés, une sainte délectation qui sera de vingt degrez sera victorieuse; au lieu qu'elle ne le sera pas, si la volonté se trouve disposée de maniere que sa cupidité résiste actuellement selon vingt & un degrez. Mais posé telle disposition de la volonté, supposé, par exemple, que la volonté dans telle conjoncture n'ait que 19. degrés de cupidité actuelle, une grace de 20. degrés sera infailliblement victorieuse, ensorte qu'il seroit absurde qu'une grace de telle proportion fût donnée à une volonté ainsi disposée, & que cette volonté demeurât sans action.

II.

La grace, selon les Congruistes, est d'une espece toute différente.

1. De deux volontez qui se trouvent dans la même disposition, la même situation, les mêmes conjonctures, qui toutes deux reçoivent la même grace, l'une se détermine à se convertir; & l'autre ne s'y détermine pas.

2. Bien plus. Deux volontés reçoivent la même grace, l'une est beaucoup plus mal disposée que l'autre, sa cupidité est plus forte, les obstacles du salut plus considérables: cependant, selon ce système, celle qui a moins de cupidité ne se convertit pas, celle qui en a plus se convertit.

3. Posé telle grace, si forte, si vive, si ardente que vous voudrez, il n'y a aucun inconvénient qu'actuellement la volonté ne se détermine pas.

4. Ce qui distingue la grace efficace & congrue d'avec la non efficace & non congrue, lorsqu'il est question de faire agir deux volontés qui ont un égal dégré de cupidité, ce n'est pas que l'efficace ait ni plus de force, ni plus de dégrés, ni aucune qualité, ni aucun être de plus que la non efficace; mais c'est que la volonté veut bien se déterminer avec cette grace, & qu'elle ne le veut pas avec cette autre. De plus avec la même grace, la même volonté disposée de la même maniere, sentant le même degré de cupidité, voudra se déterminer dans tel moment, & ne le voudra pas dans un autre, quoique ces deux momens soient égaux en tout.

5. Il suit évidemment de ce qu'on vient de dire; que telle grace n'est point efficace relativement à la disposition de la volonté, mais relativement à sa détermination. Ce qui est essentiellement différent. Ainsi, selon ce système, telle grace est efficace, non pas parce qu'elle a assez de force par rapport à telle disposition de la volonté, pour surmonter cette disposition mauvaise; mais elle est efficace parce que la volonté veut bien se déterminer, quoiqu'il n'y ait aucun inconvénient qu'avec cette grace elle ne se détermine pas.

6. Dieu voit infailliblement que telle grace sera efficace, c'est-à-dire, suivie de l'effet, non pas parce qu'il voit la force de cette grace sur une volonté ainsi disposée; mais parce qu'il voit que la volonté se determinera s'il lui donne cette grace.

7. Si telle grace est infailliblement suivie de son effet, cette infaillibilité ne vient ni de la force, ni de la nature de cette grace; mais de ce que Dieu, dont la science est

est infaillible, a prévu que telle volonté se déterminera si cette grace lui étoit donnée.

8. La grace, lorsqu'elle est congrue, a toujours son effet; mais ce qui est fort remarquable, cette congruité n'est point relative à la disposition de la volonté, comme on l'a déja dit, mais à sa détermination future. Je m'explique. On ne dit point que cette grace est congrue précisément & uniquement, parce que Dieu l'assortit & la proportionne à la cupidité, aux tentations, aux obstacles, en un mot à la disposition de l'ame. La grace, la mieux proportionnée à cette disposition, sera privée de son effet, selon ce système, & par conséquent ne sera point congrue & efficace.

Mais on dit qu'une grace est congruë, lorsqu'elle est assortie avec la détermination future, c'est-à-dire, lorsque Dieu voit qu'avec telle grace Pierre se déterminera à se convertir. Dieu donne la même grace à Paul dont la volonté est disposée de la même maniere que celle de Pierre; mais il voit que Paul avec cette grace ne veut point se convertir: voilà une grace non congrue.

9. Ainsi que la même grace, donnée à deux personnes égales, soit congrue par rapport à l'une, & incongrue par raport à l'autre, cela dépend de la volonté de l'homme, selon qu'il veut ou ne veut pas se déterminer. Il n'est pas difficile de concevoir comment une telle grace s'allie avec la necessité de l'équilibre: mais il faut développer plus au long ce système.

III.

Pour le mettre en évidence, il est nécessaire de rapporter les paroles mêmes du plus fameux de ses défenseurs, je veux dire de Suarès.

Dans sa premiere partie *De gratiâ* parte 1. Prolegomen. 1. c. 2. pag. 10. voici ce qu'il met à la tête de toute sa doctrine, & qu'il regarde comme le principe & le nœud de tout le reste: *Et fortasse est quasi cardo totius concordiæ gratiæ cum libero arbitrio.* C'est que, *libertas in actu primo proxima..... requirit indifferentiam activam in facultate ipsâ agendi expeditâ & propositâ cum omnibus requisitis ad agendum.* De même que la liberté *in actu primo.... remota requirit indifferentiam potestatis activæ in facultate formaliter liberâ secundùm se & nudè spectatâ.* Ce qu'il explique davantage dans sa preuve. *Libertas formalis & quasi essentialis voluntatis duplicem potestatem inadæquatam, seu ratione distinctam, includit circà idem objectum... volendi... non volendi seu nolendi.* Il ajoute: *Si ergo voluntas jam expedita & proximè disposita ad operandum circà tale objectum non est indifferens ad utramque partem illius potestatis, sicut erat per se præcisè ac remotè & nudè spectata; ergo ad unam partem illorum manebit proximè ac simpliciter potens, ad alteram verò nonnisi remotè, ac subindè proximè impotens.*

CHAP. I. ART. II.

Il paroît que l'indifférence qu'admet Suarès dans une volonté qui a tout ce qu'il lui faut pour agir, n'est pas simplement une indifférence telle que la reconnoissent les autres Théologiens, & telle que nous l'avons expliquée ailleurs; il va plus loin, & il demande, outre l'indifférence, l'équilibre. Car remarquez que, posé même tout ce qui est necessaire pour agir, il veut que la volonté soit, comme elle étoit lorsqu'on la considère en elle même, & comme une puissance toute nue. L'idée de cette faculté toute nue avec ces deux puissances de vouloir & de ne vouloir pas, ne nous donne-t-elle pas l'idée de l'équilibre?

Ce qu'il ajoute dans la suite c. 3. pag. 12. & 13. confirme cette pensée. Il veut, afin qu'une volonté soit libre, que, posé,

Digitized by Google

posé tout ce qui est requis pour agir, il puisse toujours arriver qu'elle n'agisse pas, en sorte qu'avec tout ce qu'il faut pour se déterminer à telle action, il puisse arriver qu'effectivement elle se détermine à l'action opposée, même dans le sens composé, c'est-à-dire, qu'il puisse arriver que dans l'instant même que la volonté aura tout ce qu'il faut pour faire une bonne action, dans l'instant même qu'elle aura tous les degrés de grace les plus forts qui soient requis pour agir, dans cet instant même elle fasse actuellement une action mauvaise; sans qu'on trouve dans l'union actuelle de ces deux choses aucune absurdité ni aucun inconvénient. Il prétend que ce n'est point assez pour être libre que, posé tout ce qui est requis pour agir, on conserve le pouvoir de ne point agir dans le sens divisé; & la raison qu'il en apporte est fort remarquable: *Quia illa quæ dicitur potestas solùm in sensu diviso, non potest immediatè reduci ad actum, sed oportet ut præcedat aliqua dispositio, aut mutatio quâ potentia reddatur proxima, acquirendo aliquid necessarium ad actum, vel tollendo impedimentum actûs*: ce qui est opposé à la liberté.

Ainsi, selon ce système, mettez dans la volonté tout ce qu'il lui faut pour agir, donnez lui toute la grace requise pour faire une bonne action, il n'y a aucun inconvénient que, posé même cette grace, elle se détermine à une action opposée. La puissance qu'elle conserve de faire cette action opposée à la grace dans l'instant même qu'elle a cette grace, cette puissance, dis-je, est telle qu'il ne faut ni que cette grace lui soit ôtée, ni que rien lui soit ajouté, pour qu'il arrive qu'elle se détermine effectivement à cette action opposée.

Si la grace, en quelque degré qu'on la suppose, inclinoit la volonté, en sorte qu'elle ne fut point en équilibre, il faudroit pour le rétablir, ou qu'on ôtât cette grace, ou qu'on ajoutât dequoi la contrebalancer; car on ne rétablit l'équilibre perdu, qu'en ajoutant ou qu'en ôtant. Selon Suarès ni l'un ni l'autre n'est necessaire. La puissance sera réduite en acte, cette volonté qui a toute la grace requise pour agir, fera une action opposée, sans que cette grace lui soit ôtée, ni que chose au monde lui soit ajoutée.

Par conséquent, l'indifference que la volonté conserve sous la grace, n'est pas seulement, selon ce système, une indifference telle que l'admettent les Thomistes, mais c'est une indifference d'équilibre.

IV.

Dans la seconde partie de cet ouvrage, L. 5. cap. 25. pag. 404. il met en question, *Quid addat auxilium efficax auxilio prævenienti sufficienti, seu vocatio efficax generali ac sufficienti vocationi, & an per congruitatem vocationis hoc sufficienter explicetur.* A quoi il répond en cette maniere: *Primùm ergo asserimus vocationem efficacem non addere sufficienti novum auxilium præveniens, nec aliquam entitatem vel proprietatem realem absolutam, quæ ad constituendum auxilium efficax & distinguendum illud à sufficiente necessaria sit.* Dans la preuve de cette conclusion il dit: *Nullum auxilium excitans de se exvi suæ entitatis esse efficax ad determinandam voluntatem ad unum, &* QUOCUNQUE AUXILIO EXCITANTE DATO, *oportebit inquirere per quid fiat efficax.* Il ajoute que quelque entité, quelque proprieté qu'on ajoute, l'effet ne suivra point infailliblement par la force d'une telle entité, *non sequetur infallibiliter ex vi talis entitatis.*

Sur ce passage je remarque deux choses. La premiere, qu'il contient si clairement le système des Congruistes, tel que nous le venons d'expliquer, qu'il n'est point necessaire de faire aucune réflexion

flexion pour le mettre en évidence. La seconde, que la grace, selon ce systeme, s'allie parfaitement avec la nécessité de l'équilibre dans la volonté. Car si la grace, selon ce systeme, étoit de nature à n'être point assortie avec l'équilibre, si elle avoit la force d'incliner la volonté, il est indubitable qu'en ajoutant grace sur grace, l'on en viendroit enfin jusqu'à faire pencher infailliblement la balance : à peu près comme dans la Statique, parce que les poids ont la force d'incliner la balance, en ajoutant poids sur poids on en vient enfin jusqu'à la faire infailliblement pencher du côté où l'on ajoute. Or, selon ce passage, quelque addition de grace, d'entité, de propriété, qu'on fasse à la volonté pour l'incliner vers le bien, jamais il n'arrivera qu'elle s'y incline infailliblement par la force de cette addition. Par conséquent la grace, selon les Congruistes, n'a pas la force de faire que la volonté s'incline ; & elle est de nature à s'allier perpetuellement avec l'équilibre.

Suarès au même endroit passe à une seconde conclusion. *Dico secundò : Vocatio efficax illa est quæ de facto habitura est infallibiliter effectum à vocante intentum ; & ideò licèt in se sit gratias præveniens à solo Deo facta, nihilominùs includit habitudinem ad cooperationem futuram liberi arbitrii cum auxilio gratiæ simultaneo ; & consequenter includit quandam congruitatem respectu personæ cui datur, ut sit illi ita proportionata & accommodata, sicut oportet, ut in tali personâ, in tali tempore & occasione infallibiliter effectum habeat, & per hoc habet illa vocatio, quòd congrua & efficax sit.*

Nous avons déja fait attention qu'il y a une différence considérable entre avoir rapport à la disposition de la volonté, & avoir rapport à la détermination future de la volonté. La grace efficace par elle même a rapport à la disposition de la volonté. Lorsque Dieu a résolu de nous faire agir, il donne une grace qui a rapport au degré de la cupidité actuelle ; mais c'est toute autre chose de dire qu'une grace est efficace & congrue par rapport à la détermination & la coopération future de la volonté ; car c'est dire que cette grace aura son effet, parce qu'elle est donnée à une volonté qui se déterminera à produire cet effet.

Les Pelagiens auroient pu dire en ce sens que leur grace toute extérieure étoit quelquefois efficace & congrue. Car cette grace, selon leur systeme, avoit son effet, lorsque la volonté se déterminoit à le produire. Ainsi ils auroient pu dire que leur grace étoit efficace, entant qu'elle avoit rapport à la coopération future de la volonté, qu'elle étoit par conséquent congrue & proportionnée à telle personne dans tel temps & telle occasion, & qu'elle auroit infailliblement son effet ; non pas qu'il ne pût arriver autre chose, même posé cette grace ; mais parce qu'autre chose ne devoit point arriver, c'est-à-dire, parce que la volonté devoit se déterminer de cette maniere, & que Dieu, dont la science est infaillible, avoit prevû que s'il lui donnoit telle grace dans telle conjoncture, elle se détermineroit à agir ainsi. Les Pélagiens auroient pu admettre cette congruité dans leur grace. Il est vrai que leur grace est bien différente de celle des Congruistes ; elle est extérieure, au moins pour le commencement des bonnes œuvres ; celle des Congruistes est intérieure. Mais il est bon de ne point se méprendre sur la nature de la congruité qu'on attribue à cette grace intérieure.

Si dans l'opinion de Suarès cette grace congrue est infailliblement suivie de son effet, ce n'est pas qu'il y ait inconvénient que les choses arrivent autrement, même posé

SECT. VII. PART. II

posé une telle grace, mais c'est qu'elles n'arriveront point autrement : *Non quia aliter esset non posset, etiam stante illâ gratiâ*, dit-il dans le même lieu, *sed quia aliter futura non est*. Ce n'est pas par la force même de cette grace : *Non habet hanc infallibilitatem ex vi suæ entitatis, vel alicujus absolutæ proprietatis suæ*, mais par la prescience de Dieu, qui a vu que la volonté voudroit produire cet effet, si telle grace lui étoit donnée dans telle conjoncture.

Et pour ne laisser aucun sujet de doute sur cette prétention, Suarès en fait une conclusion expresse qui est la troisieme : *Dico tertiò, Infallibilis connexio quæ in vocatione congruâ seu efficaci cum libero consensu invenitur, non est merè causalis, sed præscientiæ; non per absolutam scientiam, sed per conditionatam; quâ Deus de omni voluntate creatâ & creabili præscit, quid sit actura in omni tempore & occasione, si hoc vel illo modo excitetur & vocetur.*

Qu'on juge si une telle grace a beaucoup de peine à s'allier avec la nécessité de l'équilibre. Elle ne pourroit y être opposée que ou entant qu'elle est grace simplement, ou entant qu'elle est congrue.

Elle n'est point opposée à la necessité de l'équilibre entant qu'on la regarde comme grace simplement; car si elle l'étoit comme grace simplement, elle le seroit à plus forte raison comme grace congrue. Elle n'est point opposée à la nécessité de l'équilibre entant qu'on la regarde comme grace congrue; car ce qui fait qu'elle est congrue, ce n'est pas qu'elle fasse incliner infailliblement la volonté vers un certain côté, mais c'est qu'il arrive que la volonté qui a cette grace veut s'incliner de ce côté là. En un mot ce qui la rend congrue, n'est pas son effort sur la volonté, mais c'est l'événement, c'est-à-dire, que la volonté se déclare de ce côté là plutôt que de l'autre; ce qui n'est nullement opposé à l'équilibre.

Nous venons de montrer que, sans détruire le système de Pélage, l'on peut admettre pour la grace extérieure une congruité toute semblable à celle, dont il est question pour la grace intérieure. Et comme cette congruité n'auroit en aucune maniere été opposée à l'équilibre que les Pélagiens admettoient, de même la congruité en question ne donne nulle atteinte à la prétendue nécessité de l'équilibre.

V.

Suarès continue à raisonner sur les mêmes principes. C. 28. du même l. 5. *Aliud est vocationem quæ homini de facto datur, esse congruam vel incongruam; aliud verò est, quòd Deus præcognoscendo unam vocationem futuram congruam, aliam verò non talem futuram, elegerit unam vel alteram tribuere. Nam manifestè constat posse hoc secundum pendere ex solâ voluntate Dei, quamvis primum etiam ex voluntate humana pendeat.* Un peu plus bas : *Non obstante hac dependentiâ congruitatis vel incongruitatis vocationis à nostro libero arbitrio, nihilominùs manere in æternâ Dei Providentiâ & solâ liberâ electione, quòd decreverit dare huic homini in tempore vocationem, quam prævidit ei futuram congruam vel etiam non talem futuram.*

Ce qu'on dit touchant la congruité de la grace intérieure, peut être dit également de cette grace toute extérieure. Autre chose est que cette grace toute extérieure, la loi & la doctrine, soit congrue; autre chose que Dieu donne cette grace qu'il prévoit devoir être congrue. Qu'une grace exterieure soit congrue, cela dépend du libre arbitre, lorsqu'il se détermine à agir avec cette grace. Dieu prévoit bien ce que doit faire le libre arbitre

bitre avec cette grace : & il ne dépend que de sa volonté suprême de donner à tel homme une grace extérieure avec laquelle il prévoit qu'il agira, & qui par conséquent sera congrue ; ou de lui en donner une autre avec laquelle il prévoit qu'il n'agira pas, & qui par conséquent sera non congrue.

Mais si cette congruité est toute semblable & pour la grace extérieure & pour la grace intérieure, elle s'allie également avec l'équilibre, soit qu'on tienne l'une, soit qu'on tienne l'autre.

Suarès poursuit. Il compare la prémotion physique qui a toujours son effet, avec la grace congrue qui l'a aussi toujours ; mais il met une grande différence entre l'infaillibilité de l'une & celle de l'autre. L'infaillibilité de la prémotion physique, dit-il, *nullo modo pendet ex liberâ potestate voluntatis.* L'infaillibilité de la grace congrue, *Posterior infallibilitas,* ABSOLUTE PENDET *ex libero usu voluntatis, cujus previsio supponitur in mente Dei per scientiam conditionatam. Et inde est infallibilis connexio talis vocationis, cum consensu libero voluntatis. Undè ulteriùs in hoc modo efficacitatis vocationis congruæ, non antecedit vel tempore, vel naturâ determinatio voluntatis humanæ ad unum in actu primo, sed semper intelligitur de se indifferens, etiam posita illa vocatione, ita ut præcisè spectando talem vocationem, possit voluntas humana pro sua libertate illam facere noncongruam, seu reddere inefficacem; atque ita prima determinatio est illa quæ fit in actu secundo, concurrente simul ipsâ liberâ voluntate.* La volonté est toujours indifférente, dit Suarès, même posé la grace. Qui en doute ? Mais Suarès va plus loin. Outre l'indifférence il admet l'équilibre ; son passage ne respire que cette doctrine. Pour le montrer, bornons nous à ces deux raisonnemens.

La grace congrue est infailliblement suivie de son effet ; mais cette infaillibilité, selon les paroles de Suarès, dépend absolument du libre arbitre. Donc elle ne dépend point de la force de la grace qui penche la volonté plutôt d'un côté que d'un autre. CHAP. I. ART. II.

A ce premier raisonnement, j'en joins un second. Selon ce passage que nous venons de rapporter, qu'on donne à la volonté une grace si forte & si congrue qu'on voudra, cette grace considérée en elle même n'apporte avec soi aucune détermination par rapport à la volonté ; il faut attendre que cette souveraine se détermine en premier, pour produire ou ne pas produire l'effet, à quoi tend cette grace. Donc, posé cette grace, la volonté est dans l'équilibre.

V I.

On pourroit alléguer encore d'autres passages pour développer le sentiment des Congruistes conformément à ce que nous en avons dit ; on pourroit citer ce qu'enseigne le même Auteur c. 29. p. 429. où après avoir expliqué les différens sens selon lesquels il croit qu'on peut dire que la grace congrue est ou n'est pas efficace, il ajoute : *In tertio autem sensu fatemur vocationem illam non esse per se & ex vi suæ entitatis efficacem, quia licèt congruitas illa ad effectum infallibiliter futurum sit valdè consentanea naturæ & inclinationi talis vocationis,* PENDET NIHILOMINÙS A FUTURA LIBERI ARBITRII DETERMINATIONE, *tanquam à termino quem illa congruitas respicit ; & ideò vocatio illa non potest habere illam congruitatem ex necessitate absolutâ & simpliciter : non potest ergo ab intrinseco & per se illi convenire, nisi ex suppositione talis termini, & quia suppositio illa est simpliciter libera & contingens, ideò congruitas etiam convenit contingenter illi vocationi secundùm se spectatæ.*

Digitized by Google

Sec. VII. Part. II.

Sur quoi on peut remarquer une difference considerable entre la grace congrue & la délectation victorieuse. Une délectation victorieuse de vingt degrez, si vous la regardez en général, peut être ou ne pas être efficace; mais en particulier & par raport à une volonté qui n'est attaquée que par dix degrez de cupidité, elle n'est point indifferente à être efficace ou à ne l'être point. L'efficacité lui convient par sa nature; au lieu que la grace, même en particulier, même par raport à telle ou telle disposition de la volonté, n'est ni congrue ni efficace par nature, mais seulement *contingenter*.

Avec quelque sagesse que cette grace soit proportionnée à la situation de la volonté, ce n'est point de là précisément que dépend son efficace: c'est de la détermination de la volonté, c'est-à-dire, de la volonté même, selon qu'elle voudra ou ne voudra pas se déterminer. C'est pourquoi l'efficacité ou la non efficacité, la congruité ou la non congruité ne conviennent point à telle grace par sa nature, mais seulement accidentellement. C'est ce que repéte encore plus fortement Suarès dans le chapitre 53. pag. 528. *Dicimus vocationem congruam per se spectatam & secundùm suam absolutam entitatem non habere intrinsecè ac determinatè actualem efficaciam: sed potiùs de se esse indifferentem ut congrua vel incongrua sit; in præscientiâ autem esse congruam & efficacem, quia cooperatio liberi arbitrii illi conjungenda supponitur*: c'est-à-dire, qu'une grace est efficace & congrue, ou inefficace & incongrue, parce que la volonté agira avec celle-ci, & qu'elle n'agira pas avec celle-là, quoique ni l'une ni l'autre grace, ne soit point efficace par elle même.

Mais finissons cette discussion par ce passage qui est tiré du chapitre 52. du même livre p. 512. Suarès y traite une question importante en elle même, & non moins importante pour mettre au jour son sentiment. *Tractatur quæstio appendix, an gratia præveniens, auxilium sufficiens, & efficax possint esse æqualia in duobus hominibus, quorum unus consentit vocationi, & non alter.* Il décide qu'il arrive que de deux personnes qui ont la même grace, l'une se convertit & l'autre ne se convertit pas. *Stante toto auxilio prævenienti in duobus æquali, stat unum operari, & non alium.*

La raison qu'il en apporte, c'est que la grace efficace & congrue n'ajoute à la grace suffisante non efficace & non congrue aucun don, soit exterieur, soit intérieur; soit pour secourir la volonté physiquement, soit pour la secourir moralement; soit pour l'incliner positivement, soit pour ôter les obstacles.

L'obstacle de la grace, c'est la cupidité: ainsi dans deux hommes qui ont une grace égale, quoique la cupidité soit aussi égale, il n'est point nécessaire de diminuer la cupidité dans l'un non plus que de lui augmenter la grace, pour le faire agir plutôt que l'autre.

Bien plus, quand même de ces deux hommes, à qui Dieu donneroit une grace toute égale, on supposeroit que l'un eût des obstacles plus grands pour faire le bien, que par nature il eût les passions plus vives, que par habitude il eût contracté des penchans plus violens, qu'il eût par exemple cent degrez de cupidité, tandis que l'autre n'en auroit que trois: toutesfois il n'y a pas d'inconvenient à dire que celui qui a cent degrez de cupidité se convertira avec la même grace, avec laquelle celui qui n'a que trois degrez de cupidité ne se convertira pas; & que par consequent cette même grace sera efficace & congrue dans celui qui a cent degrez de cupidité, tandis qu'elle sera inefficace & incongrue dans celui qui n'en a que trois.

La

La raison de cette prétention est évidente, posé ce système. C'est que la congruité d'une grace ne consiste pas en ce que cette grace congrue soit plus forte, plus lumineuse, plus marquée, que la grace incongrue, ni en ce qu'elle ait quelque autre semblable proprieté absolue de plus, ou qu'il y ait quelque obstacle de moins ; mais elle consiste en ce que Dieu a prévu que l'une auroit son effet, & que l'autre ne l'auroit pas, ce qui peut arriver sans qu'aucune inégalité ait précedé. Ce sont les paroles de Suarès au même endroit : *Ostensum est efficacem gratiam prævenientem positam esse in vocatione congruâ ; sed hæc congruitas vocationis non consistit in aliquâ majori ejus intensione, vel claritate, aut distinctione, aut aliâ simili proprietate absolutâ, neque in carentiâ alicujus impedimenti, sed solùm in habitudine ad effectum infallibiliter futurum in divinâ præscientiâ, quæ dari potest sine ullâ previâ inæqualitate ..... imò .....non ablatis etiam impedimentis posse consentire qui majora habet impedimenta, aut ex parte naturæ suæ vel consuetudinis minùs est dispositus, & alius non consentire ..... & è converso licèt quis habeat æqualia positiva auxilia cum minoribus impedimentis, poterit minùs operari .... quia per auxilium præveniens, non aufertur libertas, & ideò ex hoc capite semper esse potest diversitas in consensu, licèt in prævenienti auxilio sit æqualitas.*

Il y a équilibre lorsqu'il y a égalité. Comme donc une grace congrue peut être égale en tout avec une grace non congrue, égale dans son degré, égale dans les obstacles qu'il faut vaincre ; il s'ensuit que la grace congrue peut s'allier avec l'équilibre.

Mais, selon ce système, elle s'allie encore avec l'équilibre d'une autre maniere plus intime & plus remarquable, parce qu'elle est perpetuelle. Posé la grace la plus forte & la plus vive, la liberté par sa propre force & dans son fonds le plus essentiel doit toujours conserver un certain équilibre, comme elle doit le conserver, posé les obstacles de la cupidité les plus violens. Car posé ces obstacles si violens qu'ils soient, néanmoins il n'y a aucun inconvenient que la volonté resiste effectivement à cette impulsion de la cupidité : comme, posé la grace la plus forte, quand la cupidité seroit beaucoup inferieure en degrez, & incapable par conséquent de la contrebalancer, il n'y a aucun inconvenient que la volonté ne suive point effectivement l'attrait d'une grace si puissante. Or un tel pouvoir ne peut être autre qu'un pouvoir d'équilibre. Car n'est-ce pas un veritable équilibre, puisque sous cette grace forte & non contrebalancée, ou sous cette cupidité vive & non contrebalancée, il est encore également sans inconvenient qu'on agisse ou qu'on n'agisse pas ? Voilà une égalité, & par conséquent l'équilibre.

ARTICLE III.

Qu'on ne doit point admettre la necessité de l'équilibre.

I.

AVoir montré qu'un système est établi sur la necessité de l'équilibre, c'est l'avoir détruit par le fondement.

Pour ne point repeter ce que j'ai rapporté ailleurs, je trancherai court sur une si étrange prétention. Il ne faut que ce mot de S. Augustin pour la réduire en poudre. C'est ce que j'ai déjà cité du liv. 3. de l'Ouvrage imparfait n. 117. *An hîc libra tua quam conaris ex utraque parte per æqualia momenta suspendere, ut voluntas quantùm est ad malum, tantùm etiam sit ad bonum libera, vergendo in*

Digitized by Google

Sect. VII Part. II

unam partem te indicat delirantem ?

La balance est penchée. Le corps qui est corrompu, appesantit l'ame. Un joug très pesant est imposé sur la tête de tous les enfans d'Adam. Tournez les yeux sur toute la terre, & vous verrez qu'excepté un petit nombre d'hommes choisis, que Dieu s'est reservez, & qu'il attire à lui par des liens plus puissans que ceux de la nature, tous les autres hommes sont dans l'esclavage, qu'ils sont subjuguez sous l'empire de leurs passions, & qu'entraînez par la violence de leurs penchans injustes, ils se précipitent d'abîmes en abîmes.

Sur quoi fondez-vous votre prétendu équilibre ? Sur la liberté, direz-vous. Mais faut-il vous guinder jusques dans les nues, pour y chercher par des spéculations alambiques l'idée de cette liberté ? Faut-il creuser jusques dans les profondeurs d'une obscure philosophie ? Daignez seulement ouvrir les yeux sur vous même. C'est de vous & de votre liberté qu'il s'agit.

Vous est-il égal de vous précipiter du plus haut d'une tour un de ne pas le faire ? Vous est-il égal d'aller vous brûler à petit feu, ou de n'y pas aller ? Et pouvez-vous me dire sincerement que vous n'ayez pas le pouvoir de faire l'un & l'autre ? Quoi ! ne sentez-vous pas que vous pouvez-vous précipiter, si vous le voulez ? Quoi ! ne sentez-vous pas qu'il vous est libre de le vouloir ou de ne le pas vouloir ?

Je ne parle pas de ces états de desespoir & extraordinaires, où il arrive quelquefois qu'on prend une si horrible résolution. Je parle de l'état tranquille où vous êtes, de cette situation sage & raisonnable ; & je vous demande si en parlant sincerement, vous ne convenez pas que maintenant même vous sentez le pouvoir de faire ces actions si extravagantes. Cependant, posé votre situation, croyez-vous qu'il seroit également sans inconvenient de dire que vous allez vous jetter par la fenêtre dans ce moment même, ou de dire que vous ne le ferez pas ? Et ne regarderiez-vous pas comme la plus haute absurdité, la prétention de quiconque avanceroit que vous allez vous précipiter dans ce moment ?

Il faut raisonner tout autrement que l'on ne raisonne dans le monde, pour soutenir autre chose que ce que je dis. Qui pourra se le persuader, qu'il soit égal à un avare, de répandre tout à la fois ses thrésors, ou de les renfermer avec la plus vigilante exactitude ? Qu'il soit égal à un orgueilleux d'aller de tous côtez publier à son de trompe tout ce qu'il y a de plus honteux & de plus infamant dans sa vie & dans sa famille, ou de continuer à le tenir caché avec la plus artificieuse précaution ? Qu'il soit égal à un voluptueux de se livrer à l'enyvrement de ses plaisirs, ou de vivre dans la mortification & dans la retraite ? Est-ce donc que jamais on n'a traité avec les hommes, est-ce que jamais on a vu à découvert leurs miseres & leurs foiblesses ? Malgré les résolutions & les promesses, ne voit-on pas tous les jours les pecheurs d'habitude retomber dans leurs fautes, & gémir quelquefois de s'y voir entraînez par la violence de leurs penchans ? Pourquoi tant de combats, tant d'agitations, tant d'efforts pour prendre le chemin de la vertu ? Pourquoi tant d'inégalitez & dans les sentimens & dans la conduite ? Où est donc ce prétendu équilibre ? De bonne foi ne faudroit-il pas nous transporter dans un autre monde, & avoir à traiter avec d'autres hommes que ceux-ci, pour leur persuader une prétention si chimérique ?

II.

Renfermons-nous dans ce que nous sommes, & raisonnons de nous, selon nous-

nous-mêmes, & non pas selon une forme étrangere.

Dans l'état où nous nous trouvons, nous éprouvons en nous des impressions indéliberées, soit de grace, soit de cupidité. Avec des impressions de cette nature, l'on ne conçoit que deux voies, que l'on pourroit prendre pour soutenir que nous sommes toujours en équilibre. L'une est, que ces impressions opposées se trouvent toujours en égal degré. L'autre est, que quoique ces impressions soient inégales, ou même que nous aions les unes sans les autres, nous conservions cet équilibre par la force de notre liberté.

Comme ces deux manieres sont fort differentes, il faut les considerer séparement. Je commence par la premiere.

Si pour être libre, il faut être en équilibre; & si, pour être en équilibre, il faut que les impressions de la grace soient égales à celles de la cupidité, il s'ensuit ou que tous les hommes ont toujours eu autant de grace que de cupidité, & autant de cupidité que de grace, ou que s'il y a en eux la moindre inégalité dans ces impressions, dès là ils ont cessé d'être libres. Ici comme dans une balance le plus petit degré de plus ou de moins fera perdre la proportion; en faisant perdre la proportion, il fera perdre la liberté, & avec la liberté, le mérite & le démerite. Mais considerons à quoi nous conduit ce principe.

III.

1. Ces impressions de la cupidité sont des mouvemens actuels, & qui se font sentir. Leur secousse est marquée, & souvent violente. Celles de la grace sont aussi actuelles. Ce sont de saintes pensées & de bons mouvemens. Leur sentiment ne doit être ni moins marqué, ni moins vif que celui des tentations de la cupidité, puisqu'il faut qu'il soit égal en toutes manieres: sans quoi point de proportion ni d'équilibre. Cette égalité des impressions doit se faire sentir à tous momens. Nulle action n'est libre sans équilibre, selon la prétention que je refute. C'est donc ici un point sur lequel nous aurons le plaisir de voir clair. On en trouvera autant de preuves vivantes & de témoins irreprochables, qu'il y a d'hommes capables de sentiment. Il ne s'agit que de voiager par le monde, & d'aller d'homme à homme pour en savoir la verité. CHAP. I. ART. III

Mais qui l'oseroit soutenir, que tous les sauvages, ces hommes sans lumieres, sans religion, sans Dieu, qui sont ensevelis dans d'épaisses tenebres, qui ont des pensées & des mœurs toutes differentes des nôtres; qui oseroit, dis-je, soutenir que ces hommes sentent à chaque action criminelle qu'ils commettent, chaque fois qu'ils vont chassant les hommes pour les égorger & les dévorer, qu'ils sentent dis-je, à chaque moment les saintes pensées & les saints mouvemens que nous éprouvons; qu'ils les sentent, c'est trop peu dire, mais qu'ils les sentent aussi vivement qu'ils sentent le desir de commettre ces barbares cruautez, & qu'à chaque instant ils se trouvent également balancez entre le desir de les commettre & celui de s'en abstenir.

Qui oseroit le soutenir, que ces monstres d'iniquité, les Nérons, les Héliogabales, & les autres de la même trempe, tandis qu'ils assouvissoient leurs passions avec le plus de débordement & de fureur, étoient piquez par des sentimens de saintété, de pureté, de clemence, aussi ardents que l'étoient ceux de leurs passions les plus brutales?

Qui oseroit enfin soutenir qu'il n'y a aucun vindicatif dans le monde, aucun ambitieux, aucun débauché; que dis-je, aucun Mahométan, aucun Paien, aucun Athée, qui ne soit averti dans tous les mo-

Sect. VII. Part. II

mens de sa vie de l'état déplorable dans lequel il se plonge ; & qui, dans toutes ses actions, au milieu de ses transports les plus violens, malgré les plus bouillantes ardeurs, dans le temps même qu'il est le plus éperdûment enyvré de ses passions brutales & emportées, ne sente des inclinations aussi vives, & aussi marquées pour la verité & pour la justice, qu'il en sent pour les crimes & pour les erreurs ausquelles il se livre ?

2. Poursuivons notre interrogatoire, & des pecheurs passons aux justes. Qu'ils nous disent, ces cœurs purs & fideles, si leurs tentations égalent toujours le degré des saintes inspirations & des bons mouvemens, si elles s'augmentent à proportion de la grace, & s'ils remarquent l'accroissement des dons celestes par celui de la cupidité.

Si au contraire dans les épreuves de l'ame, ils ne sentent pas de l'inégalité ; & où seroit cette joie spirituelle, ces heureux momens de consolation & de paix, ces raions de lumieres, ces éclairs, ces goûts, ces transports dans lesquels l'ame se trouve comme inondée ! Quelque rapides que soient ces impressions, comment pourroit-on jamais les concevoir, si la tentation devoit toujours atteindre au degré de la grace, & le trouble à celui de la consolation ?

I V.

3. Comme on ne peche dans une action que lorsqu'on est libre, & comme on ne seroit libre, selon ce principe, qu'autant qu'on auroit de saintes pensées & de bons mouvemens proportionnez aux saillies de la cupidité, quiconque auroit commis des actions criminelles sans avoir senti ces saintes pensées & ces bons mouvemens, pourroit s'assurer d'être aussi innocent que s'il ne les avoit pas commises. En quoi il est visible que ce seroit admettre, je ne dis pas la détestable doctrine du peché philosophique, mais un excès inouï.

Selon le Philosophisme, quand on a commis un peché sans connoître Dieu, ou sans avoir pensé actuellement à lui, l'on a, à la verité, fait un acte contraire à la nature raisonnable & à la droite raison ; mais on n'a pas offensé Dieu, ni rompu l'amitié avec lui, ni merité une peine éternelle. Ici il y auroit bien davantage. Quand même l'on auroit pensé à Dieu, quand même l'on auroit senti un remords & une impression sainte pour nous détourner de l'action criminelle, on la commettroit, cette action, sans blesser l'innocence, on se plongeroit dans les plus infames actions, sans donner atteinte à la sainteté, on se porteroit aux plus noirs attentats, sans rien perdre de sa justice, supposé que la sainte pensée & le bon mouvement qui nous auroit été donné ne fût point égal en forces à l'impetuosité de la passion. Qui peut-soutenir la vue d'un si monstrueux excès ?

4. Il faudroit attribuer à la Providence une étrange conduite dans la dispensation de ses graces. Attentive comme elle est à faire agir librement les agens libres, il faudroit qu'elle veillât à leur procurer continuellement l'égalité entre les mouvemens de la grace & ceux de la cupidité. Ainsi plus la cupidité diminueroit dans les justes (car qui doute qu'elle ne diminue, comme le disent les saints Peres, par les travaux de la vie chretienne ?) plus il faudroit diminuer la grace, de peur qu'elle n'excedât la cupidité, & qu'emportant la balance, elle ne renversât l'équilibre. Plus au contraire la cupidité augmenteroit (comme elle augmente dans ceux qui s'y abandonnent) plus il faudroit aussi augmenter la grace, de peur que cet excès de cupidité ne donnât attente à la liberté.

Or

Or ne seroit-ce pas renverser tout ordre & toute équité, & attenter à la majesté d'un Dieu, qui est par son essence la verité même & la justice, que de prétendre qu'il favorise plus les pecheurs que les justes; & que le titre pour lequel il favorise plus les pecheurs, c'est qu'ils sont plus pecheurs; & que le titre pour lequel il favorise moins les justes, c'est qu'ils sont plus justes.

5. D'où il s'ensuit un horrible bouleversement dans la conduite chretienne. Car elle roule toute entiere sur ces deux maximes, ausquelles, comme nous l'avons vu ailleurs, S. Augustin raporte tout ce que Dieu nous commande & nous défend, qui sont de travailler à édifier la charité, & à détruire la cupidité.

Loin d'être obligez de s'apliquer de toutes ses forces à l'acroissement de l'une & à la destruction de l'autre, toute notre étude devroit être de veiller sans relâche à maintenir une juste proportion entre toutes les deux; de peur que l'une venant à l'emporter sur l'autre, elle ne renversât la liberté, & avec la liberté le merite. Ainsi au lieu que l'épouse de Jesus-Christ ne cesse de desirer de croître de degrez en degrez dans la grace, jusqu'à ce que nous aions atteint la mesure de l'homme parfait, au lieu qu'elle ne cesse de demander, comme les Disciples, l'augmentation de la foi, aussi bien que de l'esperance & de la charité, il faudroit au contraire qu'elle priât le Pere des misericordes de ne point répandre une si grande affluence de biens; de crainte qu'à force de nous combler de graces, il ne nous ôtât le moien de meriter la gloire.

Et par un retour qui ne va pas moins à éteindre les premiers fondemens de la pieté chretienne, au lieu que les fideles suplient le Pere qui est dans le ciel de ne point les induire en tentation, ils auroient raison, ce qui est opposé à toutes les maximes des saints Docteurs, de demander à Dieu des tentations, & des tentations aussi fortes que la grace, & qui s'augmentassent avec elle; de peur que si la cupidité venoit à leur manquer, ils ne trouvassent plus de moien de plaire à Dieu, & de faire des actions qu'il jugeât dignes de récompense. Au lieu de gemir avec les Saints du poids qui nous environne, ils devroient le conserver précieusement: ils pourroient même travailler à l'augmenter: ils pourroient rechercher ce qui est capable d'enflammer & d'aigrir la cupidité, sitôt qu'ils sentiroient quelque sentiment de grace un peu plus vehement & plus fort, afin que par cet artifice (innocent, si l'on en juge selon ces principes, mais détestable & horrible, si l'on en juge selon la loi de Dieu) ils pussent se conserver toujours le moien de faire des actions méritoires.

CHAP. I. ART. III.

V.

6. Il n'est que trop vrai, puisque les livres saints nous l'enseignent, qu'il y a des pecheurs aveuglez, endurcis, & livrez à eux-mêmes. Mais comment le seroient-ils, posé un tel équilibre?

Premierement, ces hommes sont libres, ils ont donc autant de grace que de cupidité. Par consequent si vous les dites livrez au vice, parce qu'ils ont vingt degrez de cupidité actuelle, je les dirai livrez à la vertu, parce qu'ils ont aussi vingt degrez de grace actuelle.

Secondement, ces hommes méchans & impies ont sans doute plus de cupidité, des passions plus nourries, des penchans plus violens pour le mal que n'en ont les ames justes & saintes. Mais s'ils ont plus de cupidité il faut aussi qu'ils aient plus de grace, sans quoi point d'équilibre. Un endurci a donc, je le supose, trente degrez de cupidité, voici un juste qui n'en a que cinq. Mais cet endurci a tren-

Digitized by Google

Sect. VII. Part. II

trente degrés de grace actuelle, & le juste n'en doit avoir que cinq. A ce compte il me semble que c'est le juste qui est endurci, plutôt que le pécheur. Car si des deux il y en a un endurci, lequel doit l'être, ou celui qui a moins de grace actuelle, ou celui qui en a plus?

7. Posé cet équilibre, il n'y a plus d'inégalité dans sa conduite. En tout temps, en tout lieu, en toute occasion, il ne doit se trouver ni plus ni moins, soit de danger, soit de difficulté. J'ai déja touché cette conséquence, qui n'est pas moins opposée à l'expérience de tous les hommes, qu'elle l'est à la vigilance chrétienne, à la fuite des occasions, & aux autres devoirs de la Morale.

Un juste à qui Dieu donne un attrait de vingt degrés doit trouver plus ou moins de difficulté à pratiquer la vertu, selon les conjonctures où il se rencontre. Car s'il se trouve dans une occasion qui réveille sa cupidité selon 19. degrés, sans doute qu'il aura plus à combattre que si elle n'étoit réveillée que selon un degré; mais si l'attrait de la grace & celui de la cupidité ont toujours la même proportion, il doit sentir continuellement ou la même facilité ou la même difficulté. Augmentez tant qu'il vous plaira le poids qui est dans un côté de la balance, ajoutez plusieurs livres, pourvu que vous en ajoutiez autant de l'autre, celui qui veut le faire pencher n'aura ni plus ni moins de peine.

Il se fait une compensation des tentations avec les saints attraits, des obstacles avec les dédommagemens, en sorte qu'à considérer ce qui résulte de l'une ou de l'autre, comme la proportion est toujours la même, la difficulté ou la facilité sont toujours égales. Jamais donc on n'auroit plus de peine à faire une action qu'à en faire une autre; jamais plus de difficulté dans un moment de la vie que dans un autre moment; jamais enfin plus de péril de succomber, ni de danger de se perdre; ce qui est si opposé non seulement à toutes les notions de la Morale chrétienne qui éxige de si grandes précautions dans la conduite, mais aussi à ce que nous éprouvons tous les jours, qu'il n'en faut pas davantage pour renverser cette premiere espece d'équilibre.

ARTICLE IV.

Où l'on continue la même matiere.

I.

LA seconde maniere d'admettre l'équilibre dans l'état où nous sommes, n'est pas moins insoutenable que la prémiere.

Elle consiste à prétendre que quelque inégales que soient les impressions ou de la grace ou de la cupidité, il est également sans inconvénient que la volonté agisse effectivement ou qu'elle n'agisse pas. Je m'explique. Mettez dans la volonté toute la grace requise pour faire une bonne action, augmentez même la grace tant qu'il vous plaira; cependant posé une telle grace, *quocumque auxilio excitante dato*, il n'y a point d'inconvenient que la volonté y resiste actuellement, comme il n'y en a point qu'elle n'y resiste pas. Et remarquez que la volonté resistera actuellement à cette grace si forte, sans qu'il soit besoin ni qu'on lui ôte, ni qu'on lui ajoute quoique ce soit. De même aussi que la volonté ait tout ce qui est requis pour faire une mauvaise action, augmentez les obstacles, c'est-à-dire, les mouvemens de la cupidité sans augmenter la grace, il n'y a point d'inconvenient que la volonté, posé cette situation, resiste à cette cupidité, comme il n'y en a point qu'elle n'y résiste pas, sans qu'il soit besoin qu'on lui ajoute ou qu'on lui ôte quoique ce soit, *acquirendo aliquid necessa-*

rium

Digitized by Google

rium ad actum vel tollendo impedimentum actûs. Telle est la prétention de Suarès.

Si l'on ne concevoit point cette matiere assez pleinement, on pourroit peut-être pretendre que dans la disposition que nous venons de décrire, il n'y a point un veritable équilibre. Car, diroit-on, lorsqu'il y a de grands attraits d'un côté, & qu'il n'y en a point de l'autre, on a beaucoup plus de facilité pour le côté où sont ces attraits que pour l'autre : ainsi, diroit-on, il n'y a point d'équilibre, même posé le Congruisme.

Pour connoître si ce raisonnement est juste, nous n'avons qu'à en faire en semblable au sujet du sentiment de Pélage. Cet heretique ne croioit-il pas que le libre arbitre étoit excité à pratiquer la vertu, par la loi, par les exhortations, par les exemples, par les miracles ? Il le croioit. Ne croioit-il pas que la grace intérieure, lorsqu'elle nous étoit accordée, donnoit une plus grande facilité pour le bien ? Il le croioit. Pouvoit-il aussi disconvenir que nous n'eussions des tentations qui portent au mal ? Et cependant Pelage, aussi bien que Julien, admettoit l'équilibre dans la volonté, même avec la grace & avec les tentations : personne ne peut le contester. Ainsi cette plus grande facilité pour faire une action qu'on reconnoît dans le Congruisme, n'empêche point que dans ce systeme l'on n'admette l'équilibre.

C'est qu'outre ces facilitez & ces attraits, il y a un fonds plus intime dans lequel on fait resider le pouvoir d'équilibre. Pélage & Julien, ces esprits si perçans, comme le dit S. Augustin, l'avoient parfaitement conçu. Et il est aisé de le prouver évidemment par la notion même de l'équilibre. Lors qu'une chose fait perdre l'équilibre à une balance & la fait pencher d'un côté, pour relever la balance & la faire pencher de l'autre côté, on a besoin ou d'ajouter quelque chose dans le second plat de la balance, ou d'ôter ce qui avoit été mis dans le premier qui faisoit perdre l'équilibre. Que si l'on n'a besoin ni d'ajouter rien, ni de rien ôter, l'équilibre n'est point perdu. Ce principe de Statique sur l'équilibre est indubitable, il ne s'agit que d'en faire l'application. CHAP. ART. II.

Mettez dans un homme toutes les graces que Pélage y admet, exhortations, exemples, inspirations intérieures qui donnent de la facilité, toutes ces choses font-elles perdre l'équilibre au libre arbitre ? Font-elles pencher la balance du côté du bien ? Et de même, ôtez toutes ces graces, & mettez dans l'ame toutes sortes de tentations & de facilités pour le mal : ces tentations font-elles perdre l'équilibre, & sont-elles suivies du consentement au mal ? Pour en juger, selon le principe, il n'y a qu'à voir si pour faire actuellement le bien, cela posé, l'on a besoin, que quelque chose soit ôté ou ajouté à l'ame. Selon les Pelagiens, cela n'est pas necessaire. Donc l'équilibre subsiste malgré toutes ces choses.

Faisons le même raisonnement sur le Congruisme. Supposons dans une ame toutes les graces que ce systeme admet ; ces saintes inspirations qui donnent de la facilité pour agir (car il faut remarquer que, selon ce systeme, il n'y a point d'acte de foi, d'esperance, d'amour de Dieu, de penitence &c. qu'on ne réussisse à faire quand à la substance de l'acte : la grace donne de la facilité pour les faire, mais elle n'est pas indispensablement necessaire pour les faire ainsi : elle est necessaire à la vérité, mais c'est 1. pour donner à ces actions sa surnaturalité : 2. elle est necessaire pour faire longtems ces actions, c'est ce que nous expliquerons dans la suite ; supposons donc dans une ame de saintes inspirations, supposons encore, si vous le

voulez, une grace habituelle ; posé ces graces les plus fortes & les plus élevées, l'équilibre subsiste-t-il encore ?

Supposez aussi un homme sans aucune grace surnaturelle, qui ressente les attraits les plus vifs pour le mal, qui ait une très grande facilité à le commettre, l'équilibre subsistera-t-il dans son ame ? Pour en juger, il n'y a qu'à voir, si pour réussir à faire actuellement le bien, malgré ces attraits pour le mal, cet homme a besoin qu'avant qu'il se détermine à agir, on lui ajoute quelque chose qui le fasse incliner à agir, ou qu'on lui ôte ce qui l'empêche : *Acquirendo aliquid necessarium ad actum, vel tollendo impedimentum actûs:* Cela n'est pas necessaire selon le Congruisme, nous l'avons vu, & nous le verrons encore dans la suite. Par conséquent l'équilibre subsiste encore dans son ame. Et cet équilibre consiste en ce que l'homme a un pouvoir qui est de telle nature, que posé tel mouvement qu'on voudra, il n'y a aucun inconvenient qu'actuellement il n'agisse pas, comme il n'y en a aucun qu'il agisse, & comme des deux côtés, il n'y a nul inconvenient, il est donc également sans inconvenient que l'un ou l'autre arrive. C'est cette seconde espece d'équilibre qu'il faut examiner.

1. Si, posé les mouvemens les plus forts d'une part, & les mouvemens les plus foibles de l'autre, il n'y a point d'inconvenient qu'actuellement le cœur ou renonce à ces mouvemens si forts, ou qu'il n'y renonce point ; si donc il n'y a point d'inconvénient que cela soit, il n'y en a point non plus à le dire. Or je demande s'il n'y auroit point d'inconvénient à tenir un tel langage. Qu'on essaie ; & qu'un homme qui se sera bien affermi dans ces idées, vienne de sang froid raisonner sur ce pied au milieu d'une compagnie d'hommes sensés ; qu'il vienne leur dire avec un grand sérieux, que peut-être vont-ils tous se précipiter par les fenêtres dans le moment où il leur parle ; qu'il craint que cela n'arrive ; qu'il ne voit aucun inconvénient pour se persuader que cela n'arrivera pas ; qu'il ajoute, que dans ce moment peut-être vont-ils tous se brûler à petit feu, ou s'entr'égorger les uns les autres ; qu'il leur fasse encore une douzaine de propositions de la même force, & qu'ensuite les prenant chacun en particulier il déclare à l'un qu'il ne trouve aucun inconvénient à lui dire qu'il va commettre un très grand vol, l'autre un parricide, l'autre un empoisonnement, l'autre un blasphême ; que l'autre, qui est un sage magistrat, va s'habiller en comedien & se promener ainsi dans les rues, l'autre au milieu du sermon où il va aller, se mettra à chanter une chanson, l'autre à répondre tout de travers à ce qu'on lui dira. S'il voit les personnes de cette compagnie s'étonner de semblables propos, il a lieu de leur repondre, en suivant son système, que ces discours son fondés en principes ; que s'ils se croient raisonnables en disant qu'ils ne vont point tuer, voler se faire mourir &c. il est tout aussi raisonnable qu'eux, en leur disant qu'ils vont tuer, voler, se précipiter, puisque, posé la situation où ils sont, posé tous les motifs du monde pour ne point commettre de telles actions, il est également sans inconvénient qu'ils les commettent actuellement, où qu'il ne les commettent pas. Qu'on essaie à tenir un tel langage, qu'on parle selon les principes de ce système, qu'on aille par le monde débitant à droit & à gauche de pareils discours, & qu'on voie si ce système y fera fortune.

II.

2. Ce qui fait recevoir des idées si fausses, c'est qu'on s'enveloppe dans l'obscurité, & qu'on ne les voit pas dans leur jour naturel. Ces mouvemens, ces invita-

vitations, ces excitations actuelles que les Congruistes admettent, lorsqu'il est question de prendre un parti, ces mouvemens, dis-je sont pour ceux qui les ont autant de raisons, & de raisons qui paroissent telles actuellement. Plus on augmente ces attraits, plus on augmente ces raisons vraies ou apparentes.

Au lieu d'attraits & d'excitations, substituons un moment le mot de raisons, & éxaminons, en supposant qu'un homme voie d'une part les plus fortes raisons du monde pour un parti, & que de l'autre il n'en voie que de très foibles, quel sera le résultat de sa délibération. Qu'un homme du monde, par éxemple, ait d'un côté toutes sortes de raisons de faire un certaine affaire, qu'il y trouve un gain & une fortune inestimable, qu'il y trouve de l'honneur, qu'il y trouve un moien sûr d'éclaircir ses affaires, & de se procurer la paix: & que d'un autre côté, il n'ait qu'une raison unique & la plus foible du monde qui l'en détourne, qui est la peine d'écrire son nom au bas d'un contract, je demande dans cette conjoncture si l'on doutera un moment du résultat de sa déliberation (à moins qu'on ne lui suppose l'esprit perdu) & si l'on ne jugera pas infailliblement de sa résolution. Si l'on passe cet éxemple, il faut passer tout le reste: car on en doit juger par proportion; & c'est par où je confirme encore cette vérité.

Quand d'une part il paroît des raisons d'agir, & que de l'autre, il n'en paroît aucune, il est du caractere d'un être raisonnable que le prémier parti l'emporte sur le second: autrement la non-raison l'emporteroit sur la raison: ce qui est contraire au caractere d'un être raisonnable.

Nous ne jugeons qu'une personne n'est plus raisonnable & qu'elle a perdu l'esprit, que parce que nous la voions agir d'une certaine maniere, par éxemple, tenir certains discours, lorsqued'un côté il n'y a aucune raison de les tenir, & que de l'autre il y a toutes sortes de raisons de ne les pas tenir. Encore les fous ne préférent-ils pas absolument la non-raison à la raison, mais leur folie consiste en ce que la mauvaise disposition de leur cerveau ne leur permet pas de voir les vraies raisons d'agir, & leur en fait appercevoir de fausses. Mais j'aporte cet éxemple des fous pour expliquer la notion que nous avons d'un être raisonnable.

Par porportion on doit juger que lorsqu'on apperçoit plus de raisons pour un côté que pour un autre, l'on ne peut pas dire qu'un être raisonnable prendra également le parti dont les raisons lui paroissent les plus foibles. Je dis, lui paroissent, parce qu'elles peuvent le paroître, sans être telles; & elles peuvent être telles, sans le paroître. Le parti donc pour lequel les raisons paroîtront les plus fortes sera préféré. Et cela est infaillible: autrement il faudroit démentir les principes de notre intelligence.

Il n'est pas raisonnable que les raisons les plus foibles, apperçues comme les plus foibles, l'emporteut sur celles qu'on apperçoit comme les plus fortes. Car il n'est pas raisonnable qu'une non-raison l'emporte sur une raison. Or une petite raison comparée à une plus grande; a une négation de tout ce qui lui manque pour atteindre jusqu'à la plus grande. Une grande est, pour m'exprimer en termes d'Algebre, une raison, plus une raison; une petite raison est une raison, & non plus de raison. Si donc une petite raison, apperçue comme telle, l'emportoit sur une plus grande, le côté qui seroit raison & non-raison l'emporteroit sur celui qui seroit raison, plus raison. Ainsi une non-raison l'emporteroit sur une raison, ce qui est contre le caractere d'un être raisonnable.

Sect. VII. Part. II.

Puis donc que les mouvemens actuels ſont pour ceux qui les ont des raiſons actuellement préſentes; raiſons ou veritables ou apparentes, ſelon que ces mouvemens ſont bons ou mauvais; il faut conclurre qu'on a tort de prétendre que l'homme renoncera quelquefois aux mouvemens qu'il ſent actuellement les plus forts.

3. Cette raiſon ſe verifie encore par un autre tour, que je ne fais que toucher légerement, l'aiant déja expliqué dans la ſection 4.

C'eſt que comme le mal apperçû comme mal ne peut être aimé, de même un bien plus petit ne l'emporte pas ſur un plus grand apperçû comme tel. Or par rapport à nous, un bien ſe montre comme plus grand ou plus petit, quand nous y ſommes plus ou moins portés par des mouvemens d'amour. Ainſi parmi ces mouvemens, lorſqu'ils ſont appliqués à ſe combattre l'un l'autre, il n'arrivera jamais que le plus petit l'emporte ſur le plus grand.

III.

4. L'opinion que je réfute eſt oppoſée non ſeulement au caractere propre de notre eſprit & de notre cœur, mais elle l'eſt auſſi à l'état & à la ſituation de l'un & de l'autre.

Nous ſommes libres, on n'en doute pas; mais auſſi nous ſommes foibles. Ne perdons pas de vue ces infirmités qui nous environnent & dont le poids eſt ſi accablant. Les ſaintes Ecritures ne ceſſent de nous annoncer la foibleſſe de l'homme corrompu. Les ſaintes Peres nous la mettent continuellement devant les yeux; c'eſt ſur ce principe qu'eſt fondée toute l'œconomie de la Providence de Dieu ſur les hommes, la Loi, les Prophetes, l'Evangile, tous les myſteres de Jeſus-Chriſt.

Qu'on me montre donc comment cette foibleſſe s'accorde avec une telle force du libre arbitre. Car donnez moi une volonté munie de l'équilibre; je mets en elle cent degrés de tentation pour le péché, elle ne ſuccombera par pour cela; j'y ajoute encore cent autres degrés, elle ne pliera pas ſous ce poids. Point d'inconvénient qu'elle tienne ferme. J'augmente encore ces dégrés: je lui en donne cent, deux cens, mille, cent mille. Jamais d'inconvénient qu'elle tienne ferme. Quoique je lui donne, je n'en viendrai jamais au point de dire: A ce coup elle ne tiendra plus; juſques-là elle s'étoit maintenue; mais, poſé des tentations d'une telle puiſſance, elle ſuccombera, à moins que Dieu ne lui donne de nouvelles forces. Quelle étonnante force que celle d'un être qui ſe ſoutiendra contre une puiſſance qu'on augmente de degrés en degrés ſans fin & ſans meſure!

C'eſt trop peu dire: vous mépriſerez peut-être tous les efforts de la cupidité, comme au deſſous de vous; les portes de l'enfer & toutes les forces de l'ennemi vous paroîtront trop foibles pour faire ſuccomber un homme. Je veux donc vous parler de la grace même de Jeſus-Chriſt.

Donnez à cette volonté cent dégrés de grace. Point d'inconvenient qu'elle faſſe une action oppoſée. Donnez en deux cens degrés. Il en ſera de même; non ſeulement deux cens, mais deux cent mille, deux cent millions: en un mot *quocunque auxilio excitante dato*. Qu'un être eſt exceſſivement fort, lorſqu'il eſt fort, même contre Dieu!

IV.

5. Avec de telles forces où eſt le beſoin qu'on pourroit avoir de la grace pour réſiſter jamais à une tentation, ſi vive qu'elle fût; & pour faire une action de piété,

Digitized by Google

piété, si difficile qu'on la pût concevoir.

Qu'elle se presente donc, cette tentation formidable : est-elle de cent mille degrés, est-elle d'un million de degrés ? Son poids n'est par rapport à la volonté que comme une paille ; & quelque forte que soit son impression, il n'y a nul inconvénient qu'avec un souffle de volonté, l'on s'en garentisse.

Il faut avouer que la penetration de S. Augustin est admirable ; d'un seul mot il renverse toutes ces idées, & nous ouvre une ample carriere à plusieurs raisonnemens. Repetons ses paroles tirées de la Lettre 186. à S. Paulin. c. 10. *Alinquando enim ita paribus momentis potestatem voluntatis aquâ lance perpendit, ut quantùm ad peccandum, tantùm etiam ab non peccandum valere definiat* (Pelagius.) *Quòd si ita est, nullus locus adjutorio gratiæ reservatur, sine quâ nos dicimus ad non peccandum nihil voluntatis arbitrium valere.*

Je me contenterai de faire le raisonnement suivant sur ce passage, si riche néanmoins & si fecond.

Ou sans la grace nous avons l'équilibre, ou nous ne l'avons point : il n'y a point de milieu entre les deux parties de cette alternative. L'une & l'autre néanmoins posé les principes que je refute, conduit à d'étranges extremitez.

Si nous n'avons point déquilibre sans la grace, ni de liberté sans équilibre, il s'ensuit que sans la grace nous n'avons point de liberté, pour nous abstenir du peché & pour faire le bien, & que nous avons perdu la faculté naturelle du libre * arbitre par le peché d'Adam. CHAP. I. ART. IV.

Si nous avons l'équilibre sans la grace, & que cet équilibre soit necessaire pour la liberté, le secours de la grace ne sera nullement necessaire pour nous abstenir de pecher, & pour surmonter les tentations quelles qu'elles puissent être. Et il faudra démentir non seulement S. Augustin, mais encore les † Papes, les Conciles, & en particulier le Concile de Trente ; qui ne cessent de nous enseigner le besoin que nous avons de ce secours.

Indépendamment de la grace l'on y reussira, supposez telle tentation que vous voudrez, pourvu que vous conserviez la liberté, il n'y a nul inconvenient de dire, posé l'opinion que je refute, qu'il arrivera que l'homme la surmontera & s'abstiendra de pecher. Car si on a la liberté, selon ce systeme, il faut que, posé tout ce qui est requis pour agir, posé les attraits les plus forts, il soit sans inconvenient qu'on agisse ou qu'on n'agisse pas. En un mot si la liberté ne va jamais sans équilibre, dès qu'on a l'un, on a l'autre. Pour s'abstenir du péché, pour vaincre

* Le Concile de Trente, Sess. 6. de Justif. Canone 5. *Si quis liberum hominis arbitrium, post Adæ peccatum, amissum & exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imò titulum sine re, figmentum denique à Satana invectum in Ecclesiam ; anatema sit.*

† Saint Augustin dans le passage qu'on vient de citer : *Sine qua* (gratia) *nos dicimus ad non peccandum nihil voluntatis arbitrium valere.* Il seroit inutile de rapporter d'autres passages de ce Pere ; sa doctrine sur ce point est trop évidente.

Le Pape Innocent I. dans sa Lettre au Concile de Carthage. *Nisi magnis precibus gratia in nos implorata descendat, nequicquam terrenæ labis & mundani corporis vincere conamur errores, cùm pares nos ad resistendum, non liberum arbitrium, sed Dei solùm facere possit auxilium.* Et plus bas. *Quotidiana præstat ille remedia, quibus nisi freti, confisique nitamur, nullatenùs vincere humanos poterimus errores. Necesse est enim, ut, quo auxiliante vincimus, eodem rursus non adjuvante vincamur.* Le Pape Zosime dit la même chose. On trouve la même doctrine dans les Capitules qui suivent la Lettre du Pape Celestin. I. dans les Conciles de Palestine, de Carthage, & de Trente. sess. 6. *De justif.* c. 13. où il dit en parlant *de pugnâ quæ superest cum carne, cum mundo, cum diabolo, in quâ victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia Apostolo obtemperent dicenti : Debitores sumus non carni ut secundùm carnem vivamus &c.*

Digitized by Google

Sect. VII. Part. II

les plus excessives tentations, l'équilibre suffit pleinement. S'il ne suffisoit pas, il ne seroit plus équilibre, la balance seroit penchée ; s'il manquoit quelque chose qu'il fallût ajouter dans un côté de la balance, elle ne seroit pas égale. Par conséquent nous n'avons pas besoin qu'on nous ajoute quoi que ce soit, pour nous abstenir du péché & surmonter les plus violentes tentations. Par conséquent le secours de la grace n'est nullement nécessaire par rapport à cet article.

Aussi S. Augustin, dit-il, L. 3. *contra Jul.* n. 117. Pourquoi chercher les appuis de la grace pour soutenir la volonté, comme si étant en équilibre elle ne se soutenoit pas d'elle même ?

J'ajouterai encore, car ce principe est inépuisable, que posé, l'équilibre, une volonté destituée de toute grace passera beaucoup de temps, & tout le temps de notre vie, sans commettre aucun péché mortel ; ce que Molina dit être une heresie. Disput. 17. & 19.

L'équilibre ne cesse point : il est dans la volonté tandis qu'elle est libre. Si elle cesse d'être libre, elle cesse d'être en état de pecher ; & si elle continue d'être libre, elle continue d'être en équilibre ; continuant d'être en équilibre soit pour s'abstenir du péché, soit pour le commettre, il n'y a pas d'inconvenient qu'elle continue à s'en abstenir long-temps, & à vivre sans péché mortel. Certainement si l'on croit que nous sommes en équillibre pour nous abstenir du péché mortel ou pour le commettre ; si l'on croit que nous sommes par notre nature en équilibre pour aimer Dieu d'un amour d'une certaine espece, comme pour aimer la creature ; il faut raisonner de l'un comme de l'autre. Et par conséquent, s'il peut arriver que les hommes vivent long-temps sans former un acte de cet amour de Dieu, par lequel ils l'aiment d'un amour dominant & plus que les creatures ; il peut arriver aussi qu'ils vivent long-temps sans former un acte par lequel ils aiment les creatures d'un amour dominant ; en quoi consiste le péché mortel. Or nous n'avons qu'à ouvrir les yeux sur tant de pecheurs & d'infideles qui sont dans le monde, pour être convaincus que rien n'est plus commun que de voir des hommes vivre long-temps sans faire d'actes par lesquels ils aiment Dieu d'un amour dominant, par lesquels ils le preferent à la creature. Donc il n'y a point d'inconvenient de dire qu'il y aura des hommes qui n'aiant point de grace, mais aiant seulement la liberté d'équilibre, vivront long-temps sans commettre de peché mortel. C'est neanmoins une heresie de le dire, selon Molina.

En vain pretendroit-on qu'il ne faut pas raisonner ici du vice comme de la vertu, à cause de nôtre foiblesse.

Car 1. nous avons déja montré, & nous allons encore le faire, qu'il n'y a plus de foiblesse, puisqu'il y a équilibre, qu'il n'y a plus d'obstacles, qu'il n'y a plus même de difficulté.

2. Je demande en quoi on la fait consister, cette foiblesse, & où on veut la placer, posé ce systeme. Ou on la place, cette foiblesse, dans le fonds même de la volonté, ou dans les attraits & les tentations qui nous portent au peché.

Que cette foiblesse soit dans le fonds même de nôtre faculté, c'est ce qui n'est pas possible, puisque cette faculté est en équilibre, selon ce systeme. Car ou cette foiblesse suppose quelque chose qu'il faut ou ôter ou ajouter, ou elle ne suppose rien. Si elle ne suppose rien, ce n'est rien, ce n'est plus foiblesse : si elle suppose quelque chose à ajouter ou à ôter dans le côté de la balance qui regarde le bien, ce côté n'est plus en équilibre avec l'autre. Afin qu'il fût en équilibre, il faudroit ou ajouter ou ôter ce dont il est question. Si donc la

vo-

Digitized by Google

volonté est en équilibre, cette foiblesse ne peut-être dans le fonds même de la volonté.

Si l'on soutient que cette foiblesse consiste dans des attraits qui nous sollicitent au péché, je répons que, malgré ces attraits, il peut arriver qu'avec l'équilibre naturel on se soutienne long tems sans tomber dans le péché mortel. Car il y a aussi des attraits qui nous sollicitent à nous convertir, & à aimer Dieu par dessus toutes choses. Neanmoins malgré les attraits qui sollicitent les pécheurs à former de tels actes, on en voit vivre long-tems sans les former. Combien d'éxemples de pécheurs tourmentés par les remords de leur conscience, invités par de bonnes pensées & de bons mouvemens, qui résistent neanmoins, qui different pendant des années entieres, qui remettent de jour en jour, & qui passent un temps considérable sans former cette resolution genereuse qui fait dominer l'amour de Dieu au dessus des amours injustes & déréglez?

Si donc malgré ces attraits il n'y a aucun inconvenient de dire qu'il y a des pécheurs qui sont long-tems sans former l'acte de conversion, & d'amour de Dieu dominant, il est indubitable qu'il ne doit y avoir non plus aucun inconvenient, posé ce systeme, qu'il y ait des hommes qui n'aiant aucune grace, mais seulement l'équilibre naturel, passent un an, deux ans, plusieurs années, toute leur vie, sans commettre aucun péché mortel, ce que Molina assure être une heresie.

Enfin pour abreger en un mot ces preuves auxquelles il n'est pas difficile de donner differens tours, Si l'équilibre est nécessaire pour la liberté, ou nous n'avons point l'équilibre, & alors nous n'avons plus la liberté; ou nous avons la liberté par notre nature, & alors nous n'avons nul besoin de grace, pour nous abstenir du peché & resister à quelque tentation que ce soit, puisque le pouvoir de notre ame est tel, qu'il n'est pas necessaire qu'on lui donne & qu'on lui ajoute quoique ce soit pour y reussir. CHAP. I. ART. IV.

V.

6. Je viens encore à la foiblesse de l'homme, car c'est là un de ces points capitaux, & une des bases sur lesquelles est appuiée toute l'œconomie de la religion.

La foiblesse & la force sont par rapport à un effet qu'il s'agit de produire. L'effet dont je veux parler, est une action meritoire de la vie éternelle. Selon ce systeme, elle est produite non seulement par la volonté, mais par une grace morale qui la previent. Cette grace, selon ce systeme, si forte qu'elle soit, n'est point suivie pour cela de son effet, au contraire la volonté avec la plus petite grace produira cet effet, quand elle le voudra. Je dis, avec la plus petite grace, car il n'est pas necessaire, selon ce systeme, que la grace augmente à proportion des obstacles; & les obstacles ont beau croître, la volonté fera toujours son effet, sans que la grace croisse à proportion.

Cela posé, est-ce la grace, ou la volonté qui est foible? Lequel des deux est le foible ou le fort? Dira-t-on que la grace est forte pour produire la détermination de la volonté, puisqu'elle n'est pas suivie de son effet, en quelque degré si fort & si élevé qu'elle puisse être? Dira-t-on que la volonté est foible, puisqu'avec le plus petit degré de grace elle le produira, cet effet? Par conséquent dans ce systeme, loin que ce soit la volonté qui soit foible, & la grace qui soit forte, l'on trouve au contraire que c'est la grace qui est foible & la volonté qui est forte.

Lorsque deux choses concourent au même effet, autant que l'une manque de

Sec. VII PART. II.

force pour le produire, autant il faut que l'autre en ait davantage. La grace, selon ce système, n'est efficace que parce que la volonté veut bien lui donner l'effet. Il faut donc que la volonté le veuille, il faut qu'elle ait la force par elle même de produire cette détermination, puisque la grace n'a pas cette force. Ainsi c'est dans la volonté que reside la force, & comment dira-t-on que la volonté soit foible?

On ne peut dire que la volonté soit foible pour faire une bonne action, ou que parce qu'elle a besoin pour cela de quelque secours, ou parce qu'elle a besoin d'un plus fort secours.

Cette foiblesse de volonté qui est le sujet des gémissemens des justes, & le caractere de l'homme tombé, ne consiste pas à avoir simplement besoin du secours de Dieu: l'homme innocent dans sa plus grande vigueur, & dans sa plus parfaite santé en avoit besoin.

La foiblesse d'une volonté malade & languissante consiste donc en autre chose: & elle ne peut consister que dans le besoin d'un plus fort secours. Or par quel titre la volonté auroit-elle besoin d'un secours plus fort, si non à cause de la force des ennemis qu'elle auroit à combattre, & des obstacles qu'elle auroit à vaincre? Mais ces ennemis n'ont point de force sur la volonté, posé le système que je refute. S'ils en avoient quelqu'une pour pousser la volonté au mal, en les augmentant de degrés en degrés ils arriveroient enfin jusqu'au point de la faire succomber infailliblement, & cependant jamais ils ne le feront; à quelque excès qu'ils soient poussés, jamais ils ne détruiront l'équilibre; & mettez tels attraits pour le mal & telles tentations que vous voudrez, il est toujours vrai de dire, selon ce système, qu'il n'y a aucun inconvenient qu'on reussisse à les rejetter.

Par quel titre donc auroit-on besoin de ces secours plus forts & plus considérables? Il n'en faut point qui le soient plus que ceux de l'état d'innocence. Si à cause des attraits seducteurs, il falloit des secours plus forts, à proportion de ce que ces attraits augmenteroient en force, il faudroit que ces secours augmentassent de leur côté; cela n'est point necessaire selon le système que je refute. De deux personnes qui ont une grace, égale celle en qui les obstacles viendront à augmenter, ne laissera pas de se convertir, tandis que l'autre ne se convertira pas. Si donc il n'est point nécessaire qu'il y ait de la proportion entre les tentations & la grace, vous pouvez ou augmenter les tentations, ou diminuer la grace. Diminuez la donc, cette grace, & réduisez la aux mêmes termes où elle étoit dans l'état d'innocence; l'homme, malgré ses tentations, tiendra toujours la même route. Réservons au chapitre suivant à expliquer encore plus particulierement cet matiere.

V I.

7. Quand une fois on a pris le change sur des véritez si considérables, on est obligé de renverser les idées les plus reçues & les notions les plus naturelles.

Ce système reconnoît à la verité que dans l'état miserable où l'homme est réduit, il trouve de grands obstacles à son salut. Il y a des obstacles de la part de la concupiscence, qui est encore excitée par le Démon & par les objets extérieurs. Ce sont là ces perils qui nous environnent de toutes parts, & qui sont un sujet de crainte & de tremblement pour quiconque n'est point insensible à son salut.

Tout cela est vrai & indubitable, selon l'expérience; raisonnable & légitime, selon les notions communes; mais faux & ridicule, si l'on raisonne selon les principes du système que je refute.

Car

Car qu'on me dise de bonne foi ce que c'est qu'un *obstacle* qui n'empêche point. A suivre les principes de ce systeme, les mouvemens de la concupiscence n'empêchent jamais l'homme de faire le bien. Mettez dans l'homme un mouvement de concupiscence, tel que vous voudrez le supposer, il n'y a point d'inconvenient qu'il y resiste ; mettez en un second encore plus fort, il n'y a point encore d'inconvenient ; mettez en un troisieme, un quatrieme, jusqu'à l'infini ; posé tous ces mouvemens, il n'y a encore nul inconvénient que l'homme refuse d'y consentir. A quelque degré que vous portiez ces mouvemens, ils n'empêcheront point l'homme de faire le bien. Avec quelle justice donc peut-on dire que ce sont des obstacles ?

Ces mouvemens, dira-t-on, poussent l'homme à faire le mal. Mais qu'on me dise donc encore ce que c'est qu'une *impulsion*, qui ne fait jamais tomber l'homme en quelque dégré qu'on la suppose. Car augmentez de plus en plus l'effort d'une puissance qui pousse, enfin elle viendra jusqu'au point de renverser ce qu'elle pousse. Et toutefois augmentez tant qu'il vous plaira ces mouvemens de la concupiscence, jamais ils n'iront jusqu'au point où il soit vrai de dire qu'alors la volonté ne manquera pas d'y succomber.

On dira encore que ces mouvemens de la cupidité sont des *inclinations* vers le mal comme ceux de la grace *inclinent* vers le bien. Mais je demanderai sur ce point, comme sur les autres, ce que c'est qu'une *Inclination* qui n'incline point, ou ce que c'est qu'une chose qui incline, mais qui ne fait jamais pencher la balance. Si une chose a la force de faire pencher une balance, à force d'en ajouter de plus en plus dans un côté de la balance, enfin on la fera pencher de côté là ; & si une chose n'a pas la force de faire pencher que balance en quelque degré qu'on la suppose, l'on ne dira jamais qu'elle incline la balance. Il faut donc ou renoncer aux veritez les plus certaines, les plus autorisées, & qu'on admet comme indubitables, en avouant que les mouvemens de la grace & ceux de la cupidité n'inclinent point la volonté ; ou détruire les idées les plus claires & les plus constantes, & soutenir qu'une grace ou une cupidité incline, quoique jamais, en quelque degré qu'on la suppose, elle n'ait la force de faire pencher la volonté. CHAP. II. ART. IV.

VII.

8. Si ces principes ne tendoient qu'à renverser les notions les plus claires & les plus communes, le mal seroit déja assez considérable ; mais ils vont plus loin, & répandent leurs influences jusques sur les plus importantes maximes de la Morale. Car si, posé les plus violens mouvemens de la cupidité, les obstacles les plus forts, les tentations les plus considérables, il n'y a aucun inconvenient que la volonté y resiste & se soutienne, est-il nécessaire de tant insister sur l'obligation de quitter les occasions prochaines du peché, quand on trouve d'ailleurs dans ces occasions quelque utilité temporelle, & quelque leger avantage ?

Au fond ces occasions, si fortes qu'elles puissent être, ne font que reveiller en nous certains mouvemens & certaines impulsions, & posé les impulsions les plus violentes, il n'y a nul inconvenient que la volonté s'abstienne d'y succomber.

Sur ce même principe qu'est-il necessaire d'éxiger des Penitens, selon que le prescrivent les saintes regles de l'Eglise des délais & des épreuves, avant que de les admettre aux saints mysteres : Quelques heures après les plus horribles crimes, le moment même suivant, malgré l'ha-

Digitized by Google

Sect. VII PART. II

l'habitude la plus inveterée, malgré les occasions les plus dangereuses, posé tous ces obstacles, posé même tous les obstacles qu'on pourra imaginer, il n'y a nul inconvénient, selon ces principes, que l'homme y resiste effectivement, & se détermine dans ce moment même à suivre le parti de la vertu. S'il n'y a point d'inconvénient que cela arrive, pourquoi n'en pas croire sur sa parole un Penitent qui, dans cette situation, assure qu'il fait un acte de contrition sincere? Et pourquoi sur le champ ne le point admettre à la participation des plus redoutables sacremens, mettre le Saint des Saints dans des mains encore ensanglantées, abolir toute épreuve après les crimes les plus énormes & les plus fortes habitudes, rejetter la pratique & les regles de l'Eglise, & aneantir la maxime & la doctrine des saints Peres, comme opposée à la liberté, parce qu'elle est opposée à l'équilibre?

VIII.

9. Ces principes n'en demeurent pas là. Ils renverseroient la societé des hommes toute entiere, ils ruineroient la confiance que lee hommes ont entr'eux, & détruiroient par là de fond en comble tous les fondemens de leur liaison & de leur commerce.

Pourquoi serois-je assuré sur le raport des autres hommes qu'il éxiste une ville de Rome, puisqu'il n'y a aucun inconvénient que tous ces hommes veuillent me tromper, quoiqu'ils aient toutes les raisons du monde de ne le pas faire? Pourquoi croirois-je qu'il y a une puissance dans l'Etat à laquelle je dois obéir, qu'il y a un Evêque diocésain, & un premier Evêque qui est le chef de toute l'Eglise, dont je dois observer les Ordonnances? Peut-être sont-ils tous morts, peut-être que les Ordonnances qu'on m'aporte de leur part ne sont point d'eux, je n'en sai que ce qu'on m'en dit; & il n'y a aucun inconvénient que tous ceux qui me le disent, veuillent me séduire, quelques raisons qu'ils aient de me dire la verité.

Comment pourrois-je lier une societé paisible, & vivre en ami avec mon ami, en frere avec mon frere, en fils avec mon pere, en citoien avec mon concitoien? Quelle sûreté de vivre avec les hommes? Malgré tous les devoirs que je leur rens, malgré toutes les liaisons qu'ils ont avec moi, malgré les sentimens les plus tendres & les plus naturels, malgré toutes les raisons du monde, que sai-je si dès ce moment même ils ne vont point me trahir, abuser de la confiance que j'ai eue en eux, divulguer tous mes secrets, m'imposer des crimes dont je suis innocent? Car, posé toutes choses au monde, il n'y a aucun inconvénient qu'ils en usent ainsi. Que sai-je donc s'ils ne vont point se porter à des actions encore plus noires; dès aujourd'hui même m'égorger, m'assassiner, m'empoisonner?

IX.

A cette preuve, & à quelques autres de même nature, peut-être pourroit-on répondre, qu'il est vrai qu'il peut arriver, que, malgré les plus tendres sentimens d'amitié, un ami se porte à assassiner son ami, sans avoir reçû de lui aucun sujet de mécontentement; mais qu'il est si difficile que cela arrive, qu'on peut bien demeurer en repos sur cet article: de même aussi, qu'il est difficile qu'un homme engagé jusqu'au moment présent dans une habitude criminelle se soutienne dans la premiere occasion, & que la prudence demande qu'on lui défende de s'y exposer: qu'on ne peut disconvenir de la difficulté qu'il y a que ces actions arrivent, qu'on la sent assez; qu'après tout, même selon la doctrine de la prémotion, il n'est pas impossi-

Digitized by Google

possible qu'un ami se porte à tuer son ami, ni qu'un pécheur se convertisse en un instant, jusqu'au point de resister aux plus grandes occasions du péché, & qu'ainsi dans ces deux systemes il faut en revenir au même point.

Que ce seroit l'entendre peu que de confondre ainsi des choses si différentes! Cette réponse manque par le principe. Car à suivre les consequences de l'équilibre, il n'est pas vrai qu'il soit difficile que ces choses arrivent. Mais, dites-vous, on en sent la difficulté. Oui, on la sent, & elle est; mais on ne la sentiroit pas, & il n'y en auroit plus, s'il y avoit un tel équilibre. C'est pourquoi de ceci naît encore une des plus fortes preuves contre cette opinion. Au lieu de dire qu'il est difficile que ces actions arrivent, posé l'équilibre, parce qu'on en sent la difficulté; il faut dire au contraire que, puisque l'on sent de la difficulté, il n'y a point d'équilibre. Effectivement, posé cet équilibre, il n'y a plus de difficulté, plus de peine à aucune action du monde, comme il n'y a plus d'obstacle, d'inclination, d'impulsion &c. Tout ce que nous sentons avec le plus d'évidence est renversé & anéanti.

Car quelle est l'idée que nous avons d'une difficulté? Une difficulté suppose une chose qui, autant qu'il est en elle, arrête une puissance, & l'empêche de produire un certain effet; elle a donc une certaine force par elle même pour arrêter cette puissance; & si elle augmentoit sans que les forces de la puissance augmentassent, elle viendroit jusqu'au point de l'arrêter effectivement.

Un poids de cent livres cause une difficulté à un Porte-faix qui veut le porter. C'est une difficulté qui se fait sentir. Malgré cette difficulté, le Porte-faix ne laisse pas de marcher. Mais si l'on augmentoit le poids sans que les forces de cet homme augmentassent, enfin ce poids par sa propre force empêcheroit effectivement cet homme de marcher. CHAP. XXXIV.

Quoique les comparaisons des corps aux esprits ne soient jamais d'une exactitude parfaite, néanmoins les notions generales qu'on tâche d'expliquer par ces comparaisons, le sont toujours. Telle est la notion d'être, de puissance, de force, & par consequent celle de difficulté. Donnez moi une chose capable de causer une vraie difficulté à une puissance. Si elle est inferieure en degré aux forces de la puissance, elle ne l'empêchera pas de produire son effet; mais si elle est superieure, elle l'empêchera, & l'effet ne sera pas produit.

Donnez moi une autre chose qui ne soit jamais capable, à quelque degré qu'elle soit portée, d'empêcher que l'effet de la puissance ne soit produit, elle ne causera pas de difficulté, quand elle sera dans un degré inférieur. La raison de ceci est évidente. C'est qu'une chose n'est capable de causer de la difficulté qu'autant qu'elle a quelque capacité, & quelque force pour empêcher l'effet d'une puissance. Il est vrai qu'elle ne l'empêchera pas, tandis que ses forces seront inférieures à celles de la puissance; mais elle réussira à l'empêcher, si elles sont supérieures.

Selon le systeme que je refute, vous avez beau augmenter un attrait & un mouvement, jamais il ne réussira à empêcher la volonté d'agir. A tel degré qu'vous le supposiez, sans que l'ame reçoive de plus grandes forces, il pourra toujours arriver qu'elle agisse ou qu'elle n'agisse pas. Par consequent ces attraits & ces mouvemens n'ont jamais la force d'empêcher l'ame de faire telles actions; & par consequent jamais ils ne peuvent lui causer de difficulté.

Cela posé, venons à ce qui est en ques-

§. VII. PART. II

stion. Il est difficile, dites-vous, qu'un ami se determine à tuer son ami, qu'un pécheur plongé jusqu'à ce moment dans une habitude invétérée résiste à cette occasion si flatteuse. Nullement, suivant votre systeme. Qu'est-ce qui causeroit en cela de la difficulté? Dans cet ami ce ne peuvent être que les mouvemens qui se reveillent à l'aspect d'une action si atroce; dans ce pécheur, les mouvemens de la passion si invétérée. Mais nous venons de montrer que ces mouvemens ne peuvent jamais causer dans l'ame la moindre difficulté, si l'on veut raisonner juste, suivant le systeme en question. Par consequent à suivre les consequences de ce systeme, l'on ne peut dire qu'il soit difficile que ces sortes d'actions arrivent.

Peut-être pour soutenir la même prétention, alleguera-t-on encore un autre exemple. Il est difficile, dira-t-on, que cinquante personnes jettant un même dé, le jettent de la même maniere, & il n'y a pas d'apparence que cela arrive, cependant cela peut arriver: de même aussi quoiqu'il puisse arriver qu'un ami aiant d'un côté les plus fortes raisons & les plus vifs sentimens pour ne point égorger son ami, & aiant de l'autre la plus legere tentation de le faire, quoique, dis-je, dans cette supposition il puisse arriver qu'il l'égorge, cependant cela est si difficile qu'il n'y a pas d'apparence que cela arrive.

Premierement, cet exemple ne feroit pas juste en cette occasion. Car la difficulté de cet exemple vient de la rencontre & de la répétition d'une même chose, c'est-à-dire, de ce que plusieurs personnes jettant un dé rapportent le même nombre. Ici il s'agit d'une unique détermination qu'il est question de former pour assassiner, ou ne point assassiner son ami; pour résister, ou ne pas résister à telle tentation: & toute la difficulté vient des mouvemens présens de l'ame qu'il faut ou combattre ou ne pas combattre. Or on vient de montrer que ces mouvemens ne causent aucune difficulté, à suivre le systeme en question.

Secondement, les défenseurs de ce systeme ne gagneroient pas à insister sur cet exemple. Il est si difficile, leur diroit-on, que de cinquante personnes qui jettent un dé, tous le jettent sur le même côté, que cela arrive très-rarement; & de même aussi de cinquante amis qui se trouvent dans la situation exprimée, & auxquels il vient dans l'esprit ou d'obliger ou d'exterminer leur ami, il est si difficile que tous prennent le parti de faire plaisir, qu'il n'y a pas d'apparence que plusieurs ne prennent pas celui d'assassiner. Ainsi ces actions si noires devroient n'être pas fort rares.

Troisiemement, s'il est difficile que cinquante personnes jettent le même dé de la même maniere, c'est qu'il y a plusieurs causes qui l'empêchent, & qui ont la force par elles-mêmes, pour y mettre obstacle, savoir tous les mouvemens des nerfs qui, suivant le cours ordinaire de la nature, sont differens dans les differentes mains qui remuent ce dé. Ici il n'y a rien, selon le systeme que je réfute, qui ait la force d'empêcher la volonté de cet ami de prendre une si étrange resolution contre son ami.

Cette derniere raison me donne lieu de découvrir la difference infinie qu'il y a sur ce point entre la doctrine de l'équilibre, & le systeme de la premotion que je defens. Nous l'avons montré en plusieurs endroits, qu'afin de resister à un mouvement actuel, il faut qu'il y ait en nous un amour actuellement plus fort. Cela étant, si dans le cœur de cet ami il ne s'éleve un mouvement actuel de cupidité, d'une violence & d'une furie à l'emporter sur toutes sortes de sentimens de l'amitié, de la nature &c. il est infaillible que

que cet ami jamais ne se portera à un tel attentat. De même aussi, si dans cet homme plongé jusqu'à ce moment dans une habitude criminelle, il ne s'éleve dans cet instant un mouvement assez fort pour l'emporter sur les attraits les plus vifs de la passion, il est infaillible qu'il s'abandonnera au peché dans cette occasion si pressante.

Quoique l'homme porte toujours en lui même un vrai pouvoir de former de tels amours, cependant il ne l'éxerce qu'avec le secours de la prémotion. Il peut arriver à la vérité que Dieu donne une prémotion avec laquelle l'homme passe en un instant d'une telle extrémité à une autre. Mais Dieu n'a pas coutume d'en donner ainsi. Ordinairement il ne laisse pas croître en un instant la dépravation & la cupidité de l'homme d'une maniere si excessive, qu'en un instant il viole & foule aux pieds tous les sentimens de la nature. Plus certaines actions sont atroces, plus elles sont éloignées, plus aussi l'on conçoit qu'ordinairement parlant, il est rare qu'un homme en vienne là en un moment. S'il arrive qu'un homme soit converti en un instant, ce sont des coups de grace singuliers: dans la conduite commune il y a des acheminemens & des préparations; & il n'a pas coutume d'arriver qu'on parvienne dès le premier moment ni au sommet de la perfection, ni à une malice & une barbarie dénaturée.

Selon les principes que nous avons établis, il y a dans l'homme des mouvemens capables de le détourner infailliblement de certaines actions, lorsqu'ils se trouvent les plus forts; & Dieu n'a pas coutume de laisser croître certaines cupiditez en un instant d'une maniere si demesurée qu'elles l'emportent sur ces mouvemens: au lieu que, selon la doctrine de l'équilibre, rien n'est capable d'arrêter l'homme; & aucun des mouvemens qu'il a en lui même n'a la force de le détourner de quelque action que ce soit, en sorte que, posé tous les mouvemens & tous les sentimens que vous voudrez, il est encore incertain, si le libre arbitre commettra cet attentat qui fait horreur, ou s'il ne le commettra pas. Bien plus, posé tous ces mouvemens, il n'est pas même difficile à l'homme de le commettre; & toutes ces impressions ne sont pas capables de lui causer la moindre difficulté. CHAP. I. ART. IV.

Que ces deux sentimens entraînent après eux de différence dans la pratique! Un soldat qui tire au billet lorsqu'on décime son régiment, ne croit pas sa vie fort en sûreté, au lieu qu'il demeureroit en repos dans une chambre, dont il verroit le plancher bien construit & médiocrement chargé. Je me sers de cet exemple tiré des évenemens qui arrivent au hazard par rapport à nous, parce que nous verrons dans la suite qu'on s'en sert pour un sujet qui revient à ceci en quelque chose.

On demeure donc tranquille pour sa vie sous ce plancher chargé, parce qu'on sait que le plancher est plus fort que sa charge n'est pesante, & que pour le briser, il faudroit qu'il survint quelque accident extraordinaire: mais on a tout lieu de craindre, lorsqu'on jette à croix-pille, si l'on nous fera mourir ou non; car enfin c'est un jeu, où rien n'empêche que le côté malheureux n'arrive aussi bien que l'autre.

Dans le système que je réfute, il n'y a rien non plus dans les hommes qui soit jamais capable de les empêcher de former contre nous les plus cruelles entreprises. Chaque homme avec lequel nous vivons, tient en équilibre dans son libre arbitre l'arrêt de notre vie & celui de notre mort, & il n'y a nulle difficulté qu'il fasse pencher la balance d'un côté plûtôt que d'un autre. Notre vie court autant

Sect. VII. Part. II

de risque de la part de chaque homme avec lequel nous vivons, que celle de ce soldat qui est exposé pour une seule fois à la décision d'un tel hazard.

Ces hommes d'ailleurs ont beau nous promettre que jamais ils ne nous feront aucun mal, comment leurs protestations pourroient-elles nous calmer le moins du monde? Eux-mêmes ne savent pas aujourd'hui ce qu'ils voudront demain; & comme leur volonté est toujours en équilibre, il est toujours également sans inconvénient de supposer qu'ils violeront leurs promesses, ou qu'ils ne les violeront pas. Au lieu que Dieu qui connoît tout ce qu'il a ordonné pour toute la suite des siecles, & qui se manifeste à nous dans ce monde par plus d'endroits que nous ne nous imaginons, nous donne des marques de sa conduite ordinaire, & de ce qu'il laisse arriver, soit plus rarement, soit plus communément, sur lesquelles nous nous reposons avec confiance.

Ce n'est pas tout. Posé la doctrine de l'équilibre dans les personnes qui nous sont les plus cheres, les personnes les plus intéressées à notre conservation, il n'y a rien qui soit jamais capable de les empêcher de former contre nous dans aucun moment de leur vie les plus horribles entrepriſes. Malgré l'amitié qu'elles portent habituellement dans le cœur, & qui se réveille en pareille occasion; malgré les sentimens d'horreur que peut causer la noirceur du plus étrange attentat, ces personnes sont encore en équilibre pour le commettre ou ne le pas commettre; & il n'y a rien dans cet ami qui lui rende cette horrible action plus difficile qu'à toute autre personne du monde. Comment donc se fier à un ami plutôt qu'à un étranger, à un citoien qu'à un inconnu, à un pere plutôt qu'à un barbare? Comment lier une societé dans le monde; comment y vivre; surquoi se rassurer; surquoi ne point perdre l'assiéte de son esprit; On n'y est plus, il faut l'avouer; on perd terre avec de tels principes; & il faudroit tout abandonner, si on ne savoit que ce sont eux qu'il faut abandonner.

Ne poussons pas cette matiere plus avant. Ce que nous avons dit dans les sections précedentes revient ici dans toute sa force & son étendue. Il faut donc rejetter encore cette seconde espece d'équilibre, & reconnoître avec le saint Concile de Trente, que le libre arbitre est dans l'homme, quoiqu'il soit attenué, & incliné. Il est incliné; & par consequent il n'a point l'équilibre. Il est cependant véritablement libre arbitre; par conséquent le libre arbitre subsiste sans équilibre. Au contraire si l'équilibre marche toujours du même pas avec le libre arbitre, il faut ou que le libre arbitre soit absolument éteint, ou que s'il ne l'est point, il ne soit point incliné.

ARTICLE V.

L'avantage de la doctrine de la grace efficace par elle même au dessus des autres systemes, au sujet de l'équilibre.

I.

DEs deux articles qui ont precedé, nous avons lieu de recueillir cette verité importante, que puisque dans l'état où nous sommes, on ne peut concevoir l'équilibre qu'en deux manieres, & que ces deux manieres sont l'une & l'autre insoutenables, on ne doit point admettre un systeme qui soit fondé sur cette prétention. Or, comme nous l'avons prouvé, le systeme des Congruistes s'allie avec la nécessité de l'équilibre, & la suppose; il n'en faut donc pas davantage pour donner l'exclusion à ce systeme.

Mais

Mais avant que d'avancer plus loin dans la comparaison de la doctrine des secours efficaces par eux-mêmes avec les autres systemes, il est à propos de développer en quel sens cette doctrine peut admettre ou rejetter l'équilibre.

Qui dit équilibre dit une volonté égale pour les deux partis, dans laquelle il n'y a rien qui l'incline pour l'un plutôt que pour l'autre.

Et sur cela l'on peut concevoir deux choses. Premierement, qu'il y ait un acte indélibéré, qui fasse incliner la volonté : acte qui soit en nous avant que nous ayons pu délibérer, & auquel il est infaillible que nous ne resisterons point, s'il ne s'éleve un amour plus fort pour le combattre. Secondement, que notre volonté se porte à un objet par un acte délibéré, sans qu'il y ait aucun acte indélibéré qui la fasse incliner plutôt pour un côté que pour un autre. C'est ce qui arrive dans le choix d'un moien égal préférablement à un autre moien égal ; choix dans lequel il ne se rencontre aucun mouvement anterieur au consentement de la volonté plutôt vers l'un de ces moiens que vers l'autre.

Selon cet exposé, l'on peut concevoir l'équilibre en deux manieres, dont la premiere exclue toute opération de Dieu qui fasse déterminer la volonté, & la seconde n'exclue point l'operation de Dieu qui détermine la volonté, mais seulement des mouvemens indélibérés.

II.

La doctrine des Thomistes est absolument opposée à la premiere maniere d'admettre l'équilibre, mais il n'en est pas de même de la seconde. En quelque état, en quelque situation que soit l'homme, pour quelque espece d'action que ce soit, jamais il ne se déterminera, si Dieu n'opere en lui par sa prémotion physique pour faire que sa volonté se détermine. Mais Dieu opere differemment cette détermination selon les differens états, & les differentes especes d'actions de la volonté. CHAP. I. ART. V.

Dans l'état d'innocence, comme nous l'avons expliqué, il n'y avoit point de mouvemens indélibérés. Il étoit égal à Adam de porter ses reflexions actuelles sur telle ou telle partie des biens qu'il trouvoit en lui même, & auxquels il ne pouvoit point actuellement s'appliquer tout à la fois. S'il s'appliquoit à l'une plutôt qu'à l'autre, il n'y étoit porté & incliné par aucun acte indélibéré. En ce sens il y avoit donc un veritable équilibre, exclusif de tout mouvement indélibéré. Mais n'oublions pas que dans cet état même, afin que la volonté égale dans le moment A pour tel parti ou pour tel autre, se déterminât pour l'un des deux dans le moment B, il falloit que la prémotion physique fît opérer à la volonté cette détermination.

Dans notre état, il faut distinguer actions & actions. En fait de moiens égaux connus comme tels, rien d'antérieur à l'acte délibéré de la volonté, ne l'incline plutôt vers l'un que vers l'autre. Avant que de se déterminer, tout est égal en elle ; & sa détermination fait toute la différence. Il y a donc un véritable équilibre, un équilibre exclusif seulement d'un mouvement indélibéré, pour l'un plutôt que pour l'autre ; mais non pas un équilibre exclusif de la prémotion qui fasse opérer à la volonté la détermination par laquelle elle décide.

Il faut raisonner autrement dans notre état ; 1. touchant l'amour de la fin, car sur ce point nous sentons des mouvemens indélibérés ; 2. touchant les choix des moiens ou uniques ou inégaux, en quoi l'amour de la fin & la connoissance de ces moiens nous fait incliner plutôt vers un

côté

Sect. VII. Part. II

côté que vers l'autre. Dans ces actions il n'y a nul équilibre.

Au sujet de cet équilibre pour l'état d'innocence, & pour le choix des moiens égaux dans tout état, il est bon de remarquer que la doctrine de la prémotion n'y donne aucune atteinte. Les Théologiens qui la soutiennent, sont partagés touchant la maniere de l'expliquer. Les uns, comme le dit Alvarés dans sa Somme *De Auxiliis* l. 2. c. 2. pensent que ce que Dieu produit par son opération, est une entité distinguée de l'acte même de la volonté; les autres que ce n'est pas une entité distinguée, mais l'acte même de la volonté: *Alii Doctores.... opinantur eumdem influxum esse realiter operationem causæ secundæ, quatenùs procedit à Deo eamdem causam applicante & præmovente efficaciter ad operandum*: ce qu'il explique plus au long dans son grand Ouvrage *De Aux.* D. 19. en raportant le troisieme sentiment; & c'est le sentiment qu'a suivi Estius in 2. d. 26. §. 19. aussi bien que le P. Tiphaine Jésuite dans son livre, *De Ordine*, où il combat la science moienne, & soutient la grace efficace & prédéterminante.

A suivre ce dernier sentiment, il n'y a aucune difficulté à concevoir que dans l'état d'innocence, & dans le choix des moiens égaux pour tout état, il n'y a aucun être dans l'ame antérieurement à la détermination libre de la volonté, qui la fasse incliner plutôt vers un côté que vers un autre. Selon le premier sentiment, il est toujours vrai qu'il n'y a point pour ces actions un mouvement d'amour ou d'inclination qui soit indeliberé, & qui nous fasse incliner vers un côté plutôt que vers l'autre. Car cette motion virtueuse, & cette entité distinguée de notre action, n'est pas un mouvement d'amour indéliberé.

III.

Au reste la doctrine de la grace efficace par elle même tire de merveilleux avantages de tout ce que nous avons dit jusques ici touchant l'équilibre. Car si l'on admet des graces inefficaces, de quelque espece qu'on les admette, ce n'est que sur le principe que pour être libre, l'homme doit être en équilibre; ce principe renversé, tous ces systémes tombent du même coup.

Si l'équilibre n'est point nécessaire pour être libre, si l'équilibre n'est pas toujours dans la volonté, donc il faut qu'il y ait quelque chose qui ait la force par soi même d'incliner la volonté, & de faire qu'elle consente. Car si nulle impression de la grace ou de la cupidité n'a jamais cette force, il faut que, posé tel degré de grace actuelle qu'on puisse concevoir, il soit également sans inconvenient que la volonté agisse ou n'agisse pas. Il en faut dire autant de la cupidité. Or c'est ce que nous avons réfuté par des preuves incontestables.

Que s'il y a inconvenient que la volonté n'agisse pas, lors qu'actuellement elle a une grace d'un tel degré, & que le mouvement actuel de la cupidité est d'un degré inférieur, donc cette grace a la force par elle même d'incliner la volonté. Que si l'on repond que cette grace ne fait point agir infailliblement la volonté, parce qu'elle se trouve toujours contrebalancée par une impression indelibérée de cupidité, qui est actuellement égale en force, on avance une reponse que nous avons montré être également contraire à la raison & à l'experience, & renverser non seulement les notions les plus communes, mais encore les principes les plus importans.

A quoi l'on peut ajouter en passant que quiconque tiendroit, qu'afin que l'homme soit libre, les impressions indélibérées doivent

vent être égales en forces, admettroit donc que chacune de ces impressions auroit assez de force par soi même pour entraîner infailliblement la volonté & la faire consentir, si elle étoit seule ou la plus forte; que par conséquent elle seroit efficace par sa nature, si elle n'étoit point contrebalancée. Ainsi malgré une si étrange opinion, on admettroit dans ces impressions une efficacité très-réelle & très-véritable.

Que si le mouvement de la grace a la force par soi même de faire incliner la volonté; s'il le fait infailliblement, quand il n'est point contrebalancé par les mouvemens de la concupiscence; & si de prétendre qu'il doive être toujours contrebalancé, c'est la plus insoutenable de toutes les prétentions, qui ne voit que lorsque le bon mouvement se trouve actuellement le plus fort dans l'ame, il fait incliner la volonté infailliblement & par sa propre force?

ARTICLE VI.

Que tous les systemes sur la grace doivent se réunir pour admettre une espece de Congruisme.

I.

APrès ce prémier pas, il faut en faire un second. Nous venons de montrer le point sur quoi les systemes de la grace se divisent: il faut maintenant en découvrir un autre sur quoi ils doivent se réunir.

Ce point est le Congruisme.

Une grace congrue est une grace qui nous est donnée d'une maniere convenable pour agir, ensorte qu'avec elle l'on agisse infailliblement. Tous les systemes doivent se réunir à admettre une telle grace, & s'ils different les uns des autres, ce n'est que lorsqu'il s'agit de savoir en quoi consiste cette convenance, & sur quoi est fondée cette infaillibilité. CHAPT. ART. VI.

Cette convenance & cette infaillibilité, selon les défenseurs de la grace efficace par elle même, est fondée sur la force même de la grace qui fait que la volonté se détermine.

Parmi les défenseurs de la grace efficace, & parmi les Thomistes, les uns croient que Dieu proportionne cette grace à la disposition de la volonté, en sorte qu'une grace de cinq degrés, par exemple, sera efficace par rapport à une volonté qui ne résistera que selon quatre degrés, & qu'elle ne sera pas efficace par rapport à une volonté qui resistera selon six.

Les autres n'entrent point dans cette proportion, & veulent generalement que la grace qui est efficace, le soit indépendamment de ce rapport.

Mais les uns & les autres conviennent toujours qu'une grace efficace est une grace convenable pour agir, & qui est suivie infailliblement de l'action. Tous par conséquent admettent une grace congrue en un certain sens, mais dont l'infaillibilité & la congruité sont fondées sur sa propre force.

Selon les défenseurs de la grace inefficace par elle même, cette infaillibilité & cette congruité ne sont pas fondées sur la force même de cette grace, & sur ce qu'elle a assez d'ascendant sur la volonté pour la faire déterminer, mais sur ce que la volonté veut bien dans tel moment & telles autres circonstances se déterminer, si on lui donne telle grace. Il est vrai que cette grace convient à la volonté, qu'elle lui est assortie; mais ce n'est pas de cette convenance & de cet assortiment que résulte infailliblement telle détermination. Son infaillibilité & sa congruité dépend du libre arbitre, comme nous l'avons montré par les textes de Suarès. De deux per-

Digitized by Google

sonnes égales en tout, qui auront *dans les mêmes circonstances la même grace*, l'une se convertira & non pas l'autre. Cette grace n'est donc congrue, infaillible, efficace que par l'évenement, c'est-à-dire, que parce que la volonté se déterminera; mais par un événement que Dieu a prévu de toute éternité. Dieu a connu tout ce à quoi les créatures se détermineroient, si elles étoient placées dans telle ou telle conjoncture avec telle grace; & s'il a résolu de placer une volonté dans la conjoncture où il sait qu'elle se déterminera avec une certaine grace, cette grace sera congrue & efficace au sens de ce système: que s'il a résolu de la placer dans un autre moment où il a vu qu'elle ne voudroit pas se déterminer avec cette même grace, elle sera incongrue & inefficace.

Tel est le système de ceux qu'on appelle Congruistes.

Au reste, admettre une telle congruité n'est pas admettre quelque chose de fort considérable. Nul système ne peut le refuser pour peu qu'on y veuille réfléchir. Une grace toute extérieure peut être congrue en ce sens. Un Démipélagien qui croioit que c'étoit au libre arbitre tout seul à former le prémier commencement de la foi, par lequel l'homme veut ou reçevoir ou rejetter la sainte parole qui lui est annoncée; un Demipélagien, dis-je, pour peu qu'il raisonnât sur ses principes, ne pouvoit pas disconvenir que Dieu n'eût vu de toute éternité, à quoi se détermineroient les volontez des hommes dans toutes les conjonctures où l'Evangile leur seroit annoncé; & si, en conséquence de cette vue, Dieu eût resolu d'envoier à Pierre des prédicateurs de l'Evangile dans le moment, où il avoit vu qu'il voudroit y adhérer, alors la prédication de l'Evangile, cette grace toute extérieure, auroit été congrue, infaillible, efficace. Si au contraire Dieu avoit résolu d'envoier des prédicateurs à un autre homme dans le moment, où il avoit vu qu'il ne voudroit pas les écouter, alors la prédication de l'Evangile, cette grace toute extérieure, auroit été incongrue & inefficace.

Qui n'admettroit qu'une grace purement extérieure & Pélagienne, ne pourroit pas non plus se dispenser d'admettre pour cette grace une pareille congruité, en raisonnant conséquemment sur les véritez qu'il reconnoîtroit. Car il ne pourroit pas disconvenir que Dieu prévoit tout ce que les volontez créées voudroient ou ne voudroient pas faire. Si donc Dieu prévoiant que l'homme se convertiroit, supposé que la loi Mosaïque lui fût proposée, vouloit bien lui proposer cette loi; cette grace extérieure seroit congrue, infaillible & efficace. Et si au contraire Dieu prévoiant que l'homme ne se convertiroit pas, supposé que la loi lui fût proposée, vouloit néanmoins la lui proposer, cette grace extérieure seroit inefficace & incongrue.

II.

En quoique ce soit que l'on fasse consister le secours de Dieu l'on ne peut se dispenser d'admettre la congruité de ce secours, supposé que l'on tienne deux points qu'il n'est pas possible de révoquer en doute. L'un est, que Dieu, qui connoît toutes choses, a connu de toute éternité comment les volontez créées se détermineront dans toutes les situations où il est possible de les mettre. L'autre est, que Dieu a choisi quelques-unes de ces situations plutôt que d'autres pour y placer ces volontez. Car enfin il est bien clair que nous pouvions être placées dans une infinité de conjonctures où nous n'avons point été placez: il y a donc eu un choix. Et Dieu a choisi tel ordre de l'univers, de temps, de lieux, de conjonctures qu'il a vou-

Digitized by Google

avoulu, pour nous y faire naître, vivre & mourir.

Ces deux points accordez, une telle congruité ne peut être contestée par celui qui admettroit la grace Pélagienne la plus pure. Ce que je prétens ici, n'est pas que Pélage, ou les Demipélagiens aient dévelopé cet article avec ses suites; mais je dis qu'en n'admettant d'autre grace que celle de Pélage & des Demipélagiens, on pourroit admettre une telle congruité; & non seulement qu'on le pourroit, mais qu'on y seroit obligé en raisonnant conséquemment. Car Dieu a prévu que s'il vous procure la prédication de l'Evangile, s'il vous donne sa loi dans tel temps, tel lieu, telle conjoncture, vous agirez, & que dans une autre conjoncture vous n'agirez pas. En consequence de cette vue Dieu a voulu vous donner ce secours extérieur dans cette conjoncture plutôt que dans l'autre, où vous auriez été placé s'il avoit créé un autre monde: il est donc infaillible qu'avec ce secours vous agirez: ce secours sera donc suivi certainement de son effet, ce sera un secours congru.

Aussi pour se défendre d'admettre une telle certitude, & un tel choix dans les choses de notre salut, Socin n'a point trouvé d'autre moien, que d'en venir à cet excès d'extravagance & d'impiété que de vouloir enlever à Dieu la prescience des actions futures. Et voici par quels degrés il se précipite dans cet horrible blasphéme.

Dans le chapitre 3. art. 6. de ses *Prælectiones Theologicæ* il nie absolument la predestination; & il la nie sur les raisons les plus frivoles. Il s'objecte ensuite les preuves de cette vérité, qu'il réduit à quatre chefs, dont le troisieme est celui qui nous regarde. Il le rapporte en ces termes dans le chap. 8. *Tertia ratio.... Deus infallibili prænotione omnia novit antequàm fiant: ergo nihil fieri potest quod antequàm fiat jam omninò certum non sit, & idcirco necessarium; alioqui falli posset Dei prænatio. Quòd si aliquis fateri nolit certitudinem istam ex Dei decreto proficisci, quia videlicèt Deus ita omninò futurum decreverit: at illud negari non potest, undecumque tandem ea proficiscatur, certitudinem istam planè esse, atque ex eo rerum omnium quæ fiunt antecedentem necessitatem necessariò colligi.* Voilà la raison qu'il se propose en faveur de la predestination; en quoi, comme il est visible, il confond des choses très différentes, la necessité avec la certitude, & où il raisonne comme si l'on ne pouvoit admettre la prédestination sans ruiner le libre arbitre.

Mais ce n'est pas de quoi je veux parler maintenant, c'est de sa réponse que voici: *Ut ad rationem istem non minùs plenè quàm planè respondeamus, animadvertendum est, infallibilem istam Dei prænotionem, quam pro re concessâ adversarii sumunt, à nobis non admitti, nisi priùs probetur.* Après quoi aiant rapporté certaines preuves qui établissent la prescience de Dieu, & opposé des réponses de sa façon dans le chap. 11. il conclud par cet horrible blasphéme. *Concludendum est minimè asserendam esse à nobis istam Dei præscientiam &c.*

Il faut être Socin pour en venir à une si extravagante & si audacieuse impiété: mais quiconque n'en est pas venu à cet excès ne peut se dispenser, pour peu qu'il vueille raisonner par principe, de reconnoître que Dieu a bien vu ce que les volontez créées feroient avec tels secours dans telles conjonctures, & qu'il a choisi certain ordre dans l'univers pour les y placer. De là il s'ensuit que quelque système qu'on veuille suivre, en quoi que ce soit qu'on veuille faire consister les secours de Dieu, fût-ce dans la loi, l'exhortation, la doctrine, il est certain que les secours que Dieu a prévu devoir avoir leur effet dans telles circonstances, &

Sect. VII. Part. II. qu'il a résolu de nous donner dans ces circonstances, auront infailliblement leur effet, qu'ils sont par conséquent congrus au sens que nous l'avons expliqué.

III.

Avec ce Congruisme qui est inséparable de tous les systemes, il faut essuier les difficultez ordinaires contre la grace & la prédestination.

Je dirai à cet heretique qui n'admettroit qu'une grace Pélagienne, comme cet heretique pourroit me dire : Si je suis prédestiné, infailliblement je serai sauvé ; si Dieu a vu de toute éternité qu'avec telle grace extérieure, telle exhortation, tel exemple, je me convertirai dans tel moment, & s'il a voulu me placer dans un ordre de conjonctures & de circonstances, où ce secours me sera donné dans ce moment, immanquablement je me convertirai : s'il a prévu le contraire, immanquablement le contraire, arrivera. Si donc cet héretique a droit de tirer de ma doctrine que si je me convertis infailliblement lorsque j'ai telle grace, & non lorsque je ne l'ai pas, il est inutile de travailler à mon salut, j'aurai droit aussi de tirer la même conclusion de son systeme, & de la tirer de tout systeme, puisqu'aucun, excepté celui de Socin, ne peut se dispenser d'admettre une sorte de Congruisme.

La doctrine de la grace efficace par elle même, & de la prédestination gratuite vous allarme, dirai-je à un autre ; vous ne pouvez la souffrir, parce que vous prétendez qu'elle vous trouble, & vous jette dans le desespoir : mais quel est donc le parti que vous voulez embrasser ? Le plus mauvais que vous puissiez prendre, c'est celui de tenir une grace Pélagienne ; car pour être Socinien, cela n'appartient qu'à des hommes qui s'efforcent d'être pires qu'on ne le peut être. Mais si vous tenez une grace Pélagienne, dites moi donc si c'est un grand sujet d'esperance & de consolation pour vous de savoir d'un côté qu'avec une instruction, & une prédication, vous avez tout ce qu'il vous faut pour vous sauver, tandis que d'un autre côté vous savez qu'il est indubitable & infaillible que jamais vous ne vous sauverez, si Dieu a résolu de vous placer dans un ordre & une combinaison de conjonctures, où il a prévu qu'avec de tels secours vous ne vous sauverez pas.

Votre hérésie vous garentit-elle de cette difficulté ? Est-elle fort capable de calmer vos troubles & de vous relever du déseſpoir ? Ne vous direz-vous pas toûjours à vous même, si Dieu a résolu de me placer dans les conjonctures où il a vu que je me damnerois, sûrement je serai damné. Et si ce raisonnement vous révolte contre la saine doctrine, pourquoi ne vous révolte-t-il pas aussi contre l'hérésie Pélagienne ?

Ce qu'on objecte encore contre la grace efficace par elle même, & la prédestination gratuite ; qu'on ne peut concevoir comment Dieu aime les hommes qu'il réprouve ; comment il leur veut du bien, tandis qu'il ne veut pas leur accorder cette grace, sans laquelle il sait qu'ils seront punis par les plus grands maux : cette objection ne retombe-t-elle pas encore de tout son poids sur les autres systemes ?

Après tout, demanderai-je encore à un homme qui en sera frappé, quelle opinion voulez-vous tenir ? Eh ne voiez-vous pas, quand même vous n'admettriez qu'une grace Pélagienne, que Dieu connoît tout, qu'il a prévu que la nature ne sauveroit pas tel homme, s'il le faisoit naître dans le fond de la Tartarie, ou s'il le plaçoit dans telle conjoncture, même dans le sein du Christianisme ? Dieu la prévu, & toutefois il a résolu de l'y placer. Si vous ne concevez point comment

Dieu

Dieu veut du bien aux hommes, auxquels il ne veut pas donner la grace efficace, concevez-vous plus nettement, tout hérétique que vous soiez, comment il veut du bien à cet homme, qu'il veut placer dans un coin de la terre, où il sait bien certainement qu'il ne se sauvera pas? Concevez-vous plus nettement comment il veut du bien à un homme qu'il a placé dans le cœur de l'Eglise, où il trouvera des exemples, des instructions, toutes sortes de secours; mais où il a prévu que cet homme, bien loin d'en profiter, en prendra occasion de devenir encore plus endurci & plus scélérat?

Ne voiez-vous pas que vos propres raisons combattent contre vous? En avez-vous encore quelque autre? Exposez là, & vous verrez qu'elle se tournera encore contre votre propre doctrine. Où est donc l'équité d'attaquer la grace efficace par des difficultés qui attaquent également les erreurs qui lui sont le plus contraires; par des difficultés dont on ne peut se garentir, même en secouant le joug de la foi, & en se jettant dans l'hérésie?

C'est tout ce que j'ai voulu montrer dans cet article, aiant déja répondu à ces difficultés.

Les opinions les plus relâchées sur la grace, les plus excessives, les plus condamnées sont obligées d'admettre un Congruisme: & toute opinion qui admet un Congruisme, ne peut se mettre à couvert des difficultés qu'on allegue communément contre la grace efficace par elle même, & la prédestination gratuite.

ARTICLE VII.

Conséquences tirées des articles précédens.

I.

LOrsqu'on fait le parallele des differens systemes & qu'on les reduit tous à leur principe, l'on trouve que c'est l'équilibre qui est le point décisif de leur différence. Qu'on raisonne tant qu'on voudra, & qu'on subtilise sur les matieres de la grace, c'est toujours à ce point qu'il en faudra revenir. CHAP. I. ART. VII.

Tout systeme qui admettra l'équilibre, quelque tour qu'il prenne pour l'admettre, est un systeme que nous avons montré ne pouvoir se soutenir.

Comme donc nous avons aussi montré que le Congruisme, malgré tous ses adoucissemens, en revient toujours dans le fond à la necessité de l'équilibre, c'en est assez pour détruire ce systeme par le principe.

II.

On a beau creuser dans ces matieres, on ne peut admettre dans la volonté rien de plus que l'équilibre. On peut prendre differentes voies pour l'admettre, rejetter toute grace intérieure, ou reconnoître une grace intérieure qui soit assortie à l'équilibre. Quoiqu'il y ait une très grande différence entre ces systemes, ils se réunissent néanmoins en ce qu'ils admettent l'équilibre. Et encore une fois il n'est pas possible d'admettre dans la volonté rien de plus que l'équilibre. Mais en revanche il n'est pas possible d'admettre dans la grace rien de moins que le Congruisme. Quelque grace qu'on admette, de quelque nature qu'elle soit, de quelque foiblesse qu'on la conçoive, elle est congrue néanmoins, lorsque Dieu a prévu que la volonté y consentiroit dans tel moment, & qu'il veut la donner dans ce moment.

Avec le Congruisme viennent toutes les difficultés vulgaires qu'on apporte contre la grace efficace par elle même: & de là je tire ce raisonnement en faveur de cette doctrine. Les systemes qui en sont différens ont les mêmes difficultez à es-

Sec. VII. Part. II

suier; ils ont celles qu'entraîne après lui le Congruisme : & outre ces difficultés ils ont encore à essuier les absurdités de l'équilibre. La doctrine de la grace efficace a les difficultés du Congruisme à soutenir (encore allons-nous voir dans la suite qu'il s'en faut beaucoup qu'elle ne les ait) mais cette doctrine est exemte des absurdités de l'équilibre. Par conséquent la doctrine de la grace efficace par elle même est infiniment préferable à tous les autres systemes.

III.

La difficulté particuliere que les Congruistes forment contre la grace efficace par elle même, c'est celle qui est tirée de la liberté. Mais cette difficulté elle même, aprés ce que nous venons de dire, devient une preuve, & une preuve des plus incontenables.

Ils objectent que la grace efficace ne peut s'allier avec la liberté; mais comment? Est ce avec l'indifférence qu'elle ne peut s'allier, ou bien avec la nécessité de l'équilibre? Que la grace efficace s'allie avec l'indifférence, c'est ce que nous avons montré suffisamment dans les chapitres précédens. Ces deux choses ne sont nullement incompatibles, que Dieu fasse que nous nous déterminions d'une certaine maniere, & qu'il nous laisse un pouvoir véritable de nous determiner autrement. Toute la difficulté qui peut rester, c'est qu'on voudroit que le pouvoir de nous determiner autrement fût tel qu'on n'eût pas besoin, pour le réduire en acte, que Dieu nous donnât auparavant quoique ce soit de nouveau; en sorte que de deux hommes égaux en tout, qui auroient la même grace, l'un se détermineroit au bien, & en se déterminant attiroit le concours; l'autre se détermineroit au mal, & attireroit aussi le concours en se déterminant ainsi.

Or avancer une telle prétention ce seroit établir la nécessité de cet équilibre & comme nous l'avons détruite par des preuves démonstratives, il s'ensuit qu'il faut admettre tout le contraire, & par conséquent le besoin d'un secours qui non seulement nous donne le pouvoir, mais encore qui fasse que nous nous déterminions d'une maniere plutôt que d'une autre, & qui soit par conséquent prédéterminant & efficace.

IV.

Après ces conséquences generales, il faut descendre dans d'autres plus particulieres qui montrent combien il est important de tenir la doctrine de la grace efficace par elle même, & non pas le système de la grace qu'on appelle congrue. Ce que nous allons dire va encore montrer la fausseté de cet équilibre que nous venons de combattre, & il ne faut point le séparer des preuves alléguées, sur tout dans l'art. 4.

La grace qu'on appelle congrue porte deux caracteres selon les deux faces sous lesquelles on peut l'envisager. Cette grace en elle même est de telle nature, qu'en quelque degré qu'elle soit actuellement dans l'homme, il est également sans inconvénient qu'il agisse ou qu'il n'agisse pas. Jamais de ce que cette grace est donnée à l'homme il ne s'ensuit qu'infailliblement il agira, comme il ne s'ensuit point non plus que l'homme infailliblement agira de ce que la grace extérieure; la loi, & la prédication lui est accordée. Posé cette grace extérieure, il est également sans inconvénient que l'homme agisse ou n'agisse pas; & de même il est vrai de dire que, posé une grace intérieure de cette nature, il est également sans inconvénient que l'homme agisse ou n'agisse point.

Cette grace qu'on appelle congrue considérée par rapport à Dieu est infaillible-

ment

ment suivie de son effet : mais cette infaillibilité ne vient point de la force même de cette grace ; la même grace, par rapport à deux personnes toutes égales, est tantôt suivie de son effet, & tantôt ne l'est pas. Cette infaillibilité vient de ce que Dieu a prévu que celui-ci y consentiroit dans tel moment, & qu'il a voulu la lui donner dans ce moment. Alors cette grace est congrue. Une grace toute extérieure, la loi, la prédication peut l'être aussi en ce sens.

Ainsi cette grace, selon le prémier de ces deux caracteres, suppose l'équilibre dans le libre arbitre. La grace extérieure le suppose aussi. Cette grace, selon le second de ces caracteres, suppose le Congruisme, la grace extérieure le suppose aussi.

Sur cela je dis deux choses : la prémiere, que comme la grace congrue suppose l'équilibre aussi bien que la grace extérieure, parmi les preuves de S. Augustin contre les Pélagiens, il y en a qui combattent la grace extérieure & qui combattent aussi la grace congrue.

La seconde, que quand même les Pélagiens auroient allegué le Congruisme pour leur grace extérieure, à la vérité le Congruisme renferme un discernement que Dieu feroit des hommes par les circonstances extérieures où il les placeroit ; toutefois, il n'est pas capable de mettre les Pélagiens à couvert des preuves de ce Pere qui regardent la foiblesse de l'homme & la force de la grace qui discerne. De même aussi le Congruisme de la grace intérieure en question ne peut non plus se mettre à couvert de ces sortes de preuves ; preuves néanmoins si importantes, si lumineuses, & qui renferment de si grands principes de Religion.

V.

Telle est cette preuve si belle & si chretienne qui va au cœur de la religion, cette preuve que S. Augustin tire de l'espérance, & que nous avons rapportée dans la seconde section. CHAP. II. ART. VII.

Posé la grace extérieure, la loi & la prédication, il ne s'ensuit jamais infailliblement que l'homme se convertira ; au contraire il est également sans inconvénient que l'homme se détermine à se convertir, ou qu'il ne s'y détermine pas. Si donc l'homme espere se convertir avec cette grace, c'est qu'il espere que son libre arbitre sous cette grace qui le laisse dans l'équilibre, se penchera du côté de la conversion plutôt que de l'autre ; ainsi il fonde son espérance sur lui-même & non pas seulement sur le secours de Dieu.

De même, posé une grace intérieure telle que nous venons de la dépeindre, qui n'a pas la force de faire que l'homme se convertisse infailliblement ; posé cette grace, il est également sans inconvénient qu'il se détermine à se convertir, ou ne s'y détermine pas.

Si donc l'homme espere se convertir avec cette grace, c'est qu'il espere que son libre arbitre sous cette grace, qui le laisse en équilibre, se penchera du côté de la vertu plutôt que du côté du vice. Et qui ne voit combien il fonde son espérance sur lui-même, & s'appuie sur ses propres forces ?

Le Congruisme ne sert de rien pour se garentir d'une preuve si accablante, & qui intéresse si fort la religion, où, comme il est visible par le tissu de toutes les saintes Ecritures, tout tend à nous apprendre à ne point mettre notre appui sur un bras de chair. Direz-vous que Dieu a prévu que dans un tel moment le libre arbitre se pencheroit de tel côté, s'il avoit telle grace intérieure ; & que Dieu a bien voulu vous donner cette grace dans ce moment ? Un défenseur de la grace extérieure peut dire de même que Dieu a prévu

Digitized by Google

Sect. VII. PART. II

prévu que dans tel moment le libre arbitre se pencheroit de tel côté avec cette grace, & qu'il a bien voulu donner cette grace dans cet heureux moment. Je ne dis pas que Pélage ait apporté cette raison, mais je dis qu'on pourroit n'admettre pour grace que la loi & la nature comme Pélage, & néanmoins l'apporter. Cependant qui oſera prétendre que cette erreur ne conduit pas les hommes à s'appuier ſur leurs propres forces, & que la preuve de S. Auguſtin ſeroit énervée par cette réponſe?

C'eſt qu'il ne faut point perdre de vue, que quoique Dieu prévoie ce que le libre arbitre fera en telle conjoncture, & qu'il veuille le placer dans cette conjoncture, le libre arbitre ne le fait pas moins ſouverainement, quand il y eſt placé. C'eſt donc toujours ſur lui même que l'homme doit fonder l'eſpérance d'agir. Un Prince a beau prévoir qu'un des Seigneurs de ſa Cour fera merveille s'il eſt emploié dans une occaſion difficile, il a beau le placer dans cette occaſion; il eſt vrai néanmoins que c'eſt l'induſtrie & l'habileté de ce Seigneur qui ſera cauſe du ſuccès, & que c'eſt ſur ſes grandes qualitez qu'on a raiſon de fonder ſon eſpérance. Quoique j'aie déja traité ces points, il eſt neceſſaire de les remettre encore ici ſous les yeux, parce qu'ils s'y montrent dans un jour tout nouveau.

V I.

Telle eſt encore la preuve, que S. Auguſtin répete en une infinité d'endroits, tirée de ce que les juſtes ne ceſſent de pouſſer des cris vers le ciel dans la crainte de ſuccomber aux tentations, en diſant; *Et ne nos inducas in tentationem.*

En ſoutenant que la nature & la loi ſuffiſent, on prétendra que, poſé telle tentation qu'on puiſſe concevoir, il n'y a nul inconvénient, ſoit que les hommes y conſentent, ſoit qu'ils y réſiſtent: c'eſt pourquoi cette priere n'eſt plus néceſſaire.

Poſé le ſyſteme de la grace congrue, quelque violente que puiſſe être une tentation, il n'y a nul inconvénient, ſoit que les hommes y conſentent, ſoit qu'ils y réſiſtent, par les ſeules forces de la nature & ſans grace ſurnaturelle. Cette priere enſeignée par Jeſus Chriſt, expliquée par les ſaints Peres, qui fait la conſolation & la reſſource des juſtes, cette priere, dis-je, n'eſt donc point néceſſaire.

Et qu'on ne diſe pas que quoiqu'avec la plus violente tentation il ſoit également ſans inconvénient qu'on y ſuccombe, ou qu'on ſe ſoutienne, néanmoins il eſt vrai que Dieu a prévu toutes les occaſions où notre volonté y ſuccomberoit, ou n'y ſuccomberoit pas; qu'il peut nous y placer ſelon ſa volonté; & que c'eſt à cauſe de cela qu'il faut le prier.

Un défenſeur de la grace extérieure dira de même que Dieu a prévu toutes les occaſions où notre volonté ſuccomberoit, ou ne ſuccomberoit pas à cette tentation, & qu'il a pu nous y placer. Toutefois qui oſera prétendre qu'il ne donneroit nulle atteinte à cette priere, & qu'on auroit tort de lui reprocher qu'il défigure les prieres de l'Egliſe?

C'eſt que ce n'eſt point aſſez de demander à Dieu qu'il ne nous mette pas dans les occaſions où il voit que nous ſuccomberions à la tentation. Adam devoit faire une telle priere au ſujet des tentations extérieures. Mais on a toujours compris que l'homme eſt plein de foibleſſe; & que foible comme il eſt, ces tentations ont aſſez de force pour le faire immanquablement ſuccomber, ſi Dieu ne lui donne des graces aſſez fortes pour le ſoutenir.

Dans la ſuite nous verrons ce qu'ont penſé les adverſaires de la grace efficace par

par elle même sur le point des tentations ; nous avons démontré la liaison de ce point avec leur doctrine.

CHAP. VII.

VII.

En admettant pour grace la loi & la nature, il n'est point necessaire de demander à Dieu l'augmentation de la grace : *Da nobis fidei, spei, & charitatis augmentum : Adauge nobis fidem.* Posé la même connoissance de la loi de Dieu, & la même prédication, l'homme a tout ce qu'il faut pour faire un acte d'amour de Dieu, tantôt plus fort & tantôt plus foible. C'est le libre arbitre qui en décide souverainement. Car comme, posé cette exhortation, il n'y a aucun inconvénient que cet homme fasse un acte d'amour de Dieu, ou n'en fasse pas un ; aussi n'y a-t-il aucun inconvénient qu'il en fasse un plus fort, ou un plus foible. Il n'est donc point nécessaire de demander à Dieu l'augmentation de la grace, celle de la foi, de l'espérance & de la charité.

De même, posé la même grace intérieure, grace de la nature dont il s'agit, l'homme a tout ce qu'il faut pour faire, avec un concours concomitant qui ne nous manque point, un acte d'amour de Dieu, tantôt plus fort tantôt plus foible. C'est le libre arbitre qui en décide souverainement. Car comme, posé une grace de cette nature, il n'y a nul inconvénient que l'homme fasse un acte d'amour de Dieu, ou n'en fasse pas un ; de même il n'y a nul inconvénient qu'il en fasse un plus fort ou un plus foible. Et nous allons rapporter dans la suite ce qui a été avancé sur ce point. Ainsi il n'est point necessaire de demander à Dieu l'augmentation de la grace, ni celle de la foi, de l'esperance & de la charité.

En vain allegueroit-on que Dieu a prévu les conjonctures où le libre arbitre devoit répondre avec plus ou moins d'ardeur & de fidelité à la grace, qu'il peut nous y placer plutôt qu'en d'autres, & que c'est pour cela qu'il faut prier : un défenseur de la grace extérieure auroit lieu d'en dire autant.

VIII.

Supposé que la nature & la loi soient toute notre grace, c'est à nous-mêmes que nous sommes principalement redevables, si nous sommes fideles, justes, & justes plus parfaits. Nous pouvons aussi nous en glorifier ; parce que, posé une grace extérieure, il est également sans inconvénient que nous fassions le bien ou que nous ne le fassions pas, & que notre volonté étant en équilibre, c'est au libre arbitre qu'appartient la gloire de s'être penché plutôt vers le côté du bien que vers le côté du mal.

Selon le systeme de la grace congrue, posé cette grace, il est également sans inconvenient que nous agissions ou que nous n'agissions pas, notre libre arbitre est en équilibre, c'est lui qui fait pencher du côté de la vertu plutôt que de celui du vice ; c'est donc à nous-mêmes que nous devons principalement rendre grace de ce choix, & nous pouvons nous glorifier en nous-mêmes de quelque chose.

Si l'on répond que Dieu aiant prévu que ce seroit dans telle conjoncture & non dans telle autre que nous nous déterminerions avec la même grace, il a bien voulu nous mettre dans cette heureuse conjoncture, & qu'il n'en a pas usé de même à l'égard d'un autre ; un défenseur de la grace exterieure pourroit dire aussi que Dieu aiant prévu que ce seroit dans telle conjoncture ; & non dans telle autre que nous nous convertirions, lorsque nous entendrions la prédication de l'Evangile, il a bien voulu nous mettre dans cette heureuse conjoncture, & n'a pas voulu agir de même à l'égard des autres.

Sec. VII. Part. II

Nous aurons encore occasion de parler dans la suite de l'humilité par rapport à ce système.

IX.

Selon la doctrine de la grace efficace par elle même, on sent aisément l'importance de rechercher les moiens auxquels Dieu a attaché les graces capables de nous convertir, & d'éviter les occasions, où les mouvemens de la concupiscence & les tentations devenant actuellement les plus fortes, nous feroient tomber dans le peché: au lieu que les principes de la grace congrue obscurcissent ces importantes maximes.

Si l'on admet pour grace la loi & la nature, on peut sans beaucoup de crainte s'exposer dans les plus dangereuses occasions, nous avons rapporté ailleurs à ce sujet un passage de S. Jérome. Ces occasions ne font autre chose que soulever des impressions qui portent au mal. Or, posé les impressions les plus vives, il est également sans inconvénient soit qu'on y consente, soit qu'on y resiste, & par consequent il n'y a pas autant d'inconvenient de s'y exposer, que le disent ceux qui ont traité de la vie spirituelle.

De même, selon l'opinion de la grace congrue, posé les impressions les plus vives de la concupiscence, il est également sans inconvenient soit qu'on y consente, soit qu'on y resiste. Sur quoi donc est fondée l'obligation d'une si grande vigilance pour ne point s'y exposer? On ne voit plus qu'il soit si necessaire de fuir les occasions prochaines, comme nous venons de le marquer, de veiller sur sa conduite pour écarter tous les obstacles du salut, &c. Tout cela au fond ne fait qu'exciter des mouvemens de concupiscence, soit plus, soit moins violens. Or, posé les mouvemens les plus ardens, il est également sans inconvenient qu'on y resiste ou qu'on n'y resiste pas, par les forces naturelles.

Par là s'obscurcissent encore les principes des saints Docteurs qui condamnent si fortement la temerité de ceux qui recherchent les dignitez, & les grandes places, qui cherchent à faire leur chemin, même dans l'Eglise. Doit-on tant craindre dans ces emplois de plus fortes tentations à vaincre, de plus grands devoirs à remplir? Selon la doctrine de l'équilibre, posé ces obligations les plus considerables, & ces tentations les plus fortes, il est également sans inconvenient qu'on se soutienne ou qu'on se précipite.

X.

Cette crainte, cette vigilance, cette fidelité à la priere, tous ces devoirs, qui sont l'ame de la conduite, sont fondez sur la foiblesse de l'homme, comme nous l'enseignent les saints Docteurs.

Si l'on admet pour grace la nature & la loi, l'on ne comprend pas que l'homme soit foible, parce que, posé telle tentation qui se puisse concevoir, il est également sans inconvenient que l'homme ou succombe ou resiste sans grace intérieure & surnaturelle.

De même, posé la doctrine que je refute, quelque violente que puisse être une tentation, il est également sans inconvenient que l'homme ou succombe ou resiste sans grace interieure & surnaturelle. Nous avons même prouvé qu'il s'ensuit de ce système, quoiqu'ils le désavouent, que l'homme sans aucune grace intérieure surnaturelle pourroit reussir à resister long-temps aux plus violentes tentations. Où est donc la foiblesse de l'homme & le besoin qu'il a non seulement du Pontife des biens futurs qui l'expie de son peché, mais du Medecin celeste qui le releve de son infirmité & qui gueriſſe ses plaies?

Il y a même dans le système de la grace

ce congrue quelque chose encore de plus inconcevable au sujet de la foiblesse de l'homme. Car il n'est pas surprenant qu'une grace toute exterieure n'ait pas assez de force pour nous faire agir infailliblement ; mais il me semble qu'il l'est beaucoup qu'une grace interieure, si forte qu'elle puisse être, n'ait pas cette force, ou plutôt que l'homme soit assez fort pour qu'il soit également sans inconvenient qu'il agisse ou qu'il n'agisse pas, malgré la plus vehemente de toutes les graces qui le portera à agir.

XI.

Rien n'est plus veritable à quiconque l'examine, que toute la conduite chretienne tient aux veritez de la grace par les liens les plus étroits. Les devoirs de l'homme envers Dieu y ont rapport, les devoirs de l'homme par rapport au peché qu'il doit éviter les devoirs de l'homme par rapport à la vertu dont il doit chercher l'augmentation, les devoirs privez, les devoirs des hommes publics.

Posé une grace congrue qui laisse l'équilibre dans la volonté, il est bon de s'y prendre pour la prédication de l'Evangile d'une maniere toute differente de celle des Apôtres, & de ceux qui ont rempli dans tous les siecles un si auguste ministere. En suivant les principes de la grace efficace par elle même, dans cet emploi si noble & si necessaire, il y a deux choses à observer, dont l'une est d'écarter les obstacles de la conversion en tâchant d'éloigner les tentations, parce que lorsqu'elles se trouvent actuellement plus fortes que des bons mouvemens, l'homme y succombe immanquablement; l'autre est d'user des moiens auxquels Dieu a coutume, suivant le cours ordinaire, d'attacher sa grace, comme nous l'avons expliqué ailleurs, c'est-à-dire, de proposer les veritez du salut de porter bon exemple &c. Mais à raisonner consequemment au systeme de la grace congrue, il est bon & avantageux d'emploier encore bien d'autres moiens. CHAP. I. AR. VII.

Avec une grace de cette nature il est également sans inconvenient que cet infidele à qui je prêche l'Evangile, que ce pecheur à qui je fais une exhortation, se convertisse ou ne se convertisse pas. S'il ne se convertit pas dans la conjoncture presente, peut-être avec cette même grace se convertiroit-il, si je le mettois dans une autre conjoncture. Ainsi par artifice, par des moiens purement humain, je deplacerai cet homme de la conjoncture où la grace avoit jusqu'alors travaillé inutilement ; & à la faveur d'une nouvelle conjoncture, cet homme, sans qu'on lui ajoute, ou qu'on lui diminue quoique ce soit, ne tardera peut-être pas un moment à se convertir. On en fera peut-être plus en un instant par ce moien, qu'on n'en auroit fait toute sa vie si l'on s'en étoit reposé sur la grace. Par consequent, si l'on suit ces principes, on mettra en œuvre les moiens que suggerera une prudence toute humaine, l'on prendra des voies toute différentes de celles des Apôtres, & l'on s'éloignera de l'exemple & des maximes de ceux qui ont annocé la parole de vie, *Non in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, non in sapientia verbi, ut non evacuetur crux Christi.*

XII.

Sans repeter ce que j'ai déja touché de l'usage des clefs dans l'administration de la Penitence, l'on peut dire ici en general que les points les plus importans de la discipline de l'Eglise seront énervées, si l'on se regle dans la pratique sur les consequentes qui suivent de ces principes. Si, posé les habitudes les plus inveterées, les occasions les plus dangereuses, les crimes les plus énormes, il reste toujours dans l'homme de telles forces qu'il soit également

Sect. VII. Par. II. ment sans inconvenient qu'on fasse le bien ou qu'on ne le fasse pas, il est également sans inconvenient de supposer dans la pratique que cela soit. Et si un homme promet de faire le bien, pourquoi ne se reposeroit-on pas sur sa parole ?

Il est vrai qu'on pourroit l'éprouver, mais cela est-il indispensable ? Qui empêche qu'on ne le suppose converti dans ce moment, puisqu'il l'assure ? Quand demain il retombera dans son habitude, c'est qu'étant toujours en équilibre, il lui est égal de se tourner de la vertu au vice, comme du vice à la vertu. Pourquoi cette rechute, si promte qu'elle soit, rendroit-elle sa penitence suspecte, comme les saints Peres nous l'enseignent ? Est-il difficile qu'une balance bien égale vacille tantôt d'un côté, & tantôt d'un autre ? Ainsi comme l'on ne doute point de ses rechutes d'aujourd'hui malgré ses protestations d'hier, on ne tiendra point non plus pour douteuses ses protestations & sa penitence d'hier, malgré ses rechutes d'aujourd'hui.

Ces principes posez, plus de necessité d'éprouver les adultes infideles avant que de leur donner le bâteme hors le cas de necessité ; point ce Catecumenat que les saints Peres avoient établi pour rejetter la paille, & n'admettre (autant qu'humainement parlant cela est possible) que le bon grain & le froment de Jesus-Christ ; plus de necessité de pratiquer les regles que l'Eglise, qui conserve dans tous les temps le même esprit malgré le changement de la discipline, a renouvellées encore de nous jours touchant l'administration de la Penitence.

Plus de necessité d'exiger de ceux qu'on appelle aux saints Ordres ou une innocence conservée, ou une justice recouvrée par une vertu qui soit à l'épreuve. On ne verra point aussi un si grand inconvenient qu'un Prêtre, s'il y en avoit quelqu'un qui eût souillé son sacerdoce par les crimes les plus infames, s'approchât quelque peu de temps après du saint Autel pour y offrir l'agneau sans tache, & devenir l'intercesseur, même pour les justes & les innocens. Car enfin, après ces crimes, si atroces qu'ils puissent être, dans le moment même qui les suit, quoique l'imagination soit encore infectée par les vapeurs qui exhalent de sa corruption, il est également sans inconvenient que ce malheureux se convertisse tout d'un coup, & monte au sommet de la perfection, ou qu'il ne se convertisse pas. Il n'y a donc pas plus d'inconvenient de supposer qu'il est tout d'un coup converti dans ce moment, que de supposer qu'il ne l'est pas. Le moindre signe qu'il en donnera fera pencher notre jugement pratique. Sur ce fondement on ne verra peut-être plus de si grands inconveniens à lui ouvrir sur le champ les portes du sanctuaire, sans respecter ni la pratique ni l'esprit des saints Canons, que nous voions, pour plusieurs raisons importantes, éloigner pour toujours les Prêtres retombez dans ces crimes, des fonctions redoutables de leur Ordre.

La discipline de l'Eglise touchant l'administration de la penitence aussi bien que du bâteme à l'égard des adultes, est fondée sur un principe très-profond & très-remarquable.

L'Eglise instruite par le S. Esprit & penetrée de la grandeur des merveilles que Dieu a opérées depuis le commencement du monde pour la conversion de l'homme pecheur, a toujours compris combien cette conversion étoit une œuvre importante & considerable. Nous avons déja parlé sur ce point dans la seconde section, & il est traité d'une maniere très-édifiante dans les Lettres pastorales de M. l'Evêque d'Arras.

Ce grand Prélat dans ses Instructions, qui ont été approuvées par un si grand nom-

nombre d'Evêques de France a bien senti que pour entrer dans l'esprit de l'Eglise, & enseigner par principe la necessité d'observer ses regles saintes dans l'administration des sacremens, il falloit montrer que, suivant la doctrine des Peres, ce n'est que par degrez que Dieu a coutume d'amener un cœur à une pleine & sincere conversion ; que quoiqu'il y ait des exceptions dans cette conduite de Dieu sur les ames, qui doivent nous empêcher de porter un jugement décisif sur qui que ce soit, ce sont là neanmoins ses voies plus ordinaires, selon lesquelles nous devons aussi ordinairement nous régler dans la pratique ; & qu'enfin ordinairement la conversion est plus difficile à proportion de ce que les pechez ont été plus énormes & les habitudes plus enracinées.

Or ce principe si grand & si important, comment peut-il subsister avec l'opinion que je réfute ? Posé tous les obstacles du monde, les passions les plus enflammées, les habitudes les plus violentes, il est néanmoins également sans inconvénient qu'on prenne le parti de la vertu, ou que l'on continue à suivre celui du peché. Dans cet équilibre, qui ne voit que bien loin qu'il y ait cette difficulté dont nous parlent ces illustres Prélats, au contraire il ne faut qu'un souffle pour faire pencher la balance plutôt d'un côté que de l'autre ?

XIII.

Des principes qui ont une liaison si étroite avec les remedes du peché, n'en doivent point avoir de moindres avec les voies de la perfection.

La doctrine des Pélagiens sur la grace alloit, comme nous avons vu, à élever l'homme à un degré de vertu où il seroit exemt de tout peché, de toute imperfection, & même de passion. La raison en est évidente : si le libre arbitre a un pouvoir d'équilibre pour faire ou détruire des amours à son gré, il n'y a donc aucun inconvénient qu'il se donne les plus hauts degrez de vertu, & qu'il éteigne jusqu'aux derniers degrez de cupidité. CHAR. AA. VII.

Posé l'équilibre sous une grace intérieure, je ne voi pas qu'on puisse raisonner differemment.

Bien plus ; avec une même grace il n'y a point d'inconvénient qu'un homme fasse un acte d'amour de Dieu, soit plus parfait, soit moins parfait. Il n'y a donc point d'inconvénient, puisque rien ne l'arrête, qu'il se donne un amour de Dieu assez accompli pour être exemt de toute imperfection, & pour détruire dans son cœur toute sorte de cupidité.

D'où il suit qu'on pourra soutenir, 1. que *per contemplationem acquisitam pervenitur ad statum non faciendi amplius peccata mortalia nec venialia* : proposition condamnée par le Pape Innocent XI. dans l'affaire de Molinos.

2. Que *per hanc viam internam pervenitur ad purgandas & extinguendas omnes animæ passiones, ita quòd nihil amplius sentiur, nihil, nihil* : proposition encore condamnée par le même Pape dans la même affaire.

3. De cette derniere proposition que ne s'ensuit-il pas ? Cette proposition par exemple condamnée par la même censure ; *Crux voluntaria mortificationum pondus grave est & infructuosum, ideóque dimittenda.* Ce qui avoit été déja proscrit par le Concile de Vienne dans une cause qui a rapport à celle-ci, & dont nous avons parlé : *Jejunare non oportet hominem nec orare, postquàm gradum perfectionis hujusmodi fuerit assecutus : quia tunc sensualitas est ita perfectè spiritui & rationi subjecta, quòd homo potest liberè concedere corpori quidquid placet.*

Pour se garentir de ces conséquences, il serviroit peu de dire que Dieu a prévu

que s'il plaçoit l'homme dans certaines conjonctures, il n'arriveroit pas qu'il se déterminât un degré de charité si sublime & si accompli, ni à détruire toute concupiscence, & que Dieu a voulu placer tous les hommes dans ces conjonctures. Un hérétique qui voudroit n'admettre qu'une grace extérieure qu'admettoit Pélage, pourroit dire la même chose. Ce seroit au reste une foible ressource puisqu'il seroit toujours vrai que tout homme aiant le libre arbitre, a un si étonnant pouvoir; & qu'il seroit arrivé qu'il en auroit fait usage, si Dieu ne s'étoit appliqué à éviter de le placer dans les conjonctures où il l'auroit fait.

XIV.

La différence entre l'ancien Testament & le nouveau est un des principaux chefs de la religion. Sans répéter ce que nous avons dit sur ce point, nous pouvons y ajouter que cette difference se trouve marquée à toutes les pages des saintes Ecritures.

Pourquoi les Prophetes parlent-ils aux Israélites d'une maniere si différente de celle dont les Apôtres parlent aux Chretiens? Pourquoi les appeller continuellement un peuple d'une tête dure, dire que c'est une nation pechereſſe, un peuple chargé d'iniquités, une race corrompue, des enfans méchans & scelerats, comparer Israël & Juda à deux prostituées, se plaindre de ce qu'il n'y a pas un seul homme qui fasse le bien, de ce qu'il n'y en a pas un seul, representer au Seigneur, comme fait Isaïe au nom de tout son peuple qu'il est devenu comme un homme impur, & toutes les œuvres de leur justice comme le linge le plus souillé, qu'il n'y a personne qui invoque son saint nom & qui se tienne attaché à lui, en un mot parler à ce peuple avec tant d'invectives, & lui annoncer si souvent des malheurs & des fleaux de la vengeance de Dieu?

Pourquoi au contraire S. Pierre, S. Paul, & les autres Apôtres, lorsqu'ils parlent aux Chrétiens, se répandent-ils tellement en actions de graces de ce que Dieu les a delivrez, sanctifiez, choisis par sa misericorde, qu'ils les regardent comme une nation sainte, & un peuple d'acquisition? Que s'ils s'élevent d'un côté contre des Chretiens prévaricateurs, si S. Paul, par exemple, dit que les Corinthiens sont charnels, d'un autre côté il dit en même temps qu'ils sont des hommes spirituels qui possedent en abondance les richesses de l'esprit.

En un mot quoique l'on trouve quelque louange donnée aux Israélites dans l'ancien Testament, & quelque reproche aux Chretiens dans le nouveau, la difference est palpable entre la maniere dont il est parlé des Israëlites & celle dont il est parlé des Chretiens. Aussi l'état des uns & des autres est-il infiniment différent, puisque les uns étoient sous la lettre qui tue, & les autres sous l'esprit qui vivifie.

A suivre le sentiment de la grace extérieure, il n'y auroit aucun inconvénient que sous la loi les hommes eussent pratiqué le vertu, & évité le peché, autant que depuis la prédication de l'Evangile, parce qu'avec la nature & la loi il étoit également sans inconvénient qu'ils suivissent le parti de la vertu ou celui du vice, & que dans l'un & l'autre état ils étoient en équilibre pour ces deux côtez. S. Augustin combat en plusieurs endroits l'opinion de la grace extérieure, parce que bien loin que l'homme ait autant évité le peché sous la loi que sous la grace, bien loin même que la loi ajoutée à la nature ait réussi à rendre l'homme plus vertueux, les saintes Ecritures nous enseignent tout le contraire; & en nous l'enseignant elles nous découvrent une admirable verité que

Digitized by Google

ce Pere explique en ces termes L. de spir. & lit. c. 6. *Demonstranda enim fuerat homini fœditas languoris ejus, cui contra iniquitatem suam nec præceptum sanctum & bonum profuit, quo magis aucta est iniquitas quàm minuta; quandoquidem lex subintravit ut abundaret delictum, ut eo modo convictus atque confusus videret non tantùm doctorem sibi esse necessarium, verùm etiam adjutorem Deum, à quo ejus itinera dirigantur.*

On en peut dire autant à suivre les conséquences du systeme de la grace congrue. Il n'y auroit aucun inconvénient de supposer que sous la loi Mosaïque les hommes eussent pratiqué la vertu, & évité le peché, autant que depuis la prédication de l'Evangile; parce qu'en quelque situation qu'on les conçoive, il est également sans inconvénient qu'ils suivent le parti de la vertu ou celui du vice, & que dans l'un & l'autre état ils étoient en équilibre pour ces deux côtez.

Répondra-t-on que Dieu de toute éternité aiant prévu toutes les conjonctures particulieres où les hommes se détermineroient ou ne se détermineroient pas au bien, avoit choisi justement celles où les Israëlites (excepté un petit nombre de justes) devoient se déterminer au mal & augmenter leur propre concupiscence à l'occasion du précepte, & qu'il avoit évité de les placer dans les conjonctures où ils auroient fait tout le contraire. Une telle réponse ne pourroit-elle pas être adoptée par un homme qui admettroit une grace purement extérieure? Ne pourroit-il pas dire aussi que Dieu aiant prévu toutes les déterminations des hommes dans toutes les conjonctures, auroit placé sous la loi ceux qu'il auroit prévu devoir y commettre plus de crimes, & dans les conjonctures où ils devoient en commettre plus; & qu'il auroit placé dans l'Eglise de Jesus-Christ, ceux qu'il auroit prévu devoir y pratiquer plus de vertus, & dans les conjonctures où ils devoient les pratiquer? CHAP. II. ART. VII.

Mais qui ne voit combien une telle reponse renverseroit toute l'œconomie de la religion, & ces desseins que la Providence a voulu nous manifester par une conduite si admirable? Car cette différence entre ces deux Testamens ne montreroit plus la foiblesse de cette loi toute exterieure d'un côté, & d'un autre côté la force de la loi nouvelle à laquelle Dieu a attaché sa grace, selon que nous l'avons expliqué. La loi Mosaïque ne serviroit point à convaincre l'homme de sa foiblesse, à abbatre son orgueil, & à lui ôter tout sujet de croire qu'il a tout ce qu'il lui faut pour fuir le mal & pratiquer le bien, lorsqu'il a seulement une connoissance claire de l'un & de l'autre.

Car enfin au lieu que Dieu dans l'ancien Testament a placé les hommes dans les circonstances où il a prévu qu'ils devoient ordinairement augmenter leur malice, comme la reponse le suppose, & que dans le nouveau Testament il a placé tant d'hommes dans les circonstances où il a prévu qu'ils devoient pratiquer un si grand nombre de bonnes œuvres; au lieu, dis-je, d'une telle disposition, Dieu ne pouvoit-il pas en faire une toute contraire? Et alors n'auroit-on pas lieu de dire de la loi de grace ce que l'on dit de l'ancienne, c'est à dire, que depuis son entrée dans le monde l'iniquité y auroit abondé.

Reconnoissons donc avec S. Augustin que la loi a donné lieu à l'abondance du peché, parceque par elle même elle étoit destituée de cet esprit de grace qui inspire de l'amour pour ce qui nous est commandé; & que, comme d'une part elle faisoit connoitre le devoir, & que de l'autre elle ne donnoit point la grace de l'accomplir, la cupidité de ceux qui l'ont reçûe en a pris occasion de s'accroître par

Sec VII. PART. II par la transgression du précepte.

L. ult. Op. imp. a. ult. C'est ce que nous explique admirablement S. Augustin dans ces paroles qui nous doivent être d'autant plus pretieuses qu'elles sont les dernieres qu'il ait écrites. *Eam legem virtutem dixit esse peccati, quæ subintravit ut abundaret peccatum & operaretur omnem concupiscentiam, id est, non eam tantùm quæ in paradiso exorta mortificavit & corpus, & cum qua omnis homo nascitur; nec eam tantùm quæ peccatis per cujusque malos mores accedentibus crevit; verùm etiam illam quæ mandato prohibente ardentiùs excitata, ad prævaricationem usque perveniet.* Car il remarque que la concupiscence avec laquelle nous naissons, reçoit un surcroît de forces par nos pechez actuels & nos mauvaises habitudes; mais que *ce n'est pas là encore toute la concupiscence*, qu'elle peut croître au delà parce qu'elle est *moindre lorsqu'on peche par ignorance que lorsqu'on peche avec connoissance.* Et par là il montre comment la loi a donné lieu à ce que toute concupiscence ait paru dans l'homme. *Omnis est enim concupiscentia, quando prohibita concupiscuntur ardentiùs, & peccata jam cognita, ignorantiæ sublatâ excusatione & accedente legis prævaricatione, committuntur immaniùs.*

Il n'en est pas de même de la loi nouvelle. Dieu a attaché sa grace aux moiens exterieurs qu'elle met en œuvre. Il a attaché la grace sanctifiante aux sacremens, qui l'operent infailliblement dans tous ceux qui y aportent les dispositions nécessaires. Il a attaché d'autres graces à d'autres moiens quoique non infailliblement, ensorte que, comme nous l'avons expliqué, il n'est point infaillible que quiconque entendra la prédication de l'Evangile soit touché par une sainte inspiration, quoique cela arrive souvent.

Or ces graces interieures, soit qu'elles soient efficaces, soit qu'elles soient suffisantes, sont bien éloignées de donner lieu à l'augmentation du peché. Car si elles sont efficaces, elles font qu'on l'évite infailliblement; & si elles sont suffisantes, elles le diminuent en quelque chose, comme nous l'avons expliqué ailleurs.

XV.

De la loi remontons à la nature. On ne voit point d'inconvénient, posé le systeme que je refute, à supposer qu'avant Jesus-Christ, & parmi les nations payennes où Jesus-Christ n'a point été annoncé, il y ait eu un grand nombre de personnes qui aient fait le bien, & qui aient été remplies des dons de la grace.

Outre l'idée generale des forces de la liberté, qui fait le fonds de ce systeme, deux principes conduisent à cette consequence.

Suarès ne se contente pas de soutenir que, posé tout ce qui est requis pour agir, il n'y a aucun inconvenient à supposer qu'il arrivera qu'on n'agira pas: mais il dit de plus Lib. 1. *De necessitate gratiæ.* c. 13. *Non est morale ut quamplurima causæ de se indifferentes ad hoc vel illo modo operandum, semper eodem modo determinentur, & pejorem partem semper eligant sine ulla exceptione.*

Il a raison, posé son systeme. Effectivement il n'est pas naturel de croire que parmi des volontez auxquelles il est également sans inconvenient, posé toutes les tentations du monde, de faire le bien ou le mal, il n'y en ait pas un grand nombre qui se portent au bien, & qui fassent tout ce qui est en elles selon les forces de la nature. Or si cela est, elles auront la grace qui les conduira au salut.

C'est un grand principe de Molina, soutenu aussi par Suarès, que Dieu a établi une loi de donner sa grace à ceux qui font ce qui est en eux selon les forces de la nature. Suarès, aussi bien que Molina, dit à la verité que ce n'est pas qu'ils meritent

en

en aucune sorte la grace par les œuvres naturelles, mais seulement, ajoute Suarès, qu'en observant la loi de nature, ils ne mettent point d'obstacle à la grace, & que Dieu a promis de la donner à ceux qui n'y mettroient point d'obstacle.

D'un côté donc il n'y a aucun inconvenient de supposer que des hommes avant Jesus-Christ, ou dans les régions qui n'ont point encore eu le bonheur de le connoître, aient fait tout ce qui étoit en eux selon les forces de la nature, & quel inconvenient de supposer qu'un très-grand nombre d'hommes aient déja agi de la sorte ? D'un autre côté, sitôt qu'ils ont agi de cette maniere, Dieu leur a donné une grace capable de les conduire au salut. Quel inconvenient donc y auroit-il à supposer qu'une multitude nombreuse de Tartares, de Cafres, d'Amériquains a été enrichie de dons surnaturels ; qu'il y a eu parmi ces nations une Eglise aussi florissante que celle que nous voions ; qu'avant Jesus-Christ la sainteté avoit rempli une grande partie de la terre ; qu'autant de personnes ont fait le bien parmi ces nations barbares que parmi les Catholiques, que dis je, qu'il y en a eu davantage.

Aucune de ces suppositions ne peut être raisonnablement combattue, si l'on suit ces principes. Car s'il est également sans inconvenient qu'on fasse le bien ou le mal, posé la plus forte grace : s'il est aussi également sans inconvenient qu'on fasse le bien ou le mal, posé la plus bouillante cupidité, il n'y a pas plus d'inconvenient à supposer que le plus grand nombre de ceux qui ont vécu avant Jesus-Christ aient embrassé le parti de la vertu, & acquis par là cette grace surnaturelle que Dieu, selon ce système, s'est fait une loi de donner dans cette occasion, qu'il y en a à soutenir que toutes ces nations aveugles & criminelles, excepté un très-petit nombre de justes privilegiez, aient suivi des routes égarées. CHAP. I. ART. VII.

Parmi ces nations les plus corrompues, qu'on choisisse l'homme le plus endurci dans le crime, le plus barbare, le plus dénaturé ; & qu'on suppose qu'il meure dans cet état sans donner aucun signe de conversion, si l'on admet l'équilibre, comme il a été toujours égal à cet homme de se convertir dans le moment précis qui a fini sa vie, il est égal aussi ou de croire que cet homme a fait dans ce dernier instant intérieurement tout ce qui a été en lui selon les forces de la nature, & que par là il a obtenu la grace & la gloire ; ou d'être alarmé sur son salut. Et ce que je dis du plus pecheur de tous les infideles, quel inconvenient de le supposer ou de tous où d'un très-grand nombre de Paiens ?

Ces hommes, j'en conviens, n'ont point eu le bonheur d'entendre parler de Jesus-Christ : mais, posé ces principes, on ne voit pas comment la foi du Médiateur seroit necessaire pour le salut. Soions attentifs sur cet article. C'est ici le cœur de la religion, puisque Jesus-Christ nous est donné comme notre ressource, l'auteur de notre justice, & que, comme le dit S. Paul, *Justitia autem Dei per fidem Jesu Christi.*

Il n'est point de Chretien qui ne doive être sensiblement affligé, lorsqu'il voit qu'on donne atteinte à ce grand principe ; & je croi que si les auteurs du Congruisme eussent connu que leur système est capable de le faire, ils en eussent été touchez.

C'est toutefois ce qui n'est que trop évident. Car, selon ces principes, nous pouvons aimer Dieu par dessus toutes choses par les forces de la nature : & si nous aimons Dieu par dessus toutes choses, nous ne manquerons point d'obtenir cette grace, qui s'unissant à nos actes les rendra Molina in Concord. disp. 18. & alibi : & Suarez part 1. de necessitat. grat. c. 32.

Sect. VII. PART. II.

dra surnaturels, selon le principe que nous avons raporté. Dans un tel amour de Dieu est renfermé implicitement le vœu d'acomplir tous les préceptes, de pratiquer les moiens, de recevoir les sacremens. Par consequent quiconque mourra dans cette disposition, ne manquera pas d'être sauvé. Or on ne voit pas que la connoissance de Jesus-Christ puisse ici rien changer. Car on ne peut point dire, suivant ce systeme, ce que nous disons suivant les principes des SS. Peres, que Dieu, qui est le maître souverain de ses graces, ne donne celle du saint amour qu'à ceux auxquels il procure la connoissance du Médiateur, & que si les hommes sont destituez de cette grace, ils demeurent plongez dans des amours criminels, qui sont la cause de leur damnation.

Selon les principes en question, c'est par les forces de la nature que les hommes formeront l'amour de Dieu par dessus toutes choses. Ils le formeront donc quoi qu'ils ne connoissent point le Médiateur, puisqu'ils ont ces forces naturelles sans le connoître. L'aiant formé, ils auront sur le champ la grace, suivant la loi generale. Cette grace ne fera que sanctifier leur amour, elle ne donnera point la connoissance du Médiateur qu'ils n'avoient pas, mais elle ne fera que changer leur acte, de maniere que de naturel qu'il étoit, il devienne surnaturel, selon les principes de Molina disp. 38. Or s'ils meurent avec la grace & l'amour de Dieu par dessus toutes choses, ne voit-on pas qu'ils seront sauvez?

La diversité des états ne peut causer en ceci aucune varieté. Après Jesus-Christ, comme avant Jesus-Christ, la nature aiant les mêmes forces, fera produire les mêmes actes, qui seront également suivis de la grace.

Il n'est donc que trop visible que ces principes conduisent à abolir la necessité de la foi en Jesus-Christ, & à conclurre, ce qu'on ne peut envisager qu'avec la plus sensible douleur, que par le Déisme les peuples qui n'ont point entendu parler de Jesus-Christ, pourroient arriver au salut.

Si l'on en venoit même jusqu'au point de s'imaginer qu'il peut y avoir une ignorance de la Divinité qui fût invincible, je ne voi pas qu'en suivant ces principes, on pût se défendre d'une autre consequence qui fait horreur. C'est qu'un Barbare, qu'on supposeroit contre toute raison ne point pecher par cette ignorance, ce Barbare néanmoins par les lumieres de la nature ne laisseroit pas de mettre une difference entre le bien & le mal, entre ce qui est juste & injuste, honnête & honteux. Rien n'empêche de supposer, selon ce systeme, que ce Barbare suive de tout son pouvoir la direction de cette lumiere, & qu'il fasse ce qui est en lui selon les forces de sa nature. Il ne connoit point Dieu, je l'avouë; mais on croit que son ignorance est exemte de peché. Comme cette ignorance n'est point un peché, elle ne peut point être un obstacle à la grace. Ainsi ce Barbare faisant tout ce qui est en lui selon les forces de la nature, attirera infailliblement une grace. Or en faisant tout ce qui est en lui selon ses forces presentes, & attirant une grace proportionnée à ses efforts, pourquoi lui refuseroit-on le salut? Qui ne voit comment ces principes conduisent à cette monstrueuse doctrine qu'on lit avec horreur dans Socin, mais qui n'est digne que de Socin, que quoiqu'un homme ne connoisse point Dieu, néanmoins il sera agréable à ses yeux, s'il suit la lumiere naturelle qui lui fait distinguer ce qui est juste & honnête d'avec ce qui est injuste & honteux.

Socinus in prælect. c. 2.

Que si l'on ajoutoit encore que la probabilité peut excuser ceux même qui connois-

noissent notre sainte religion, & qui demeurent dans l'infidelité ; & si l'on suppose encore que ces hommes fassent tout le bien qui est en eux, & qui leur paroît certainement un bien, & qu'en faisant ce bien ils attirent la grace, à quel effroiable renversement de toute religion ces principes ne conduiroient-ils pas ?

XVI.

Enfin pour achever de comprendre l'importance de cette matiere, finissons la part où nous l'avons commencée. Dès l'entrée de ce chapitre, nous avons montré par les témoignages les plus décisifs, que les Pélagiens admettoient l'équilibre ; examinons maintenant le rapport de cette prétention avec leurs autres erreurs. Si nous comparons les diverses parties du systeme de ces heretiques, non seulement nous trouverons qu'elles sont très-unies entre elles, mais encore qu'elles ont des liaisons avec la doctrine de l'équilibre. C'est ce que nous découvrons dans cette fameuse dispute, qui de toutes celles qu'il y a eu au monde, a peut-être été la plus belle, la plus suivie, & la plus poussée ; je parle de la dispute de S. Augustin avec Julien.

Pour développer ces rapports dans toute leur étendue, il faudroit une discussion assez ample & assez profonde ; mais ce mot pourra suffire pour les faire sentir.

Aprés ce que nous avons dit, il n'est plus necessaire de montrer ici l'union de la doctrine de l'équilibre avec cette erreur avancée par les Pélagiens ; que les justes peuvent vivre sans peché veniel. On sent d'abord la dépendance & la liaison de ces deux points. Adam n'avoit qu'un pouvoir d'équilibre ; encore n'étoit-ce pas un équilibre exclusif de la prémotion. Adam pouvoit aisément vivre sans aucun peché veniel. Donc si nous avions aussi un pouvoir d'équilibre, l'on ne voit pas pourquoi les Pélagiens auroient eu tort d'avancer, que les justes maintenant peuvent vivre sans peché veniel. CHAP. V. ART. VII.

Les Pélagiens attaquoient le dogme du peché originel, & en attaquant ce dogme capital, ils attaquoient la religion dans son principe. Le rapport de cette heresie avec leur doctrine sur l'équilibre est plus profond & plus caché. On le découvre neanmoins en pesant les raisonnemens de Julien. En voici un qui renferme en abregé toute sa doctrine, tiré du Livre 1. *Operis imperf.* n. 45. 46. & 47. pag. 889. où cet heretique parle de ce point : *Hac igitur voluntas qua alternatur, originem possibilitatis in libero accepit arbitrio ; ipsius verò* OPERIS EXISTENTIAM A SE SUSCIPIT, *nec est prorsùs voluntas ante quàm velit, nec potest velle ante quàm potuerit & nolle ; nec utrumque habet in parte peccati, id est velle & nolle ante quàm usum rationis adipiscatur.* Ce passage n'est qu'un précis de ce qu'il va déduire plus au long dans le Livre 5. Remarquons seulement que ce passage ne respire que l'équilibre. Le pouvoir qui est dans la volonté, est, selon Julien, un pouvoir pour le bien & un pouvoir pour le mal ; & ce double pouvoir *æqua lance libratur*, comme nous avons vu ailleurs. A l'égard de l'existence d'une action, elle est puisée dans l'homme même, en sorte que le pouvoir de la volonté est tel qu'il n'a besoin de rien pour agir actuellement. Le pouvoir que Julien admet dans la volonté, est donc un pouvoir d'équilibre, & d'un équilibre parfait, exclusif de tout ce qui pourroit generalement mettre quelque chose dans la volonté pour qu'elle agît. L. 5. op. imp. n. 48. p. 1267.

Venons au Livre 5. de l'Ouvrage imparfait, pour considerer par quels degrez Julien en vient à détruire le peché originel.

Sect. VII. Part. II

1. Dans le n. 28. de ce Livre 5. pag. 1253. il définit ainsi le peché : *Est voluntas faciendi quod justitia vetat, & unde liberum est abstinere* : ensuite il demande, *Unde est ergo peccatum ? Respondeo : de liberâ voluntate facientis.*

2. Il rapporte ce que tiennent les Catholiques, & tâche de les confondre avec les Manichéens n. 30. *Videamus ergo quid ipsi dicant. Manichæus scribit naturale esse peccatum : annuit Augustinus naturale esse peccatum.*

3. A cette occasion, il traite de l'origine de l'action de la volonté, & voici à quoi se reduit ce qu'il en pense n. 41. *Si ergò voluntas nihil est aliud quàm motus animi, cogente nullo, malè prorsùs quæritur originem, cujus conditio, si prævenitur, interit.*

4. Il reprend ensuite ces principes, & en forme de raisonnement contre le peché originel n. 42. *Quid est enim malum, id est, peccatum ? Voluntas sequendi quod justitia vetat & unde liberum est abstinere. Quid est ipsa voluntas ? Motus animi, cogente nullo. Si ergo peccatum ex voluntate naturæ est, voluntas ex motu animi, cogente nullo; nec nihili, nec tenebrarum conditio fecit ut esset hic motus, qui ideò à nullo cogitur, ut possit esse cogente nullo : ac per hoc nullum est naturale, nullum originale peccatum.*

Julien pose pour principe que l'action de la volonté ne tire point son origine d'une cause anterieure, mais qu'elle puise son existence dans la seule volonté, parce que si elle avoit une origine, elle ne seroit plus volontaire, mais constante ; & si elle étoit prévenue par une operation anterieure qui la fist produire par l'ame, elle cesseroit d'être ce qu'elle est. Cette doctrine est le pur équilibre. Car si le pouvoir de l'ame est tel qu'elle n'ait besoin de rien pour faire ses actions libres, elle est donc dans un parfait équilibre.

De ce principe Julien en concluoit, que la volonté mauvaise naissant du pouvoir de l'ame, que le pouvoir de l'ame étant un pouvoir d'équilibre tant pour le bien que pour le mal, & que ce pouvoir demandant l'usage de raison, il ne pouvoit y avoir dans l'ame de mauvaise volonté sans usage de raison, que par consequent les hommes ne naissent point avec cette mauvaise volonté, qu'ils ne naissent donc point avec le peché. Voilà le raisonnement de Julien.

En suivant le même principe, c'est-à-dire, que l'amour n'a point d'origine primitive, & qu'il ne tire son existence que de la volonté toute seule, Julien devoit dire aussi que le prémier homme n'avoit point été créé avec la bonne volonté. Et c'est ce que lui reproche S. Augustin Liv. 5. n. 61. pag. 1280. *Ut video, nec bonam voluntatem vis tribuere naturæ, quando est homo primitùs conditus ; quasi non potuerit Deus hominem facere voluntatis bonæ.* Ce que refute ce S. Docteur, parce qu'il est écrit que *Fecit Deus hominem rectum : bonæ igitur voluntatis &c.*

N'admettant point l'équilibre, il est bien aisé de répondre au sophisme de Julien touchant le peché originel. C'est aussi ce que saint Augustin L. 1. *Op. imp.* dans l'endroit cité, qui pour refuter ce raisonnement, distingue trois choses ; ce qui est simplement peché, comme le peché du premier homme ; ce qui est simplement peine du peché, comme les maladies & la mort ; enfin ce qui est en même temps & peché & peine du peché, comme les pechez commis par ignorance & par concupiscence.

Le peché originel est, selon S. Augustin, dans cette derniere classe ; c'est une mauvaise volonté semblable à celle qui est en nous dans les mauvaises habitudes ; c'est un amour défectueux qui a passé des peres aux enfans, & qui est en même temps & peché dans un enfant qui n'a que ce mauvais amour & point d'amour

de

Digitized by Google

de Dieu qui le combatte, & la peine du peché d'Adam qui eſt cauſe du peché originel. Cette dépravation dans la volonté a pu paſſer en conſéquence dans toute ſa poſterité (nous en avons parlé ailleurs) & ſe trouver dans un enfant, ſans que cet enfant ait jamais déliberé, & uſé d'un pouvoir d'équilibre.

Remarquons d'ailleurs que la volonté de cet enfant aiant ce mauvais amour, n'a plus le pouvoir d'équilibre. Ce mauvais amour l'a fait pencher du côté du mal, & quand un enfant viendra à faire uſage de ſa raiſon, il ne ſe portera pas vers l'autre côté, à moins que l'amour du bien ne naiſſe dans ſon cœur. Par là il eſt viſible que dès que nous naiſſons avec le peché originel, nous naiſſons ſans équilibre: au contraire ſi nous apportons, en naiſſant, l'équilibre, nous ne naiſſons pas avec le peché originel. Car ſi nous avions le peché originel, nous aurions des amours, des inclinations, des penchans pour le mal; & ſi nous avions ces amours pour le mal, notre volonté inclinée de ce côté là ne conſerveroit plus l'équilibre tant pour le mal que pour le bien. C'eſt pourquoi S. Auguſtin L. 5. *Op. imp.* n. 48. refutant l'équilibre de Julien qui prétendoit que *poſſibilitas æquâ lance libratur*, lui replique: *Cur ergo ad peccandum proclivior eſt natura mortalium, ſi nihil egit originale peccatum?*

XVII.

Cette reflexion me donne lieu de paſſer à un autre point du ſyſteme des Pelagiens, qui eſt de prétendre que le peché d'Adam n'a point diminué les forces de la volonté & du libre arbitre. C'eſt ce que dit Julien, & ce que S. Auguſtin combat Liv. 1. n. 91; *Liberum arbitrium & poſt peccata tam plenum eſt quam fuit ante peccata.* Ce Pere en parle encore dans le Livre 6. n. 8; *Tu qui negas liberum arbitrium vires ſuas perdidiſſe peccando, id eſt, male ſe utendo.* CHAP. I. ART. VII.

Or cette prétention combattue par les ſaints Peres, contraire à la doctrine des Conciles, & en particulier du Concile de Trente, qui détruit la neceſſité du Redempteur pour nous rétablir, & du Medecin celeſte pour guerir nos plaies; qui en un mot abolit la difference qu'il y a entre les deux états par rapport aux forces neceſſaires pour éviter le peché, cette prétention, dis-je, Julien la tiroit de l'équilibre qu'il confondoit avec le libre arbitre. Voici ſes paroles n. 9. *Cæterùm illud aliud longè longéque deformius eſt, quòd poſſibilitatem operandi initio ais operationis abſumtam, id eſt, ut liberum arbitrium (quod non eſt aliud quàm poſſibilitas peccandi & non peccandi, nulli partis alterutra ſubdita violentia, ſed quæ habeat facultatem in quod voluerit latus ſuopte inclinationis ſiſtendi arbitratu) poſt quàm capit alterum velle, utrumque poſſe perdiderit.*

N'oublions pas que, ſelon Julien, cette double puiſſance étoit en équilibre, comme il eſt viſible par le paſſage rapporté. Si donc maintenant notre libre arbitre a l'équilibre, comme celui d'Adam avoit auſſi l'équilibre, & qu'il n'eſt pas même poſſible que celui d'Adam eût plus que l'équilibre, il s'enſuit que notre libre arbitre eſt auſſi plein, & qu'il a la même force que celui de l'homme innocent pour réuſſir à ne point pecher.

Julien appuioit encore ſa prétention ſur le raiſonnement ſuivant tiré de la même idée du libre arbitre. Liv. 6. n. 11. *Libertas autem nihil eſt aliud quàm poſſibilitas boni malique, ſed voluntarii. Quis ergo fieri poteſt ut per hoc imeriret, per quod proditur inſtituta, cùm mala voluntas & bona voluntas non exitia ſint, ſed præconia libertatis.*

Si notre ame a toujours le même degré d'être; ſi rien ne lui eſt ni ôté ni ajouté

Digitized by Google

Sec. VII Part. II

lorsqu'elle fait le mal ou le bien ; si en un mot elle est toujours égale & en équilibre par rapport à ses actions, on ne voit pas comment une action de peché pourroit diminuer ses forces. Mais si par le peché elle fait des pertes inestimables, si son être, comme le dit S. Augustin dans les livres de la Cité de Dieu, devient moindre & approche du néant, il est aisé de concevoir comment par le peché ses forces diminuent, & comment étant déchue par quelqu'un de ses actes, elle a besoin, pour rentrer dans la justice, d'autre chose que ce qui est en elle, mais d'une grace très-puissante, & d'une abondante communication des biens celestes. C'est aussi un grand champ pour S. Augustin ; il traitte cette matiere contre Julien avec étendue & avec une lumiere admirable dans le dernier livre de l'Ouvrage imparfait.

Si nos forces sont les mêmes que celles de l'état d'innocence, nous n'avons plus besoin d'aucune grace medicinale. Et c'est de la doctrine de l'équilibre que les Pélagiens avoient tiré cette erreur. Il ne faut qu'ouvrir les yeux sur leurs écrits pour en être convaincu. Il est vrai que les Pélagiens eux mêmes eurent honte d'une si grossiere heresie ; & qu'admettant quelque grace ; ils se retrancherent à y soustraire la bonne volonté : *Cupiditatem boni.*

Julien s'en explique de cette maniere Liv. 3. *Op. imp.* n. 114. p. 1097. *Adsum tamen adjutoria gratiæ Dei, quæ in parte virtutis nunquàm destituunt voluntatem : cujus licèt infumerea species, tali tamen semper moderamine adhibentur, ut nunquàm liberum arbitrium loco pellant, sed præbeant adminicula, quandiù eis voluerit inniti.*

Quelle précaution pour ne point endommager l'équilibre ! Forcé d'admettre une grace, il n'en admet qu'une qui suppose la volonté, parce qu'il croit que s'il alloit plus avant, l'équilibre seroit détruit.

Mais ce qui est admirable, c'est que S. Augustin lui fait voir qu'en admettant même une telle grace, il en admet encore trop, supposé l'équilibre. Dans l'endroit qui vient d'être cité, répondant à ces paroles de Julien n. 117. pag. 1098. *Cur enim tu adminicula gratiæ supponis bonæ voluntati, cùm voluntas mala nullo innitatur adminiculo ut mala sit, & mala esse persistat ? An hic libra tua, quam conaris ex utrâque parte per æqualia momenta suspendere, ut voluntas quantum est ad malum tantùm etiam sit ad bonum libera, vergendo in unam partem te indicat deliberantem ?* Effectivement si nous avons besoin qu'on ajoute des forces à notre ame pour éviter le peché & resister à la concupiscence ; donc sa puissance & sa force n'est pas en équilibre pour les deux côtez. Que si elle est en équilibre ; donc notre ame n'a pas besoin qu'une grace medicinale vienne lui donner des forces & remedier à sa foiblesse contractée par le peché. Et c'est ce que dit nettement ce saint Docteur en refutant Pélage. Let. 186. *Aliquando enim ita paribus momentis potestatem voluntatis æquâ lance perpendit* (Pélagius,) *ut quantùm ad peccandum, tantùm etiam ad non peccandum valere definiat. Quod si ita est, nullus locus adjutorio gratiæ reservatur, sine quâ nos dicimus ad non peccandum nihil voluntatis arbitrium valere.*

Ne passons point legerement sur cette remarque, elle merite toute notre attention. Dans la dispute la plus profonde qu'on ait jamais vue, voici les termes auxquels on en est demeuré. Julien, ce genie si étonnant, poussé à bout par S. Augustin, & forcé de reconnoître une grace, ne croit pas qu'en admettant un tel équilibre l'on puisse admettre aucun

Digitized by Google

eun besoin d'une grace médicinale qui donne des forces pour operer le vouloir. S. Augustin, le plus grand esprit qu'il y ait eu au monde, est d'acord avec lui sur ce point. Il me paroît qu'il faudroit être étrangement prévenu pour ne pas sentir le poids de cette autorité.

Mais S. Augustin s'accordant avec Julien sur ce que la grace médicinale, telle que l'Eglise Catholique la reconnoît, ne peut subsister avec l'équilibre, est bien éloigné de croire comme lui que nous soions en équilibre, & que l'équilibre soit necessaire pour la liberté. Il regarde ce prétendu équilibre dans cet état-ci comme une chimere & une folie. *An hic libra tua quam conaris extrâque parte per æqualia momenta suspendere..... vergendo in unam partem, te indicat deliberantem?*

En plus d'un endroit de ce grand ouvrage, il attaque l'idée & la définition du libre arbitre qu'avoit aporté Julien. Cette définition étoit celle-ci L. 6. n. 9. *Liberum arbitrium quod non est aliud quàm possibilitas peccandi & non peccandi, nulli partis alterutra subdita violentia, sed quæ habeat facultatem in quod voluerit latus suopte insistendi arbitratus.* Ce saint Docteur réfute cette définition par plusieurs preuves, par exemple au n. 10. où après avoir dit que le Démon tombé dans le crime ne peut plus se relever, il ajoute que l'homme *in bonum quod reliquit solius Dei gratiâ revocari potest, non voluntate libertatis quam merito iniquitatis amisit.*

Après quoi il adresse à Julien ces paroles infiniment remarquables, & qui montrent quelle étoit la source des erreurs de cet Hérétique au jugement de notre S. Docteur: *Sed ut de hâc re vana sapias, fallit te definitio tua, quâ in superiori prosecutione, cui jam respondimus, sicut sæpe & alibi facis, liberum arbitrium definisti.* Autant donc qu'il est indubitable que S. Augustin a admis le libre arbitre, & qu'il a protesté aux Pélagiens qu'il tenoit cet article aussi bien qu'eux; autant est-il évident qu'il en a eu une notion differente de la leur, & qu'il n'y a point renfermé comme eux la necessité de l'équilibre. CHAP. II.

CHAPITRE II.

Où par l'exposition d'un sisteme opposé, l'on continue à faire voir, où conduit la doctrine de l'équilibre qu'il faudroit tenir, si l'on rejettoit la grace efficace & la prémotion à cause des difficultez proposées contre cette doctrine.

C'Est avoir coupé par la racine toutes les objections des Congruistes contre la grace efficace par elle même, que d'avoir montré, comme nous venons de faire dans le chapitre précedent, que d'un côté en refusant de tenir cette doctrine, ils ne peuvent se dispenser d'admettre la necessité de l'équilibre, & que d'un autre côté rien n'est plus absurde ni plus insoutenable que cette prétention. Mais pour concevoir plus distinctement cette matiere, il faut entrer dans un plus grand détail, & prouver que non seulement la prétendue necessité de l'équilibre est une consequence de ce systeme, mais qu'elle en est le fondement, & que toutes ses parties y ont raport.

Considerons donc ce systeme dans une certaine étendue; voions ce qu'on a inventé pour s'écarter de la doctrine de la grace efficace à cause des difficultez qu'on y a trouvées: & en particulier examinons si ce sisteme qu'on vante comme beaucoup plus clair, plus raisonnable, & plus naturel que celui de la grace efficace, a effectivement cet avantage; s'il ôte le voile & s'il nous découvre à nud les ressorts cachez de notre intelligence; s'il nous explique nettement *l'artifice de ses productions,*

Sec. VII. Part. II

& *l'origine de ses mouvemens* ; enfin si n'aiant pas, de l'aveu de son auteur, le bonheur d'être apuié de l'autorité du saint Docteur, auquel l'Eglise nous renvoie pour nous instruire des veritez de la grace, il a au moins celui d'être fondé sur une Philosophie capable de satisfaire.

C'est de Molina plutot que de Suarès que je tirerai l'exposé de ce système, parce que Molina est la source, & que c'est dans ses écrits que Suarès a puisé. Il est vrai que c'est dans les ouvrages de Suarès que nous voions le nom de grace congrue donné à ce nouveau genre de secours; mais il n'est pas surprenant que ce système n'ait reçu ce nom que quelque tems après sa naissance, ni qu'il ait trouvé, après avoir paru, des sectateurs qui l'aient poli & perfectionné. Au reste en comparant ce que nous avons raporté de Suarès dans le chapitre précedent avec ce que nous raporterons de Molina dans celui-ci, l'on verra clairement que Molina est purement Congruiste, & que c'est en lui que se trouve le fonds de cette doctrine. Et pour montrer que la difference entre ces deux Auteurs, au moins pour le fonds des choses & pour les principes, est moindre que je ne l'avois pensé d'abord; aux passages de Molina que je raporterai, il faudra en joindre quelqu'un de Suarès qui y a raport.

Quoique le traité de Molina *De Concordiâ* soit écrit tout de suite sur les questions & les articles de S. Thomas qui ont raport à cette matiere, cependant il contient très-distinctement quatre parties: & pour en exposer succinctement le contenu, il faut suivre dans ce chapitre la même division.

ARTICLE I.

Où l'on expose ce système touchant les forces de la nature.

I.

MOlina dans sa préface declare qu'il veut suivre S. Thomas, parce qu'il le regarde comme le soleil & le prince de la Théologie scholastique: *Quem veluti scholasticæ Theologiæ solem & principem sequi decernimus.*

Cet ouvrage est proprement un suplement à son commentaire sur la premiere partie de S. Thomas, dans lequel il a rassemblé sous un seul point de vue toutes les questions qui ont raport à sa matiere, & les a fait imprimer séparement, de crainte de trop embaraſſer son commentaire par des questions étrangeres. Puis donc que cet ouvrage est un commentaire sur S. Thomas, c'est dans cet esprit que nous devons le lire & en juger.

Molina commence par expliquer les forces du libre arbitre, il y emploie sa premiere partie, & en la finissant il déclare que cette matiere est comme la base & le fondement de tout ce qu'il doit dire dans son ouvrage. Disp. 22. p. 90. edicionis Antverp. *Hucusque de viribus arbitrii nostri ad naturalia & supernaturalia opera, veluti in basim ac fundamentum ceterorum quæ dicenda sunt toto hoc opere.* On trouve la même chose à la tête de la Disp. 3. Après ce que nous avons dit dans le chapitre précedent du sentiment de Suarès touchant l'équilibre, il n'est plus necessaire de s'étendre beaucoup pour montrer que Molina l'a admis comme lui; & que ces forces & ce pouvoir du libre arbitre qu'il regarde comme le fondement de tout son système, est un pouvoir d'équilibre. Il suffit, pour le montrer évidemment,

Digitized by Google

lement, de dire ici en un mot : premierement que Molina croit qu'il n'y a qu'un concours concomitant qui puisse quadrer avec le libre arbitre : secondement qu'il s'en explique très-nettement dans sa Dispute 40. p. 169. où il dit; *Quod de sensu composito ac diviso dici ali quando meritò consuevit, locum habet, quando in arbitrio ipso verè adest facultas ad contrarium, nihil omninò impediente re quæ præexistit, & cohærere non potest cum tali contrario.* Il apporte pour exemple la prescience par laquelle Dieu a prévu la chute de S. Pierre, & il ajoute : *Etiam præexistente eâdem scientiâ, tam integrum Petro est Christum non negare, ac si illa non præextitisset.*

Nous l'avons suffisamment montré, qu'avec la plus forte grace ou la plus forte tentation nous avons toujours le pouvoir de resister : mais s'il faut, pour avoir ce pouvoir & être libre, qu'il soit aussi entier à cet homme qui a la plus forte grace, de faire, dans ce moment & posé cette grace, une action mauvaise, que s'il n'avoit pas cette grace : s'il faut qu'il n'y ait rien qui l'empêche de faire une mauvaise action, & qui ne puisse compatir avec cette action, il est visible que le pouvoir de cet homme est un pouvoir d'équilibre, en sorte que, posé la plus grande grace, ou posé la plus forte tentation quand il n'y auroit aucune grace, il soit également sans inconvénient que cet homme agisse effectivement, soit d'une maniere, soit d'un autre. Mais suivons les conséquences que Molina a tirées de la necessité de l'équilibre.

II.

Exposé du systeme.

Après avoir distingué un état de pure nature, c'est-à-dire, un état dans lequel il y auroit une récompense naturelle, des devoirs & des vertus naturelles, des forces purement naturelles, d'avec l'état d'innocence, dans lequel l'homme a été créé avec la grace, il établit pour principe que dans l'état de nature tombée où nous sommes, nos forces sont les mêmes qu'elles auroient été, si nous avions été créés dans l'état de pure nature, en sorte que le peché originel nous a blessez seulement dans les dons gratuits. *Vires naturales tales secundùm se manserunt, quales illas essemus habituri, si in puris naturalibus ad finem tantùm naturalem à principio conditi fuissemus. Peccatum namque primi parentis solùm in gratuitis nobis nocuit.* En sorte que toute la difference qu'il met entre notre état & cet état de nature pure, c'est celle qui seroit entre un homme dépouillé & un homme nud.

CHAP. Ar. II.

Pag. 13. Disp. 5. sur l'Artic. 13. de la Quest. 14 de saint Thomas.

Mais comme le Concile de Trente enseigne, après le Concile d'Orange, que le libre arbitre est incliné & attenué par le peché, ce qui contredit ouvertement son principe ; il répond que c'est que nous avons perdu la justice originelle, qu'il distingue de la grace & des vertus ; & que cette justice corrigeant les défauts, & donnant une vigueur à l'homme innocent, pour accomplir les œuvres naturelles, elle est comptée parmi les dons naturels, quoiqu'elle soit surnaturelle.

Sess. 5. c. 1.

Suarès To. 1. de Gratiâ Proleg. 2. c. 8. p. 142. tient le même principe : *Naturales vires hominis vel liberi arbitrii, quoad gradum seu perfectionem quem in statu naturæ puræ haberent, non fuisse diminutas in naturâ lapsâ ex vi solius peccati originalis: sed solùm quoad robur & integritatem quam à justitia originali accipiebant.*

Remarque.

Remarquons en passant si ce que nous avons dit ici touchant cette justice originelle est fort clair, & fort conforme à la doctrine des Conciles.

Sect. VII. Part. II

Comme je n'ai pas dessein de m'écarter, je laisse plusieurs choses que je pourrois dire, pour remarquer seulement si cette doctrine favorise beaucoup le peché originel.

Ce que nous avons touché dans le chapitre precedent peut le faire sentir. S'il y a un peché originel, comme l'Ecriture, les Peres &c. ne permettent pas d'en douter, il y a dans notre cœur des inclinations & des amours corrompus; c'est dequoi S. Augustin & Julien convenoient. Et s'il y a dans notre cœur des inclinations corrompues, nous sommes plus enclins vers le mal, comme le dit S. Augustin, & la balance est penchée de ce côté là.

S. Augustin & les Peres prouvent le peché originel par les peines qui sont le sujet de nos gemissemens, & qui se font appercevoir d'une maniere sensible; mais comment sentira-t-on de telles peines, si l'on veut que nous ne soions blessez que dans les dons gratuits. Un European arrivant en Amerique se laissa par sa faute surprendre par les Sauvages; ils lui prirent jusqu'à ses habits. Aiant épargné sa vie il demeura avec eux, & comme leur coutume est d'être nuds, il le fut comme les autres. Dans ce païs, il lui naquit des enfans qui furent élevez avec les enfans des Sauvages. Un jour cet homme vint à parler en leur presence du malheur qui lui étoit arrivé; il ne put en rappeller le souvenir sans verser beaucoup de larmes: pour les enfans, qui n'avoient jamais goûté une autre maniere de vivre que celle des Sauvages, ils n'en furent pas fort touchez; & leur pere eut beau leur representer que les Sauvages étoient NUDS, & qu'eux étoient DE'POUILLE'S, que sans son malheur ils seroient habillez comme les Européans, il ne peut reussir à les attendrir. Si le peché originel ne nous a blessez que dans les dons gratuits, il ne seroit pas possible de distinguer un enfant d'Adam, d'avec ceux de l'état de nature pure dont parle Molina. Pourquoi donc les SS. Peres veulent-ils que le spectacle de notre nature blessée, languissante, chargée de maux soit la preuve du peché originel?

On a coutume de regarder la corruption generale & effroiable du genre humain, & en particulier celle des peuples barbares, comme une preuve de cette grande verité. Suarès abolit cette preuve en disant au c. 9. p. 149. qu'on ne peut pas dire si dans l'état de nature pure la corruption eût été plus grande qu'elle l'est maintenant, *& qu'au contraire, puisque malgré les instructions qu'Adam a données à ses descendans, ils se sont corrompus si facilement, & ont presque tous été aveuglés. il est à croire que cela seroit arrivé encore plus aisément & plus generalement dans l'état de pure nature.*

Après tout, Suarès raisonne consequemment; cela est juste, si nous ne sommes point blessez dans notre nature: & Suarès aussi bien que Molina ont raison de dire que nous ne sommes point blessez dans notre nature, & que nos forces naturelles sont entieres, supposé que nous aions l'équilibre. Pour peu qu'elles fussent attenuées & inclinées, la balance pencheroit d'un côté.

III.

Exposé du systeme.

Molina disp. 7. sur le même art. de S. Thomas, decide, qu'il est au pouvoir du libre arbitre, avec le seul concours general de Dieu, de croire par un acte purement naturel les articles revelez, comme étant revelez: *In facultate liberii arbitrii, cum solo concursu generali Dei, rebus propositis assentiri tanquàm à Deo revelatis, actu tamen qui sit merè naturalis.* Page 24.

Mais

Page 25. Disp. 8. Mais quand il s'agit de croire d'une maniere surnaturelle, il faut qu'il precede une illustration surnaturelle dans l'entendement, & une affection surnaturelle dans la volonté. Par là Dieu influe dans nos actes & nous attire : & parce que ces mêmes actes émanent du libre arbitre, sans le concours duquel ils ne seroient pas ; en tant que ce libre arbitre consent à la vocation divine, l'on dit que par ces actes les adultes approchent de la foi : *Quia verò iidem actus emanant à libero arbitrio (sine cujus concursu prorsùs non essent) quatenùs consensum præbet vocationi divinæ, dicitur adultus iisdem actibus accedere ad fidem.*

A cette occasion il cite un passage de Grenade. *Consonant his omnibus*, dit Molina, *verba illa ex Libro de Ecclesiasticis Dogmatibus cap. 21. Manet ad quærendam salutem arbitrii libertas, id est, rationalis voluntas, sed admonente priùs Deo & invitante ad salutem, ut vel eligat, vel sequatur, vel agat occasione salutis, hoc est, inspiratione Dei : ut autem consequamur quod elegit, vel quod sequitur, vel quod occasione agit, Dei esse liberè confitemur. Initium ergo salutis nostræ Deo miserante habemus ; ut acquiescamus salutiferæ inspirationi, nostræ potestatis est ; ut adipiscamur quod acquiescendo admonitioni cupimus* (Justificationem videlicèt ipsam, habitusve ex quibus coalescit) *divini est muneris : ut non labamur in adepto salutis munere, sollicitudinis nostræ est, & cælestis pariter adjutorii ; ut labamur, potestatis nostræ est & ignaviæ.* Sans doute que Molina se seroit bien donné de garde de citer ce passage, & de dire *consonant his omnibus verba illa*, s'il avoit su que c'est un passage d'un Demi-pélagien qui explique sa doctrine. Nous avons dévelopé dans la cinquieme section le sens de ce passage, & il paroît que Molina ne l'a pas entierement compris.

Non seulement Molina suppose que l'homme sans aucune grace surnaturelle forme un acte de foi naturel, mais aussi que lorsqu'il sait que l'acte surnaturel est necessaire pour le salut, il desire de l'avoir, il tâche de le former, il demande le secours de Dieu pour y reussir, & il s'efforce à se disposer à le recevoir. Cependant ces actes étant purement naturels, ils ne sont d'aucun merite pour obtenir la grace surnaturelle & prevenante. Disp. 9. p. 28. *Quidquid ex solis suis naturalibus homo efficiat, sive ut actu merè naturali revelatis assentiatur, sive ut postquam edoctus fuerit supernaturalem assensum esse ad salutem necessarium, optet ita credere, aut etiam conetur ex dono & auxilio Dei supernaturali assentiri, sive denique auxilium illud sibi donari petat, aut ad illud recipiendum satagat se disponere, sanè id totum nullius est meriti aut vigoris, ut ei gratia præveniens propter ejusmodi dispositiones impendatur.*

Remarque.

Il n'est point surprenant que Molina ne demande point de grace surnaturelle pour produire tous ces effets ; il est persuadé que l'homme dans cet état-ci a les mêmes forces qu'il croit qu'il auroit dans l'état de nature pure ; & il en est persuadé parce que, comme nous venons de le dire, il est persuadé que notre liberté ne peut subsister sans être entre en équilibre.

IV.

Exposé du systeme.

Il avance dans la Disp. 9. page 29. que la vocation intérieure, c'est-à-dire, la grace excitante surnaturelle dépend beaucoup des Ministres & des efforts de l'Eglise, de quoi nous parlerons peut-être dans la suite ; & il avance de plus qu'elle depend beaucoup du libre arbitre de celui qui est appellé. *Patet 3. vocationem*

Digitized by Google

Sect. VII. PART. II

Dei internam multùm etiam PENDERE *à libero ejus arbitrio qui vocatur.* Voilà une étrange proposition, mais sa raison ne l'est pas moins ; c'est, dit-il, que l'homme a pu venir ou ne pas venir écouter la sainte parole ; que l'écoutant il a pu s'y appliquer ou s'en distraire ; qu'il a pu venir l'entendre pour s'en moquer ou pour apprendre. Or quoique Dieu n'appelle point l'homme à la foi pour ses mérites, il est très-conforme à la raison qu'il aide par sa miséricorde celui qui est venu dans le dessein d'apprendre plutôt que celui qui est venu dans le dessein de se moquer, parce que le premier est moins inepte & moins indigne de recevoir les dons de Dieu. *Licèt autem Deus non vocet ad fidem propter merita aliqua ejus qui vocatur... rationi valdè consentaneum est, ut hunc potiùs quàm illum misericorditer adjuvet Deus, ut potè minùs ineptum & minùs indignum ad dona Dei recipienda.*

Il ajoute ; *Quod hâc & præcedente Disputatione dictum est de internâ vocatione ad fidem, intelligendum est etiam de excitatione internâ fidelis ad pœnitentiam per gratiam prævenientem. Imò illustrationibus & auxiliis quibus justificati à Deo adjuvantur, tum ut majora spiritûs incrementa percipiant, tum ne tentationibus succumbant.*

Enfin il dit que Dieu, *eò tamen modo sinâ sapientiâ leges, quibus vitam spiritualem atque ejus incrementum conferret, accommodasse, ut sicut per gratiam hominis naturam ex se liberam perficiebat, ita etiam ante receptionem gratiæ, in ipsâ receptione, ac posteà in augmento illius suum locum libero relinqueret arbitrio, quatenùs ita ipse auctor esset omnium bonorum, omniaque ei accepta referrentur, ut nihilo minùs libero arbitrio propria industria & laus servaretur.*

REMARQUE.

Il eût été inutile de tant exalter les forces naturelles du libre arbitre, si elles n'eussent servi de rien pour la grace. Je suppose qu'un homme sans aucune grace croie tout ce que Dieu a revelé, qu'il espere, qu'il aime, qu'il fasse penitence, que sachant que pour être sauvé il faut avoir des dons surnaturels, il les desire, il les demande à Dieu, il s'efforce de les recevoir, qu'il surmonte même, comme va l'enseigner Molina, les plus violentes tentations, qu'il souffre le martyre pour l'amour de Dieu ; tout cela sans grace, selon Molina ; que ferons-nous d'un tel homme ? Le perdrons-nous ? O que cela seroit dur ! Il est vrai qu'il a le peché originel, mais le peché originel *nous a nui seulement dans les choses gratuites*, & nous verrons dans la suite que les enfans morts sans bâteme *seront dans le même état que s'ils avoient été créés avec la nature toute pure.* Le sauverons-nous, cet homme ? Mais pour parvenir à la gloire, c'est un article de foi qu'il faut avouer la grace surnaturelle. Qu'en ferons-nous donc ? Ne pourroit-on pas lui donner une troisieme place, differente du ciel & de l'enfer, c'est-à-dire, une vie éternelle qui fût heureuse, mais distinguée neanmoins du royaume du ciel ? Effectivement ce seroit bien le meilleur : les Pelagiens l'avoient pretendu, mais ils ont été si rudement battus dans ce retranchement qu'il n'y a pas moien de s'y retirer. Le pacte de Molina vient au secours ; c'est une loi établie par convention faite entre le Pere éternel & Jesus-Christ, que quiconque fera tout ce qui est en lui par les efforts de la nature, obtiendra infailliblement la grace, qui s'unissant à ces actes les transformera à l'instant, & de naturels qu'ils étoient les fera surnaturels : voilà le denouement ; & ce denouement vient encore fort à propos pour l'équilibre : car l'équilibre entre par tout.

Dans l'état où nous sommes, il est ordonné de faire des actions d'une maniere

sur-

Digitized by Google

surnaturelle ; & Molina ne disconvient pas que tout homme étant obligé à se sauver, ne soit obligé par consequent à des actions proportionnées au salut. Il faut donc que par rapport à ce point l'homme soit libre, & que ce commandement lui soit possible. Mais comment cela se peut-il, si pour être libre il faut être en équilibre ? Car la grace est absolument necessaire pour les actions surnaturelles, & pour rendre surnaturelle la premiere action d'un homme qui se convertit, la grace actuelle est necessairement requise, selon les principes de Molina. Ainsi quiconque n'a pas cette grace, a besoin qu'on lui ajoute quelque chose pour faire des actions de cette nature, & n'a pas un pouvoir égal, soit pour les faire, soit pour ne les pas faire ainsi. Si donc, pour être libre, il faut avoir cette égalité de pouvoir, il paroît qu'il faut conclurre de ce principe, ou que les hommes qui n'ont par la grace, n'aiant pas l'équilibre pour les actions surnaturelles, ne sont pas libres sur cet article, & qu'il y a des commandemens qui leur sont impossibles ; ou que tous les infideles ont toujours la grace actuelle qui leur donne l'équilibre pour se convertir, qu'ainsi ils ont toujours de saintes pensées, & de bons mouvemens surnaturels, & qu'il n'y a pas un seul moment dans lequel ils n'en aient.

Mais Molina a bien senti qu'il ne pouvoit admettre ni l'une & l'autre de ces consequences. Qu'a-t-il donc fait pour sauver l'équilibre ? Il a supposé que Dieu à la verité ne donne pas toujours cette grace aux infideles, mais il a supposé en même temps qu'ils l'attirent, cette grace, en faisant de bonnes œuvres par les forces de la nature. Par ce moien il a cru trouver dans l'homme un équilibre, même sur cet article ; non pas un équilibre qui fût toujours dans la nature de l'homme pour faire des actions d'une maniere surnaturelle & pour accomplir ce precepte, mais un équilibre pour acquerir cette grace dont il avoit besoin pour donner à ces actes la qualité de surnaturalité qu'ils doivent porter.

On sent par là comment Molina a été engagé à soutenir le pacte. Car si d'un côté pour être libre il faut être en équilibre, & si d'un autre côté tout adulte est obligé à faire des actions d'une maniere surnaturelle pour obtenir la vie éternelle, il n'y a que trois partis à prendre.

Le premier est de soutenir que la grace actuelle, qui est capable de rendre les actions surnaturelles, est toujours donnée aux infideles, & qu'il n'y a aucun moment dans lequel ils n'aient cette grace, afin qu'à tous momens ils soient libres sur ce point, & que tous les commandemens leur soient possibles. Molina ne le suppose pas ; au contraire : & veritablement il ne faut que l'experience pour être convaincu que les infideles n'ont pas dans tous les momens de leur vie une sainte pensée, & un mouvement surnaturel qui les porte toujours actuellement à Dieu.

Le second est d'avancer qu'il y a des infideles & des endurcis, qui n'aiant pas actuellement cette grace ne sont pas libres par rapport aux actions surnaturelles, & auxquels le precepte, qui les leur ordonne, est impossible. Mais c'est une erreur sur laquelle on peut voir les Controversistes & les Theologiens.

Le troisieme est de s'imaginer que les hommes qui n'ont pas la grace ont un pouvoir d'équilibre pour faire des actions naturelles qui attirent cette grace ; & c'est ce que Molina a pretendu & qu'il va nous expliquer.

V.

EXPOSÉ DU SYSTEME.

Disp. 10. p. 31. *Quotiescumque libe-*

Digitized by Google

Sect. VII. Part. II

rum arbitrium ex suis viribus naturalibus conatur, præsto ve est ad conandum totum id quod ex sese potest, tam circa ea quæ fides habet, addiscenda & amplectenda, quàm circa dolorem de peccatis ac justificationem, à Deo conferri gratiam prævientem, auxiliave quibus id faciat, ut oportet ad salutem; non quidem quasi eo conatu dignus efficiatur talibus auxiliis, ullâque ratione ea promereatur, sed quoniam id obtinuit nobis Christus ob sua merita, atque inter leges quas tam ipse quàm Pater æternus statuerunt de auxiliis & donis, quæ nobis Christus promeruit, merè gratis conferendis, una, EAQUE RATIONI MAXIME CONSENTANEA FUIT, *ut quoties ex nostris viribus naturalibus conaremur facere quod in nobis est, præstò nobis essent auxilia gratiæ, quibus ea, ut oportet ad salutem, efficeremus, ut eâ ratione dum essemus in via, semper in manu liberi arbitrii nostri posita esset salus nostra, per nosque ipsos staret, quòd ad Deum non converteremur.*

Suarès admet aussi le pacte. *Operis de div. grat. part.* 1. *lib.* 4. *cap.* 15. il dit que Dieu a resolu de donner à tous les hommes, & cela en vue de Jesus-Christ, la grace suffisante pour croire & devenir enfans de Dieu; mais que puisqu'il ne la donne pas effectivement à tous, c'est que sa promesse n'est pas absolue, mais conditionelle; qu'il y a donc une condition à remplir, & que cette condition n'est point un effet de la grace promise; que cette condition est que Dieu donnera la grace à tout adulte qui n'y mettra point d'obstacle; & qu'ainsi un adulte qui sans grace observera la loi naturelle, & qui fera tout ce qui est en lui selon ses forces naturelles, par là cet adulte, en ne mettant point d'obstacle à la grace, l'obtiendra, cette grace qui nous secourt: & qu'il faut entendre ainsi cet axiome, que Dieu ne refuse pas sa grace à celui qui fait ce qui est en lui, lorsqu'on l'entend de la premiere grace. Voici ses propres paroles: *Conditionem sub qua Deus promisit omnibus adultis proximum auxilium sufficiens ad salutem seu fidem, solùm negativè esse intelligendum, id est, si homo ex parte suâ impedimentum divinæ vocationi non posuerit; & eodem modo exponendum esse illud axioma, Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam, intellectum de primâ gratiâ auxiliante; ut facere quod in se est, tantùm sit non ponere obicem; unde si lex naturæ servetur, tantùm id serviet ad impedimentum removendum, non quia illa operatio sit aliqua ratio obtinendi gratiam.*

REMARQUE.

Un grand Prince, à ce qu'on rapporte, ayant ouï parler de ce pacte, répondit que rien ne lui paroissoit plus beau qu'un tel traité entre le Pere éternel & Jesus-Christ; mais qu'il seroit curieux d'en voir l'original, ou au moins une copie collationnée.

. Il suffit de rapporter sur cet article le jugement de l'Assemblée du Clergé de France en 1700. dans sa Censure §. 2. *de gratia*, Propos. 5. *Axioma illud theologicum, Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam, non solùm verissimum est atque doctrinæ Scripturæ, Conciliorum & Patrum maximè consentaneum; verùm etiam per illud significatur obligatio quam Deus habet dandi gratiam facienti quod in se est, nec solùm facienti quod est ex se viribus gratiæ; sed etiam illi, qui cùm non habeat gratiam,* FACIT QUOD EST IN SE VIRIBUS NATURÆ.

Propos. 6. *Quia tamen opera viribus solius naturæ elicita omninò sterilia sunt, atque incapacia merendi dona intrinsecè & theologicè supernaturalia; ideò dicimus obligationem quam Deus habet conferendi gratiam facienti quod in se est viribus naturæ, seu viribus gratiæ purè naturalis, sive non theologicè supernaturalis, non oriri ex bonitate talium operum, aut ex ullo merito, sive condigno sive congruo, quod insit in illis operibus in ordine ad gratiam; sed* EX PACTO *inter Christum fidejussorem nostrum & Patrem inito, ad gratiam hominibus conferendam propter Christi merita; respiciendo ea naturalia opera ut purum terminum, non ut meritum ullum, aut rigorosam conditionem.*

CEN-

CENSURA.

Hæ duæ propositiones, quâ parte causam discernendi inter justos & non justos in operâ merè naturalia referunt, Semipelagianismum instaurant, mutatis tantùm vocibus. Pactum autem quod inter Deum & Christum asseritur, commentum est temerarium, erroneum, nec sòlùm tacente sed etiam adversante Scripturâ & SS. Patrum traditione prolatum.

EXPOSÉ DU SYSTEME.

Molina pousse fort loin cette doctrine : il n'en excepte pas les endurcis ; car un
Page 32. parlant d'eux il demande si Dieu leur refuse sa grace, lorsqu'ils font tout ce qui est en eux selon leurs forces naturelles. S. Augustin semble dire que Dieu la leur refuse : *Partem affirmantem asserere videtur Augustinus in Libro Epos. quarumdam propositionum ex Epist. ad Rom.* S. Augustin, qui alors étoit comme, il le dit lui même, dans des sentimens trop relâchez, & erronez sur les matieres de la grace ; Molina neanmoins trouve sont sentiment trop dur, & il dit : *Semper tamen vera mihi visa est contraria sententia.*

Entre plusieurs raisons Molina apporte celle-ci, qui est que, supposé que Dieu n'accordât pas sa grace à un endurci qui feroit ce qui est en lui selon les forces de la nature, cet homme manqueroit de toute esperance de la vie éternelle. *Careret omni spe vitæ æternæ.*

REMARQUE.

Ainsi l'esperance d'un endurci est fondée sur ses forces naturelles, par lesquelles faisant tout ce qui est en lui, il obtiendra les graces. Est ce là sur quoi l'Eglise de Jesus-Christ nous apprend à appuier nos esperances, *Quæ in sola spe gratiæ cælestis innititur ?*

VI.

EXPOSÉ DU SYSTEME.

Voici une question que notre auteur propose dans la disp. 12. il demande, *Num à solâ præveniente gratiâ pro-* Page 37.
veniat quòd è duobus convertatur alter, alter non ? Et il repond que non. Sa preuve est premierement, que deux personnes étant égales, aiant toutes deux une grace égale, il peut arriver, par leur liberté toute seule, que l'une se convertisse, & non pas l'autre. Secondement, de ce qu'un pecheur devient propre à recevoir la grace selon les loix que Dieu a établies, *cela dépend beaucoup de son libre arbitre.*

Il faut remarquer que, selon Molina, cette grace prevenante surnaturelle, qui est un bon mouvement & une sainte illustration, influe sur toute l'action de l'homme quand il plaît à l'homme d'agir, & que de plus il y a un concours concomitant donné pour cooperer à toute cette action, comme nous l'expliquerons plus amplement dans la suite. C'est pourquoi Molina nous dit qu'il n'y a aucune raison formelle dans les actions d'un juste, que ce juste n'ait reçue de Dieu, & dont il puisse se glorifier ; ce qui n'exclud pas neanmoins la cooperation du libre arbitre qui rend les actions dignes de louange & de la recompense éternelle. C'est pourquoi, dit Molina, quand ce juste se glorifieroit de ces actes du côté qu'ils sont sortis de lui librement, quoique partiellement d'une partialité de cause & non pas d'effet, en rapportant neanmoins principalement la gloire & l'honneur à Dieu, de qui ils découlent principalement & comme de leur premiere cause, certainement il ne seroit pas insensé, mais il diroit la verité, parce qu'il ne se glorifieroit pas de l'acte, ou de quelque raison formelle de son acte, comme s'il ne l'avoit

Digitized by Google

Sec. VII. Part. II

voit pas reçue, ce que S. Paul defend & trouve à reprendre, mais de sa seule cooperation libre par son libre arbitre. Cependant notre foiblesse est si grande dans cette vallée de larmes où nous habitons, qu'il n'est pas à propos de nous glorifier même de cette maniere, mais plutôt de nous humilier & de trembler sous les jugemens cachez de Dieu, d'opérer avec crainte nos actions, & d'en rapporter l'honneur & la gloire au seul auteur de la grace. *Quare esto justus de ejusmodi actibus, eâ ex parte quâ liberè quidem, sed partialiter partialitate causæ & non effectûs, ab ipso emanarunt, gloriaretur, precipuæ tamen gloriam & honorem in Deum referendo, à quo principaliter & tanquàm ab origine prima fluxerunt, sanè non esset insipiens, sed verum diceret, quoniam non gloriatur de actu, rationeve aliquâ formali actus, quasi ipsam non acceperit, quod Paulus prohibet ac reprehendit, sed de solâ cooperatione liberâ per suum liberum arbitrium ad illam. Verumtamen tanta est infirmitas nostra, dum in hac lacrymarum valle commoramur, ut nec sic quidem expediat gloriari, sed potiùs humiliari ac pavere sub occultis Dei judiciis, vererique omnia opera nostra, atque in solum gratiæ auctorem gloriam & honorem refundere.*

Remarque.

Quand on a assez de penetration pour appercevoir les consequences qui suivent des principes, & assez d'ouverture pour ne les point cacher, il faut en venir à des maximes qui defigurent d'une maniere si deporable la Morale de Jesus-Christ. Or voit que Molina en a senti quelque peine, & que pour se rapprocher en quelque sorte des saintes regles, il fait deux choses. La premiere est de diminuer, autant qu'il peut, la part qu'il nous donne dans cette gloire & le droit de nous glorifier; la seconde est de nous conseiller de ne pas même user du droit qu'il nous accorde.

Mais premierement, si nous avons la force de nous determiner en premier, & que tout ce que Dieu nous donne n'ait pas la force par lui même de nous faire determiner infailliblement, n'est-il pas visible que nous avons la principale part dans notre action, puisque tout depend de la determination, & qu'ainsi nous pouvons nous en attribuer principalement l'honneur? Secondement, c'est un grand mal de reduire à une pratique de conseil un precepte si grand & si indispensable. Mais ce conseil lui même n'est pas bien entendu. Pourquoi n'est-il pas à propos de penser qu'une chose nous appartient, lorsque veritablement elle nous appartient? Or cette gloire nous appartient véritablement, selon Molina. Au contraire ne seroit-ce pas vouloir honorer Dieu par le mensonge, & pratiquer l'humilité aux depens de la verité, que de nous dessaisir de cette gloire pour la rapporter à Dieu?

VII.

Exposé du Systeme.

Il demande dans la Dispute 14. si, sans grace & avec le seul concours general, un homme peut produire un acte de contrition par amour, ou d'attrition par la crainte; car il pretend que l'attrition conçue par la crainte servile suffit avec le sacrement, pourvu qu'elle soit surnaturelle. Mais elle ne manque jamais de l'être, puisque dès qu'un homme est prèt à s'efforcer de craindre, & à faire tout ce qu'il peut pour detester ses pechez, & prendre garde à s'en abstenir dans la suite, Dieu le previent par un mouvement & un don de crainte surnaturelle. Page 45. Page 46.

Molina decide contre le sentiment qu'il dit être commun, & il pretend que l'hom- Page 54.

l'homme le peut. Voici comment il s'y prend pour le décider.

Premierement, il distingue pour la contrition un amour efficace & non efficace. L'efficace est celui qui est suivi de l'effet, l'inefficace celui qui n'en est pas suivi : ensorte que l'amour qui étoit dans l'homme innocent n'étoit pas efficace, quoiqu'il fût absolu, parce qu'effectivement Adam pecha dans la suite ; s'il n'avoit pas peché, cet amour auroit été efficace. Or pour avoir la contrition, il n'est pas nécessaire d'avoir un amour de Dieu par dessus toutes choses qui soit efficace en ce sens.

Secondement, il n'est pas necessaire que la contrition ou l'attrition soit telle, que si dans le tems qu'on produit un acte de l'une ou de l'autre, il se presentoit toutes sortes de grandes tentations, on persistât dans son bon propos, il n'est pas même expédient de penser en soi même à ce qu'on feroit, si l'on se trouvoit dans ces tentations très-griéves. Il suffit donc qu'on ait en general un propos de ne plus pecher mortellement, quand même Dieu verroit que ce bon propos seroit vaincu dans les grandes tentations.

Troisiémement, ce propos est conditionnel par comparaison au secours de Dieu, ensorte que l'on dise : je ferai cela, si Dieu m'aide. Enfin n'oublions pas qu'il suffit, selon Molina, que cette douleur & ce bon propos soient formez par la crainte servile. Cela posé, quoiqu'un homme, qui, comme l'on vient de dire, s'apuiant sur le secours de Dieu, fait résolution de s'abstenir dans la suite des pechez mortels, se sentit fort fragile & fort foible, & que ce fût avec raison qu'il craignit, & qu'il soupçonnât qu'il retomberoit dans ses pechez, & que le Confesseur soupçonnât la même chose ; pourvu néanmoins qu'il n'eût point d'occasions prochaines, & qu'il résolut selon sa fragilité d'avoir soin de ne plus retomber, il ne faudroit pas lui refuser l'absolution sacramentelle, comme l'Eglise le pratique & les Docteurs l'assurent ; & par consequent ce propos est assez pour une contrition ou attrition même surnaturelle qui suffise pour justifier au moins avec le sacrement. C'est ce qui fait que ce propos de ne plus pecher mortellement, suffisant pour la contrition & l'attrition même surnaturelle, ne doit point nécessairement être si efficace, ni par cette raison si difficile que quelques-uns le croient, pour qu'il ne soit point produit par les forces naturelles du libre arbitre, quant à la seule substance de l'acte. *Quamvis qui modo proximè explicato Dei auxilio innixus statuit abstinere deinceps à lethalibus peccatis, fragilem admodùm ac infirmum se sentiret, meritóque timeret, ac suspicaretur se relapsurum in peccata, idemque Confessarius suspicaretur, modò tamen occasiones proximas non haberet, statueretque pro sua fragilitate curaturum ne relaberetur, denegandum ei non esse sacramentalem absolutionem, ut praxis Ecclesiæ habet & Doctores affirmant; ac proinde propositum illud est satis ad contritionem aut attritionem etiam supernaturalem, quæ saltem cum sacramento ad justificationem sufficiat. Quo fit ut propositum non peccandi lethaliter ad contritionem & attritionem etiam supernaturalem sufficiens, non necessariò esse debeat tam efficax eâque ratione tam difficile, ut, quoad solam actûs substantiam, viribus arbitrii naturalibus non eliciatur, quàm difficile, & quàm efficax esse debere aliquibus sese offert.*

Chap. II. Art. I.

Page 52.

REMARQUE.

Les veritez de la grace & les devoirs de la morale ont ensemble une telle correspondance, qu'en donnant atteinte aux veritez de la grace, on est conduit à défigurer les devoirs de la morale, & qu'en défigurant les devoirs de la morale, on est con-

Sect. VII. Part. II

conduit à ne plus reconnoitre, comme on le doit, le besoin que nous avons de la grace pour les acomplir. Car c'est pour acomplir la morale de Jesus-Christ que nous avons besoin de la grace de Jesus-Christ.

Par des subtilitez & des équivoques on abolit ici la doctrine des Peres & les saintes regles de l'Eglise touchant la pénitence. Il faudroit des volumes pour traitter cette matiere comme elle le merite. Disons seulement qu'on abuse ici des termes, & que par cet abus, on énerve les plus importantes maximes.

En prenant le mot d'amour & de propos efficace pour un amour qui persevere toujours ; non, un tel amour n'est point necessaire. Adam a peché, & cependant avant sa chute n'avoit-il pas un amour efficace ? Mais venons à la chose même. La disposition nécessaire pour recevoir la justification dans le sacrement de pénitence, est, selon les Lettres pastorales de M. l'Evêque d'Arras, aprouvées par un si grand nombre d'Evêques, un propos assez ferme par lui même pour avoir effet. C'est un amour (car la crainte servile, selon les Peres, & en particulier selon le Clergé de France, ne suffit pas) c'est, dis-je, un amour qui commence au moins à être plus fort que le mauvais amour qui est dans le cœur ; c'est un amour par consequent propre à surmonter les tentations que la cupidité & les habitudes mauvaises pourroient susciter.

Que dans l'absence des objets, & hors l'ocasion de peché, l'on propose en general par quelque crainte des peines de l'enfer de ne plus pecher mortellement dans la suite, supposé que Dieu nous en donne la grace, vraiment je conçois que cela est plus facile que ce que d'autres Théologiens demandent pour le sacrement de pénitence. Un pecheur qui retombera tous les jours dans ses habitudes criminelles fera-t-il difficulté tous les jours de faire un acte semblable ? Et l'on prétend qu'on doit se contenter d'une telle disposition pour acorder l'absolution à un pénitent, quand même le Confesseur auroit raison de soupçonner que le pénitent retournera dans ses pechez ! Et qui ne sait que dans les Censures de l'Apologie des Casuistes l'on trouve cette proposition condamnée ? Dans la censure de M. l'Archevêque de Sens; voici & les propositions & la censure.

Object. *Les Casuistes disent qu'il n'est pas nécessaire que le Confesseur se persuade que la résolution de son pénitent s'éxécutera, ni qu'il le juge même probablement : mais il suffit qu'il pense que le pénitent a à l'heure même le dessein général, quoiqu'il doive retomber en bien peu de temps.* Rép. *La doctrine des Jansénistes tend au desespoir, & ruine le sacrement de la confession. Car où trouvera-t-on des pénitens de qui le Prêtre se puisse assurer qu'ils ne retomberont point ? Et si les Confesseurs attendoient cette certitude, & s'ils vouloient juger de l'avenir par les fautes passées dont les pénitens se confessent, il ne faudroit plus de confession. Car les ames qui ont conservé leur innocence baptismale n'en ont pas besoin, & on n'a pas de certitude que ceux qui sont tombez dans des pechez mortels, lorsqu'ils avoient la grace du bateme, n'y retourneront plus après qu'ils seront confessez. Cette maxime de Jansénistes est donc pernicieuse à l'Eglise & pire qu'un interdit général.* Ap. p. 162.

Le Prêtre doit donc absoudre le pénitent, quoiqu'il suppose qu'il retournera à son peché. Les Théologiens vont plus avant, & disent que quand même le pénitent jugeroit qu'il est pour retomber bien-tôt en sa faute, il est toutefois en état de recevoir l'absolution, pourvu que le peché lui déplaise au temps de la confession. Ibidem.

Après avoir rapporté une troisiéme proposition du même livre qui regarde les

les habitudes, voici comment on les censure.

CENSURA.

Istæ propositiones perniciosæ sunt, ad fovendam peccandi libidinem excogitatæ, sacramento ac virtuti pœnitentiæ injuriosæ, judiciariæ auctoritatis, quæ in Sacerdotibus tanquam Christi ministris residet, destructivæ, eosque alienorum criminum participes efficiunt.

Mais il n'y a qu'à consulter seulement un livre imprimé où l'on a recueilli les Instructions de S. Charles Borromée approuvées par le Clergé de France, les sentimens du Cardinal d'Aguire, du Cardinal d'Enhof, du Cardinal le Camus &c. pour connoître si la doctrine de l'Eglise est conforme à ce qu'on lui impute.

VIII.

EXPOSÉ DU SYSTEME.

On est fâché de voir cet Auteur trouver si peu de lumieres sur la grace dans les Conciles & les Peres que la Providence de Dieu a destinez pour mettre ces veritez dans un si grand jour. *Evolventi tàm antiqua Concilia adversùs Pelagianos celebrata, Arausicanum præsertim, quàm Patres tempestatis illius qui adversùs hæreticos eosdem scripsere, imprimìs Augustinum, facilè primo intuitu species quædam ac velut umbra sese offeret communes Scholasticorum sententias circa credendi, sperandi, diligendi ac pœnitendi actus quoad solam substantiam, quas à disputatione septima retulimus atque explicavimus*, (n'oublions pas ce que nous avons rapporté déjà touchant la contrition, & ce que nous allons encore rapporter dans la suite touchant les tentations, que Molina avoue qu'il s'écarte du sentiment commun des Scholastiques) *ad Pelagii errores pertinere, & cum doctrinâ illorum Conciliorum ac Patrum pugnare. Inde verò permotus progredietur ad vires arbitrii nostri, circa singulos actus illos aliosque similes, spectatos præcisè intra limites actionum merè naturalium in se, eidemque arbitrio alioquin connaturalium, usquè adeò extenuandas, ut & cum lumine naturæ, ipsâque experientiâ quodammodò pugnet, naturalemque proinde ac moralem philosophiam evertat, & tam difficilem cooperationem liberam arbitrii nostri ad supernaturales actus quibus justificamur, reddat, ut vix aut ne vix quidem intelligi & cum auxiliis gratiæ conciliari valeat.* A quoi il répond en disant entre autres choses: *Priscis illis temporibus fuisse quidem in Patribus ex Scripturis sanctis lucem magnam, quousq; vires arbitrii nostri ad ea si extenderent quæ sunt ad salutem necessaria.... At verò utrùm ejusmodi dispositiones rationes formales haberent super naturales ut re ipsâ habent, an solùm supernaturali ope essent elicitæ, in se verò essent res naturales, neque erat satis cognitum, neque fortè in controversiam vocatum. Multò minùs illis in mentem veniebat (quoniam Scripturæ id non docent) an circa hujusmodi actus & dispositiones, præter rationes formales supernaturales, secundùm quas dispositiones sunt proximæ vel remotæ ad gratiam, distinguendi essent actus merè naturales qui simul elicerentur vel certè seorsim.... Quòd si Pelagius fassus fuisset ejusmodi actus eo pacto quo ad salutem sunt necessarii, supernaturales esse, elicique proinde non posse absque divinâ ope; & nihilominùs assensisset viribus arbitrii produci posse alios actus merè naturales illis similes quoad substantiam, sed ad salutem insufficientes omninò, fortasse nec eâ de causâ fuisset damnatus, nec eâ de re quidquam curasset Ecclesia: eò quòd id non ad fidei, sed ad pholosophiæ naturalis ac moralis negotium attineret.* Remarquez ce *fortasse*, il signifie que peut-être cela est, mais que peut-être aussi cela n'est pas. Et c'est ce qui est admirable, que Molina supposant que ce qu'il

Disp. 15. p. 57.

Chap. II. Art. I.

Page 58.

Page 59.

SECT. VII. PART. II. qu'il soutient auroit peut-être été condamné, il ne fasse difficulté de le soutenir.

Page 60. Cependant Molina ajoute : *Concilia antiqua, etiam Arausicanum,* PRO LUCE ILLORUM TEMPORUM *satis expressisse se loqui de credendi, sperandi, diligendi ac pœnitendi actibus, ut ad salutem sunt necessarii.*

Et Molina venoit de faire cette remarque generale : *Quamvis Spiritus sanctus adfuerit semper Ecclesiæ, ne in suis definitionibus erraret, omnesque proinde sint verissimæ atque inter se consentientes ; negandum tamen idcircò non esse, Deum, quandò aliqua sese offerunt definienda, exigere ab Ecclesia cooperationem ac investigationem eorum quæ definienda sunt, & pro qualitate hominum, qui in Conciliis conveniunt, investigatione & industria quæ adhibetur, & pro majori vel minori peritia ac notitia rerum quæ uno tempore quam aliis habetur, confici definitiones magis aut minùs perspicuas, exactiúsque ac plenius definiri res uno tempore quàm aliis.*

REMARQUE.

Ou le libre arbitre est tellement subordonné à Dieu que ce soit son operation qui le fasse cooperer & déterminer, ou il ne l'est pas. Si l'on admet une telle subordination, on conçoit aisément que Dieu opere tout ce qu'il lui plaît dans son Eglise par les volontez des hommes, & que les Pasteurs de l'Eglise, que son Chef visible, sont subordonnez au Chef invisible & au grand Pasteur de nos ames. Mais aussi une telle operation est prédeterminante. Que si l'operation divine n'est pas prédeterminante, si c'est le libre arbitre qui se détermine en premier à cooperer à la grace de Jesus-Christ, le libre arbitre par conséquent est le souverain de sa détermination, comme Jesus-Christ l'est de sa grace. Ainsi pour gouverner l'Eglise, pour dispenser les veritez, pour les éclaircir, il faut deux souverains, dont chacun ait ses droits, son ressort, ses fonctions, Jesus-Christ, & le libre arbitre.

IX.

EXPOSE' DU SYSTEME.

La Dispute 19. est fameuse à cause de la question qui y est traitée, qui est de savoir si l'on a besoin de la grace & du secours surnaturel pour surmonter les tentations, quelques grandes & violentes qu'elles soient. *An interim, dum judicium rationis non absorbetur, maneat nihilominùs in eodem arbitrio, cum solo concursu generali Dei, libertas ad non consentiendum in quocumque temporis momento* CUICUMQUE GRAVE *tentationi, & ad superandam* QUAMCUMQUE MAGNAM *difficultatem, quam pro servanda in eo solo instanti lege naturali necesse sit vincere, etiamsi ea de causa mors sit toleranda.* Page 68.

Cet auteur agite la question de part & d'autre, il apporte les raisons pour la negative & y répond ; par exemple il s'objecte qu'un homme pourroit donc souffrir le martyre par les forces de la nature & sans le secours de la grace ; & il répond que celui qui le souffriroit, & qui feroit tout ce qui est en lui selon les forces de la nature, obtiendroit la grace en vertu du pacte dont nous avons parlé, & qu'il seroit veritablement martyr.

Il déduit aussi les raisons pour l'affirmative, & y apporte des réponses. Il declare que les choses qu'il a dites, *propositæ potiùs quàm assertæ à nobis sint* : il ajoute, *ab illa priori discedendum non censeo* ; c'est-à-dire, qu'il pense qu'il ne faut point s'écarter du sentiment qui tient qu'on a besoin de grace pour surmonter ces sortes de tentations. Page 71.

Cependant il est visible qu'il croit qu'on n'en a pas besoin. Il le declare ouverte-

ment

Digitized by Google

ment à la fin de cette Dispute par ces paroles qui sont fort remarquables, & qui se trouvent dans la seconde édition. *Fortè mirabitur prudens lector, ut & multi lectâ prima hujus nostri operis editione, datisque ad nos litteris mirati sunt, quid causa fuerit quòd cùm tam hâc quàm 14. Disputatione, adeò firmis rationibus communes gravissimorum Doctorum sententias, in quas utrobiquè non obscurè propendimus, corroboraverimus, contrariasq; aliorum rationes tam perspicue dissolverimus, everterimusque, membro hoc ultimo utramque quæstionem præter nostrum morem isto definierimus modo, seriò quidem excogitatis atque adhibitis solutionibus rationibus nostris, sed quæ ut aliorum, sic nostrum nunquàm explere potuere intellectum. Id sanè ad quorumdam animos sedandos, pacemque, quoad fieri posset, servandam, factum à nobis fuit. Novit enim Dominus pro illorum temporum ratione aliud nec mihi nec ipsius obsequio expediens tunc fuisse: cùm tamen facilè quivis, lectis quæ in utramque partem nobis occurrebant, judex esse poterat quid in se esset verum, quódque eâ de re esset nostrum judicium.*

Remarque.

Qu'il y auroit de reflexions à faire sur tout ceci! Remarquons seulement que si Molina dit que son sentiment est un sentiment commun, c'est apparemment qu'il a cru, je ne sai sur quelles raisons, qu'autrefois plusieurs Théologiens étoient de cet avis. Car, pour de son temps, il l'a cru si peu commun qu'il n'a osé d'abord le publier, en sorte qu'il a cru rendre un service à Dieu en discutant cette matiere problematiquement, en disant même qu'il ne faut pas s'écarter du sentiment qu'il croioit faux.

De ce procedé de Molina l'on peut tirer contre lui un argument de prescription. On pourroit en faire bien d'autres, mais ce n'est pas ici le lieu. Cette opinion de Molina n'est que la conséquence de ses principes. Si le peché originel ne nous a point blessez dans les biens naturels, si nous avons les mêmes forces que dans l'état de pure nature, selon Molina, comme il le dit encore dans la Disp. 16. il faut ou que dans l'état de pure nature l'homme ne puisse surmonter les grandes tentations, & que par consequent il ne soit pas convenable que Dieu crée un homme dans cet état, comme il le remarque; ou que dans cet état-ci l'homme sans grace puisse surmonter les grandes tentations. Et tous ces principes sont encore la suite de la necessité de l'équilibre; car, posé l'équilibre, comme nous l'avons montré, il n'y a point d'inconvénient que l'homme surmonte les plus excessives tentations.

CHAP. II. AR. I. Page 62. Disp. 19. p. 79.

Suarès voiant sans doute d'une part que le sentiment de Molina sur les tentations suit évidemment de ses principes, mais de l'autre ne croiant pas devoir le soutenir aussi ouvertement que Molina, prend un tour que voici. Part. 1. L. 1. c. 24. Premierement, il croit, comme nous allons rapporter qu'a cru Molina; que l'homme ne peut pas réussir à se soutenir longtemps contre les tentations, & à perseverer sans peché mortel, à moins qu'il n'ait la grace. Secondement, il prétend que l'homme sans la grace peut réussir à vaincre les tentations legeres. Troisiémement, il declare qu'il prend pour des tentations legeres, toutes celles qui ne renferment pas quelque espace de temps, quelque violentes d'ailleurs qu'elles puissent être dans leur degré. *Omnem tentationem gravem includere aliquam temporis moram & perseverantiam. Nam si uno tantùm momento temporis tentatio duret, non æstimabitur simpliciter gravis, quantumvis intensa videatur.* C'est-à-dire, pour parler rondement, que Suarès croit que sans grace l'on peut réussir à vaincre les plus horribles & Pag. 34.

les plus épouventables tentations, comme l'a cru Molina, mais que Suarès n'a pas cru devoir appeller, comme l'avoit fait Molina, ces tentations, des tentations grandes & considerables, à moins qu'elles ne durent du temps.

X.

Exposé du systeme.

Page 19. Dès la Dispute 6. Molina avoit posé pour principe qu'en quelque état que soit le libre arbitre, soit dans l'état de nature tombée, soit dans l'état de nature pure, soit dans l'état de nature innocente, il ne peut rien faire de surnaturel, ni qui soit proportionné à la fin surnaturelle, sans avoir la grace. D'où il avoit conclu que comme depuis le peché du premier pere, Dieu avoit resolu de n'accorder aux hommes aucun don surnaturel *que par les mérites de Jesus-Christ*, nous avions necessairement besoin du Redempteur pour nous conferer tous ces biens. *Quare cùm post peccatum primorum parentum statuerit Deus nihil horum quæ ordinis sunt supernaturalis.... conferre hominibus nisi meritis Christi, necessarius fuit nobis Christus tanquàm Redemtor, ut hæc omnia nobis conferrentur.*

Il faut remarquer que Molina distingue deux choses, comme nous allons l'expliquer plus amplement, le concours concomitant, qui est un secours par lequel Dieu agit avec nous, lorsque nous nous déterminons à agir, & la grace. La grace est ou habituelle ou actuelle. La grace actuelle prévenante, excitante, selon Molina, consiste dans les saintes illustrations & les bons mouvemens surnaturels. Or cette grace, soit habituelle soit actuelle, est necessaire pour rendre nos actions surnaturelles, selon Molina. Mais si la grace est indispensablement necessaire pour les actions surnaturelles, elle ne l'est pas de même pour les naturelles. Ce que nous avons raporté jusqu'à present de Molina nous le fait assez connoître. J'y joins encore ce que nous lisons dans la Dispute 8. p. 27. où il dit que quand même Dieu ne répandroit dans la volonté aucune habitude surnaturelle pour commander à l'esprit de former des actes de foi, la volonté acquerroit une habitude pour le faire promtement. Et il ajoute que s'il faut admettre necessairement une habitude de foi surnaturelle, ce n'est ni afin que notre esprit acquiesce aisément aux choses revelées, en surmontant sa propre dureté & ses erreurs, ni afin que son acquiescement soit ferme & certain; mais afin que nos actes soient proportionnez à une fin surnaturelle, il faut qu'ils soient produits ou par une inspiration & un secours surnaturel du saint Esprit, ou par le concours d'une habitude surnaturelle. *Neque enim ut 2. 2. q. 6. art. 1. dicebamus ob eam causam necessariò ponendus est (habitus supernaturalis fidei) ut intellectus facilè assentiatur contra intellectus durities, & discretè contra intellectûs errores, ut Durandus in 2. Dist. 28. Q. 1. multique alii affirmarunt; neque item ut actus assentiendi sit certus & firmus certitudine & firmitate ex parte credentis....sed ut (actus) fini supernaturali sint accommodati. Requiritur ut vel per inspirationem & auxilium particulare Spiritûs sancti eliciantur, vel per concursum habitûs supernaturalis.*

Venons aux actions surnaturelles. La grace, selon Molina, est toujours necessaires pour les actions de cette nature, mais la grace qui est necessaire n'est pas toujours la grace actuelle*: car un homme qui a l'habitude de la foi, de l'esperance, de la charité peut réussir avec cette seule habitude & le concours general sans aucune grace actuelle & prévenante, à faire quelque acte surnaturel & meritoire de la vie éternelle. *Nos*, dit Molina Disp. 4. Page 141 com-

comparato habitu fidei, spei, aut caritatis supernaturalis, possumus cum communi auxilio Dei elicere unum aut alterum opus meritorium, licèt diù totam legem propter rebellionem virium sentientium, & debilitatem corporis ac molestiam, implere non possimus. Il
Page 26. enseigne la même doctrine dans la Dispute
Page 27. 8. & il dit, *quòd gratia præveniens primum actum non sit donum habituale, sed illustratio intellectûs & motio atque affectio voluntatis per auxilia particularia, quæ cessant elicito primo actu credendi. Postquàm verò habitus est infusus, is, cum concursu generali Dei, satis est ad eliciendos actus credendi supernaturales, fini supernaturali accommodatos: quamvis negandum non sit per illustrationes & auxilia particularia collata per dona Spiritus sancti, sapientiæ, intellectûs, consilii, pietatis & timoris &c. multùm adjuvari habitum fidei,* ET CÆTERARUM VIRTUTUM SUPERNATURALIUM, *ad eliciendos suos actus ferventiores & præstantiores.*.

La grace actuelle est donc utile pour former des actes surnaturels, mais elle n'est pas absolument nécessaire ; sans elle on réussit à en former, mais cependant sans elle on ne peut pas réussir à garder longtems toute la loi.

C'est pourquoi Molina pose la conclu-
Page 64 sion suivante, *Disp. 17. Conclusio. Homo in statu naturæ corruptæ, etiamsi in gratia gratum faciente sit constitutus, non potest sine speciali auxilio Dei ita servare totam legem, quæ sub lethali culpâ obligat, ut* DIÙ *perseverare possit sine lethali peccato. Hæc etiam conclusio salvâ fide catholicâ negari non potest.* Remarquez ce DIÙ. On réussit à garder la loi de Dieu sans grace actuelle, mais non pas long-tems. Il dit la mê-
Page 75. me chose dans la Dispute 19. où il traite des tentations.

Mais pourquoi l'homme sans grace actuelle peut-il réussir à surmonter toutes les tentations & à perseverer quelque tems sans peché mortel, & ne peut-il pas réussir à le faire long-tems ? C'est une objection que Molina se propose & qu'il traite dans la Dispute 20. en répondant que ceci est semblable aux choses qui sont soumises au hazard, comme il va le montrer par un exemple qui convient excellemment. *Similitudinem habet cum ea quæ in rebus casui subjectis cerni solet, ut exemplo* QUAM ACCOMMODATISSIMO *statim ostendemus.* CHAP. II ART. I. Page 84.

C'est que, selon que le dit Aristote dans le second livre du Ciel, il est difficile de bien faire, lorsqu'il s'agit de faire plusieurs choses ou de les faire souvent, comme il est impossible, en jettant mille dez, d'amener sur chacun un certain nombre, mais cela est plus aisé en n'en jettant qu'un ou deux. De même aussi, ajoute Molina, il se peut fort bien faire qu'un même dé jetté une fois un deux rapporte ce même nombre ; mais plus on le jette de fois, plus il est difficile que cela arrive ; en sorte que si on le jette mille fois ou un million de fois, cela devient impossible. Cependant, il n'y a aucun de ces jets où il ne soit aussi facile que cela arrive qu'à l'autre. Cela devient même en un sens plus aisé, parce que celui qui le jette acquiert une dexterité pour ramener le nombre qu'il desire, en jettant le dé d'une certaine maniere. Et de même il n'y a aucun tems auquel nous n'ayons un pouvoir d'acomplir les commandemens, égal à celui que nous aurions dans le premier instant. Bien plus ce pouvoir devient en quelque sorte plus grand à cause de l'habitude qu'on acquiert.

Accommodatissimum verò exemplum ad Page 84.
explanandam ejusmodi impossibilitatem, accipere possumus ex proverbio illo quo Aristoteles 2. de Cœlo cap. 12. est usus. Rectè, inquit, agere multa, aut sæpè difficile est, ut talos Coënses mille projicere impossibile est, sed unum vel duos facilius est. Quibus verbis

Sec. VII. Part. II

bis aperte docet, ex repetitione vel accessione eorum, quorum singula facilè evenire possunt, certo quodam modo oriri majorem difficultatem, ut simul omnia eodem modo eveniant, tantúmque eorumdem numerum posse accipi, ut impossibile sit omnia eodem modo evenire. Ut enim in proposito exemplo persistamus, facile est unius aut alterius tali jactu reddere signum Veneris sive Coum, quo numerum septenarium significabant veteres & sex lucrifaciebant: at quo plures tali projiciuntur simul, aut unus & idem sapiùs, eò erit difficilius, omnes simul aut unum & eundem toties sub eodem signo cadere: quod si mille jaciantur simul, aut unus millies, impossibile omnino erit. . . .

Quod ergo hac loco nitimur docere id ipsum planè Aristoteles suo exemplo, loco suprà citato, intendit docere. Cernens quippè nunquàm difficile propter partis sentientis repugnantiam homines in officio contineantur, & in agendo rectam rationem sequantur, docet non esse difficile cuique exercere singulas operationes juxta rectæ rationis præscriptum: at eò esse difficilius nunquàm rectæ rationi adversari, quo per longius tempus agendum sit, plureſque actiones sint accessuræ, tantumque tempus posse constitui, totque actiones in eo fore exercendas ut impossibile sit rectè agere omnes, non difficile tamen singulas, quod exemplo proposito talorum luce clariùs ostenditur.

Il continue à déduire cet exemple, qu'il dit être si convenable: *Fieri optimè potest ut idem talus semel aut bis projectus idem omninò signum reddat, quò verò sapiùs jaciendus est, eò difficiliùs id continget, quòd si millies projiciendus sit, aut (ne quis in numero vim faciat) si decies centies millies projiciendus sit, impossibile omninò sit casu semper idem prorsùs signum reddi, cùm tamen non detur certus jactuum numerus à quo possit reddi, quin etiam à proximo majori numero reddi possit, imò verò ad quemcumque numerum jactuum deveneris, quibus redditum fuit idem signum, tam facilè sit jactibus sequentibus reddi, ac si numquàm anteà redditum fuisset, aut fortè quodammodò si facilius propter dexteritatem quam ludens comparat ex repetito jactu sub eodem signo: ita profectò res accidit in proposito; singulas namque observationes mandatorum potest optimè suis viribus exhibere homo natura lapsa quantùm satis est ut peccatum evitet, & quò brevius constitutum fuerit tempus, in quo mandata servet, eò facilius ea poterit in eo toto servare; quò verò majus, eò poterit difficiliùs, tantumque constitui potest, ut fieri nequeat, quin in parte aliqua illius incerta, pro sua fragilitate, sponte ac liberè aliquod transgrediatur; cùm tamen ad quamcumque partem illius temporis devenerit sine transgressione mandatorum, æquè liber ac potens sit ut in reliquo tempore nullum transgrediatur, ac si illud esset initium totius temporis dati: imò quodammodò si pertentior propter habitum & dexteritatem, quam ex observatione præcedenti usque ad illud temporis punctum comparavit.*

Remarque.

1. Au lieu que les SS. Peres prononcent que la grace nous est donnée pour chaque action, une grace actuelle, sans doute, comme nous avons montré ailleurs que cette expression le signifie, Molina croit au contraire que nous n'en avons pas besoin pour chaque action, & qu'avec la grace habituelle on peut réussir à en faire quelqu'une qui merite la vie éternelle.

Mais si Molina a raison, il faut avouer, ce qui est étrange, qu'un adulte peut être sauvé sans aucune grace actuelle, & qu'on a droit de supposer qu'effectivement il y en a de sauvez de cette maniere. La raison en est évident. Un enfant batisé dès sa naissance arrive enfin à l'âge de raison. Cet enfant aiant l'usage de la

Digitized by Google

la raison fait des actes de foi, d'esperance, de charité. Il peut réussir à en faire, selon Molina, sans aucune grace actuelle. Les habitudes surnaturelles qu'il porte dans son cœur, & qu'il a reçues dans le bateme donneront à ces actes une suffisante teinture de surnaturalité. Par là ces actes seront meritoires de la vie éternelle. Quoique cet adulte ne puisse pas réussir à perseverer long-tems sans aucune grace actuelle, il le peut quelque tems. Je supose donc que dans le dernier moment de cet espace que lui acorde Molina, il meure subitement : voilà un homme usant de sa raison qui entre dans le roiaume de Jesus-Christ, & qui par ses actions a merité d'y entrer, sans jamais avoir reçu aucune grace actuelle de Jesus-Christ. Et qui empêche que parmi cette multitude innombrable d'enfans qui sont batisez, il n'y en ait quelqu'un, & même plusieurs qui effectivement se trouvent dans cette situation ?

Si de plus vous supozez deux enfans dans ce même état, dont l'un fasse de bonnes actions sans grace actuelle, & l'autre n'en fasse pas, qui ne voit combien celui qui se sera sauvé ainsi, se sera discerné lui même de l'autre qui s'est damné ?

2. Si les principes de Molina étoient veritables, ils nous conduiroient à dire que non seulement on peut perseverer quelque tems sans grace actuelle, mais qu'on peut réussir à le faire long-tems. Comme nous avons l'équilibre dans tous les momens où nous usons de notre raison, quel inconvenient y a-t-il à supozer que dans tous les momens on se soutienne ?

D'ailleurs pourquoi dans cet état-ci l'homme ne persevereroit-il pas long-tems avec l'équilibre, puisque dans l'état de nature innocente l'homme qui avoit aussi l'équilibre pouvoit perseverer long-tems, & qu'il n'avoit pas besoin, comme le dit Molina Disp. 4. de secours actuels ? CHAP. II ART. I. Page 14.

3. Pourquoi la grace surnaturelle est-elle nécessaire dans cet état-ci ? Elle est nécessaire, selon les saints Peres, parce que, selon le Pape Innocent I. nous avons besoin que celui qui nous a créés, nous conserve à tous momens par son secours ; parce que, comme le dit le même Pape, si Dieu ne nous acorde ces remedes journaliers, *nullatenùs humanos vincere poterimus errores ; necesse est enim ut quo auxiliante vincimus, eodem rursùs non adjuvante vincamur* ; parce qu'enfin, selon les saints Peres, nous sommes blessez, languissans, que nous avons besoin de forces, & de forces très efficaces, pour résister à l'effort de nos ennemis.

Mais Molina s'apuie sur d'autres principes. Il ne s'acommode pas de l'exemple d'un malade qui tombe s'il n'est soutenu ; & dans la Dispute 20. il le réfute par une chétive raison qui n'a point lieu, lorsqu'on explique cet exemple comme le font les Peres de l'Eglise. Selon Molina, la grace ne nous est point nécessaire pour nous donner des forces pour croire, on croit sans grace ; pour nous donner des forces pour esperer, on espere sans grace ; pour nous donner des forces pour aimer Dieu & nous convertir, on le fait sans grace ; pour nous donner des forces pour resister aux tentations, surmonter notre dureté, combattre nos ennemis, on resiste sans grace aux tentations les plus violentes. Nous avons donc besoin de grace, non pour croire, mais pour croire surnaturellement ; non pour esperer, mais pour esperer surnaturellement ; non pour aimer Dieu, nous convertir, resister aux plus épouventables tentations, mais pour faire tout cela d'une maniere surnaturelle : & si la grace est nécessaire, c'est pour colorer ces actions d'une couche de surnaturalité.

Digitized by Google

Sec. VII. PART. II

Ainsi premierement la moindre grace suffit pour cela; la grace habituelle le fait, aussi bien que la grace actuelle. Secondement dans tout état la grace est nécessaire, selon ces principes, pour donner ce relief de surnaturalité, comme dans notre état. D'où suit cette étrange consequence, combattue par les Peres, par les Conciles, par les Ecritures, qui défigure tellement le bienfait de notre Rédemption, savoir, que la grace ne nous est point nécessaire à cause du peché originel, puisque nous n'en avons besoin que de la même maniere dont nous en aurions eu besoin dans un état où il n'y auroit point eu de peché.

Selon ce que nous avons établi dans la section 5. non seulement à cause de notre dépendance nous avons besoin que Dieu opere en nous le bon amour; mais à cause de la dépravation de notre nature, nous avons besoin, pour faire le bien, qu'il opere en nous un amour assez fort pour surmonter les mouvemens de la concupiscence. C'est pourquoi non seulement nous avons besoin d'un secours efficace pour toutes nos actions, mais nous avons besoin de plus que ce secours, pour être suivi de son effet, soit plus fort dans cet état-ci qu'il n'étoit nécessaire qu'il fût dans l'état d'innocence.

S. Augustin L. de cor. & gratia. *Hæc prima est gratia quæ data est primo Adam: sed hæc potentior est in secundo Adam.*

Au contraire, à suivre le systeme exposé, il n'est pas besoin que la grace soit plus forte que dans l'état d'innocence, puisque n'étant nécessaire que pour revêtir nos actions d'une qualité de surnaturalité, la plus petite grace réussit à le faire aussi-bien dans l'état de nature tombée que dans l'état de nature innocente. On ne peut pas dire même que le peché originel augmente nos besoins, & nous rende en aucune maniere la grace nécessaire. Car la grace ne peut être nécessaire ou que pour faire de bonnes actions, ou pour les faire d'une maniere surnaturelle.

Pour les faire d'une maniere surnaturelle elle seroit autant nécessaire, quand même il n'y auroit point de peché originel, que supposé qu'il y en ait. Pour les faire simplement, ces bonnes actions, la grace n'est pas nécessaire à cause du peché originel, puisque, selon Molina, il n'y en a aucune qu'on ne réussisse à faire sans aucune grace, posé le peché originel. Il est vrai que Molina prétend que depuis le peché originel, la grace est nécessaire pour en faire plusieurs, de ces bonnes actions, & y perseverer long-tems: mais remarquez que, posé le peché originel, nos forces ne sont pas moindres que si nous étions placez dans un état où il n'y auroit aucun peché, savoir, comme le dit Molina, dans l'état de la nature pure; &, selon les principes de Molina, dans cet état de nature pure l'on n'auroit pu de même perseverer long-tems sans le secours de la grace. Ainsi le peché originel n'est point un titre sur lequel le besoin de la grace actuelle soit préciſement fondé.

4. Aussi le raisonnement de Molina est-il étonnant, lorsqu'il entreprend de montrer pourquoi, sans grace actuelle, on réussit à faire quelques bonnes actions, mais non pas à en faire plusieurs ni long-tems. Il se sert d'un principe d'Aristote, & Aristote n'a jamais connu le peché originel; comme jamais l'Eglise dans les Conciles ne s'est fondée sur cette raison d'Aristote pour définir le besoin que nous avons de la grace.

Cette raison d'Aristote est que, quoiqu'il ne soit pas difficile qu'une chose arrive une fois, il est néanmoins difficile que la même chose arrive plusieurs fois, & il est même impossible qu'elle arrive ou toujours, ou un très-grand nombre de fois, comme on le voit dans le jeu de dès. D'où il conclud que quoiqu'on puisse réussir à faire quelque bonne action sans grace actuelle, on ne peut pas réus-

sir

Digitized by Google

sir à la faire toujours ni long-temps.

Il est surprenant que Molina n'ait pas vu qu'il doit y avoir une difference considerable entre les choses soumises au hazard, & celles qui le sont à la volonté. Dans les évenemens soumis au hazard (je parle de ce qui est hazard par rapport aux hommes, car il n'y en a point par rapport à Dieu) dans ces évenemens, dis-je, il est difficile qu'une chose arrive souvent la même, quoiqu'il ne soit pas difficile qu'une chose arrive une seule fois. La raison de cette difference est évidente. C'est que l'effet dépend de toutes ses causes, & qu'il varie selon leur varieté. Or les causes qu'un dé se tourne d'une certaine maniere à plusieurs repriſes, varient selon ses repriſes indépendamment de notre volonté. La main qui remue un dé n'a pas toujours le même degré ni la même détermination de mouvement; ce mouvement de la main dépend d'une infinité de ressorts qui ne conservent pas toujours dans la derniere exactitude la même uniformité; la table sur laquelle tombe le dé a aussi des varietez insensibles &c. Comme donc toutes ces causes varient à chaque fois, il est difficile que l'effet qui en dépend soit toujours le même.

Quoiqu'il arrive des varietez dans notre ame, l'on ne peut pas supposer qu'au moins l'amour dominant du cœur change ordinairement à toutes les heures ni à toutes les actions.

Posé l'équilibre qu'admet Molina, il est vrai qu'on comprend qu'il est aisé que la balance penche tantôt d'un côté & tantôt d'un autre; mais on comprend aussi qu'il est également facile qu'elle demeure long-tems & toujours du même côté, qu'ainsi lorsque par les forces de sa nature elle s'est penchée vers le bien, il est facile qu'elle demeure long-temps, quand même l'on n'auroit aucune grace actuelle qui nous portât au bien. Cela même est d'autant plus facile à concevoir, que posé les impressions les plus violentes qui nous portent au mal, il est toujours également sans inconvénient, selon Molina, que nous y consentions ou que nous n'y consentions pas. Ainsi entre la volonté & les choses soumises au hazard il y a une notable difference. Mais abregeons, & bornons nous à deux réflexions. CHAP. II. ART. I.

La premiere est, que s'il n'est pas possible de faire long-temps le bien, sans grace actuelle, quoi qu'on réussisse à le faire quelque fois, par le principe de Molina, il faut dire de même qu'il n'est pas possible qu'on fasse long-temps le mal, quoi qu'on réussisse à le faire quelque fois. Le principe de Molina, s'il est vrai, doit l'être pour les deux côtez. Ce principe est, qu'il n'est pas possible que la même chose arrive toujours, quoi qu'il soit facile qu'elle arrive souvent: & que plus on met de temps long ou court, plus il est facile ou difficile qu'elle arrive toujours le même.

Molina applique ce principe aux bonnes actions, & moi je l'applique aux mauvaises; & je dis 1. qu'il est aisé qu'un homme fasse le mal, mais qu'il est difficile qu'il fasse le mal long-temps; que plus on met un long espace de temps, plus il est difficile qu'un homme fasse le mal; qu'on peut même mettre un temps si long que cela soit impossible; que par conséquent plus un homme a commis de crimes pendant du temps, plus il est difficile qu'il arrive qu'il en commette dans la suite; que cela devient même impossible à la longue: 2. qu'il est impossible que tant de barbares & d'infideles n'aient pas fait quelquefois par les forces de la nature le bien qui étoit en eux, & par conséquent qu'ils n'aient obtenu la grace du S. Esprit en vertu du pacte: 3. qu'il n'y a pas un seul homme, supposé qu'il

Digitized by Google

Sec. VII Part. II

ait vécu un peu long-temps, qui n'ait fait le bien & obtenu par conſequent la grace : 4. qu'enfin il eſt aiſé de ſuppoſer, qu'il y a un grand nombre d'infideles qui ont été ſauvez parmi les nations barbares, ſoit avant, ſoit après l'avenement de Jeſus-Chriſt.

Ma ſeconde réfléxion eſt que même avec la grace actuelle, il eſt impoſſible de perſeverer long-temps ſans peché mortel. Poſé la grace, poſé les plus vives illuſtrations & les mouvemens les plus forts, il eſt ſans inconvénient, ſoit qu'on faſſe une bonne action, ſoit qu'on commette un peché mortel.

Suppoſez donc tant qu'il vous plaira une telle grace, je raiſonnerai toujours comme fait Molina, & je dirai que quoi qu'il ſoit facile qu'une choſe arrive, il eſt difficile néanmoins qu'elle arrive ſouvent, & il eſt impoſſible qu'elle arrive toujours & fort long-temps : par conſéquent quoi qu'avec la plus forte grace il ſoit facile qu'on perſevere quelque temps, & qu'on faſſe quelque bonne œuvre, il eſt difficile néanmoins que cela arrive ſouvent, il eſt même impoſſible qu'on perſevere toujours & long-temps.

5. Suarès *Tom.* 1. *pag.* 341. rendant raiſon pourquoi ſans grace il croit qu'il eſt moralement impoſſible de vaincre une tentation grieve) nous avons vu ce qu'il apelle tentation grieve) entre autres exemples apporte celui que nous venons de voir rapporté par Molina. Voici les paroles de Suarès : *Non eſt impoſſibile, phyſicè loquendo, ſæpiùs jactatis talis, ſeu teſſeris, eoſdem ſemper numeros reddere ſeu eamdem figuram ; eſt tamen moraliter impoſſibile ſimpliciter, id eſt, quòd nunquàm ita contingat ; quia conditio rei contingentis & fortuitæ id non patitur.*

Ad hunc ergò modum dicimus, eſſe moraliter impoſſibile vincere tentationem gravem ſola libertate in hoc ſtatu naturæ lapſæ, quia licèt libertas non deſit, etiam ſi gratia deſeret hominem, nihilominùs ita impotens eſt ad ſic reſiſtendum gravi tentationi, ut non contingat & ſine peccato id facere.

Et voici de quelle maniere il explique ceci par la raiſon. *Poteſt ratione declarari : quia licèt voluntas libera ſit, pendet tamen multùm in uſu libertatis ex conſideratione & attentione intellectûs, & ex inferioris appetitûs affectione, quæ multùm movet, & poſt ſe trahit voluntatem ; & hinc fit ut, urgente tentatione & homine ſibi relicto, vel intellectum non ſatis applicet ut attendat & conſideret, ſicut moraliter neceſſarium eſt ad reſiſtendum, vel certè ut licèt aliquando attendat, non multùm in eo judicio inſtet, ſed tepidè ſe gerat, propter impetum paſſionis ; & aliquandò poteſt tanta eſſe paſſio, ut jam contra actuale dictamen rationis voluntas eligat. Gravis autem tentatio omnibus his modis ſolet urgere, & ideò ſi inſtet, infallibiliter hominem gratiâ non adjutum dejiciet. Explicabiturque hoc faciliùs & meliùs, ſi attendamus omnem tentationem gravem includere aliquam temporis moram & perſeverantiam. Nam ſi uno tantùm momento temporis tentatio duret, non æſtimabitur ſimpliciter gravis, quantumvis intenſa videatur, dum modò poteſtatem & phyſicam & moralem conſiderandi & deliberandi relinquat.* Et après avoir parlé des tentations qui ôtent le pouvoir de deliberer, il ajoute : *In præſenti autem agimus de tentatione quæ relinquit ſufficientem advertentiam rationis ad planè deliberandum, ſi homo velit mentem applicare ; & de ejuſmodi tentatione dicimus tollere poteſtatem moralem illi reſiſtendi ſola libertate, ſine auxilio gratiæ, quamvis non tollat libertatem pro quolibet determinato inſtanti illius temporis, in quo tentatio durat, quandoquidem in quocumque momento homo conſentiat, graviter peccat, ut oſtenſum eſt. Et ideò talis tentatio non tollit poteſtatem phyſicam vel moralem pro ſingulis inſtantibus, quia in nullo illorum neceſſitatur voluntas*

Digitized by Google

tas quoad exercitium, ut est etiam probatum, nec impotentia moralis potest spectari respectu alicujus instantis determinati, tum quia nulla est proprietas in voluntate, unde illa impotentia proveniat pro singulis instantibus per se consideratis, tum etiam quia aliàs in tali casu auxilio gratiæ destituta non peccaret mortaliter cedendo tentatio, quia ad peccandum mortaliter necessaria est potentia moralis vitandi peccatum, saltem pro eo tempore vel momento in quo peccatur, quia debet esse actus humanus. At verò respectu totius tentationis licèt potentia physica non desit, nihilominùs de potentia morali est longè diversa ratio, qui liberum arbitrium natura sua est valdè mutabile, & ideò tentatio & passio contraria faciunt, ne perseveranter possit attendere quantùm oportet ad resistendum. Et après avoir aporté un passage de S. Basile qui ne fait rien au sujet, il ajoute : *Quod latè prosequitur semper ostendens impossibilitatem hanc consistere inconstantiâ & perseverantiâ resistendi. Hoc videntur sensisse omnes Theologi qui asserunt, posse hominem servare vi libertatis quodcunque præceptum legis naturæ & vitare peccatum illi contrarium ad breve tempus, licèt non omnia, neque longo tempore; & locuti sunt indistinctè, sive tempore tentationis, sive extra tentationem urgentem, quia ratio libertatis in qua nitebantur, aquè procedit in omnibus peccatis in particulari sumptis in utroque tempore.*

Il est vrai que Suarès sur ce sujet allegue la foiblesse de la volonté qui vient du peché originel, mais par les principes que nous avons rapportez de cet auteur, il est visible que cette foiblesse consiste en ce que le peché originel nous a dépouillez des dons gratuits: & voici une de ses assertions qui est fort remarquable. *c.* 26. *Dicendum est inprimis hominem in illo statu* (naturæ puræ) *per solas vires naturalis rationis & libertatis, secluso omni peculari adjutorio Dei, non potuisse diù servare totam naturalem legem absque gravi lapsu. Hac assertio sequitur ex doctrina data; nam in libro præcedenti dictum est, non esse infirmiorem hominem lapsum quoad vires intrinsecas facultatum naturalium, & quoad repugnantiam & dissidium earum inter se, quàm esset homo in purâ naturâ, & hîc dictum est, ex hac infirmitate provenire ut non possit homo lapsus servare diù omnia præcepta naturalia sine lapsu. Ergo eadem impotentia esset in homine purè.* Ainsi maintenant nous n'avons pas plus de foiblesse sur ce point depuis le peché, que nous en aurions dans un état, où, selon Suarès, l'homme seroit sans peché.

6. Toutes ces conséquences prennent naissance dans la doctrine de l'équilibre. De ce que pour être libre, il faut être en équilibre, il s'ensuit & que nos forces sont les mémes que les croit Molina dans l'état de pure nature, & que le péché originel ne nous a point blessés dans la nature. De là il s'ensuit encore que tout ce que croit Molina qu'auroit fait un homme dans cet état, il croit aussi qu'un homme de celui-ci le fera de même, & que le péché originel n'emporte aucun besoin de grace, que l'homme ne pût avoir sans péché. De ces principes il s'ensuivroit naturellement que l'homme dans cet état de nature tombée pourroit persévérer long-temps sans grace actuelle; mais comme Molina sur les définitions des Conciles a cru que c'étoit une héresie, il a cherché une raison pour se défendre de cette conséquence, & pour montrer que, l'homme qui n'a point de grace actuelle, ne peut pas réussir à persévérer long-tems, quoiqu'il puisse réussir à persevérer quelque temps. Cet Auteur n'a pu chercher la raison de cette difference que ou dans le péché & la dépravation de notre ame, où dans sa nature même. Il n'a pu la trouver précisement dans le péché, ses principes conduisant à croire qu'il y a un

Digitized by Google

état possible où sans peché il en seroit de même ; puisqu'il croit nos forces les mêmes que celles qu'il attribue à cet état.

Molina n'aiant pu puiser la raison de cette difference préciſément dans la dépravation que le peché apporte dans la nature, il a dû la puiser dans la nature même, & l'on ne voit pas qu'il ait pu trouver dans la nature une autre raison que celle qu'il a apportée, & dont nous avons démontré en deux mots l'absurdité. Mais il est visible que Molina a été conduit a toutes ces conſequences par le faux principe de l'équilibre qu'il avoit dans l'esprit.

ARTICLE II.

Où l'on expoſe ce ſyſteme touchant la nature des ſecours.

COmme dans la premiere partie Molina explique les forces du libre arbitre, dans la ſeconde il traite de la qualité des ſecours. Il en diſtingue deux, le concours, & la grace. C'eſt ſur ces deux points que roule tout ce qui eſt renfermé dans cette partie.

I.

EXPOSE' DU SYSTEME.

Disp. 26. p. 110. Notre auteur pourſuit donc ainſi ſon Commentaire ſur S. Thomas. Il rapporte que ce S. Docteur enſeigne que lorſqu'il y a pluſieurs agens dont les uns ſont ſubordonnez aux autres, les derniers agiſſent de maniere en vertu du premier, que c'eſt par lui qu'ils ont mûs à agir. C'eſt, comme nous l'avons montré dans la premiere ſection, un des principes de la prémotion phyſique. Mais, dit Molina, j'avoue ingénûment que j'ai beaucoup de difficulté à concevoir cette motion & cette application que S. Thomas admet dans les cauſes ſecondes. *Ingenuè fateor mihi valde difficilem eſſe ad intelligendum motionem & applicationem hanc quam D. Thomas in cauſis ſecundis exigit.* Il prend donc un autre ſentiment, & dit que peut-être S. Thomas n'en eſt pas éloigné, *Fortè neque D. Thomas à nobis diſſentit.*

Le concours qu'admet Molina n'eſt pas une influence de Dieu dans la cauſe ſeconde, comme ſi après avoir été mue par ce ſecours, elle agiſſoit & produiſoit ſon effet : mais c'eſt une influence immédiate par laquelle Dieu influe avec la cauſe ſeconde ſur l'action même & ſur l'effet de cette cauſe ſeconde. *Quo fit ut concurſus Dei generalis non ſit influxus Dei in cauſam ſecundam, quaſi illa priùs eo mota agat & producat ſuum effectum, ſed ſit influxus immediatè cum cauſâ in illius actionem & effectum.*

REMARQUE.

Pour mieux concevoir la nature de ce concours, rendons cette matiere ſenſible par un exemple. C'eſt d'un côté un cheval foible ou même attenué & épuiſé de forces, qui ne peut plus traîner ſon fardeau. On réuſſit à le lui faire traîner en le faiſant repaître, & lui donnant une nourriture ſpiritueuſe, qui lui faſſe faire de nouveaux efforts. D'un autre côté, c'eſt un cheval vigoureux auquel il ne faut ajouter aucune force, mais ce qu'il a à traîner eſt de nature à ne pouvoir être traîné par un ſeul. On réuſſit à le lui faire traîner en atelant avec lui un ſecond. Ce ſecond n'agit point ſur le premier, mais, avec le premier, ſur l'effet qui eſt à produire par l'union de ces deux influences. Voilà quel eſt le concours, ſelon Molina.

Et ce concours eſt parfaitement bien inventé par rapport à la neceſſité de l'équilibre. Car, comme il eſt viſible, ce concours n'influe point ſur le libre arbi-

Digitized by Google

tre, mais avec le libre arbitre sur l'effet qui est à produire. N'influant point sur le libre arbitre, jamais il ne peut arriver que ce concours donne au libre arbitre incliné & attenué les forces dont il auroit antérieurement besoin pour produire son effet. C'est au libre arbitre d'ailleurs à déterminer ce concours, soit pour un côté, soit pour l'autre. Il faut donc qu'il ait un égal pouvoir de se déterminer des deux côtez.

Suarès *Operis de divinâ gratia, Part. 2. l. 3. c. 35.* dit aussi que la cause seconde n'a pas besoin de concours, qui tombe sur la cause même, mais d'un concours simultanée, & abreuvé dans l'action de la cause seconde.

II.

Exposé du systeme.

Disp 26. p. 112. Dieu par le concours general influe, comme une cause universelle, par une certaine influence indifferente à diverses actions & divers effets. Or elle est déterminée à telle espece d'actions & d'effets par l'influence particuliere des causes secondes, laquelle influence des causes secondes est differente selon la diversité de la vertu de chacune de ces causes : ou si la cause est libre, il est en son pouvoir d'influer de maniere que telle action soit plutôt produite que telle autre, par exemple, vouloir, plutôt que ne vouloir pas ; se promener, plutôt que s'asseoir ; & tel effet, plutôt que tel autre, par exemple, l'ouvrage d'un tel art, plutôt que celui de tel autre ; ou même il est en son pouvoir de suspendre toute influence pour qu'il n'y ait aucune action.

Molina éclaircit cette matiere par un exemple curieux. Le concours general de Dieu est déterminé par le concours particulier des causes secondes, comme l'influence du soleil, qui est aussi une cause generale, est déterminée par l'influence de l'homme pour produire un homme, & par l'influence d'un cheval pour produire un cheval. Car le soleil & l'homme produisent un homme, comme il est dit dans le second livre des Physiques d'Aristote, & de même le soleil & un cheval produisent un cheval. De même que pour la production d'un cheval, l'influence du soleil ne suffit pas sans l'influence du cheval, ni l'influence du cheval sans celle du soleil : de même aussi l'influence de Dieu par son concours universel n'est pas assez pour la production d'aucun effet sans l'influence de la cause seconde particuliere par laquelle elle soit déterminée : ni par un retour, l'influence de la cause seconde particuliere n'est pas assez sans l'influence de Dieu par son concours universel qui aide la créature, & que Dieu selon la loi ordinaire a résolu de ne jamais refuser. Bien plus ces *deux influences dépendent mutuellement l'une de l'autre pour exister dans la nature*, parce que l'une sans l'autre n'est pas l'action & la production de chaque effet. Bien plus, ce ne sont pas deux actions, mais une seule action en nombre, qui entant qu'elle vient de Dieu influant précisément de cette maniere, est apellée concours de Dieu general : & entant qu'elle vient de la cause seconde, par exemple, du feu qui échauffe, est apellée concours ou influence du feu. Ce n'est pas de ce que cette action vient de Dieu par un concours universel, ou que par raport à Dieu elle est son concours universel, que cette action est de telle espece, par exemple, caléfaction plutôt que frigéfaction : mais de ce qu'elle vient du feu qui coopere avec Dieu par sa vertu particuliere, & qui la détermine à telle espece, c'est-à-dire, à être caléfaction, & de ce que par raport au feu elle est l'influence & le concours particulier du feu. Car si lorsque

Digitized by Google

Sect. VII. Part. II

que Dieu influe de sa part de la même maniere, l'eau concouroit avec lui au lieu du feu, la frigéfaction seroit produite & non la caléfaction: & selon la diversité de l'agent particulier qui concourroit avec Dieu, il résulteroit une action d'une espece differente, l'agent particulier déterminant toujours le concours general de Dieu, par sa vertu particuliere & son influence sur l'action & sur l'effet qui lui est propre & particulier. Ce qui est semblable à la production par laquelle le soleil & un cheval produisent un cheval. Car la génération de ce cheval, qui est une & la même en nombre en tant qu'elle vient du soleil, est apellée l'influence du soleil, & l'action par laquelle le soleil entant que cause universelle engendre le cheval; & entant qu'elle vient du cheval, est apellée l'influence & l'action par laquelle ce cheval, comme cause particuliere, engendre son fils le cheval: cependant ce n'est pas de ce que cette action vient du soleil, & entant qu'elle est influence du soleil qu'elle a le titre de génération du cheval, parce que si le soleil influant de la même maniere de sa part, un lion concouroit avec lui au lieu d'un cheval, ce seroit une génération de lion & d'une espece differente; mais de ce que cette action vient du cheval, & entant qu'elle est influence du cheval, elle a le titre de génération de cheval: car c'est toujours à la cause particuliere à déterminer l'influence de la cause univérselle à une espece d'action & d'effet, quand la cause universelle concourt, non comme cause particuliere, mais comme universelle.

Deus namque generali concursu influit ut causa universalis, influxu quodam indifferenti ad varias actiones & effectus; determinatur verò ad species actionum & effectuum à particulari influxu causarum secundarum, qui pro diversitate virtutis cujusque ad agendum diversus est: aut, si causa libera sit, in ipsius potestate est ita influere ut producatur potiùs hæc actio quàm illa, potiùs velle, quàm nolle, aut ambulare, quàm sedere, & hic effectus potiùs, quàm ille, nempè hoc artefactum potiùs, quàm aliud, vel etiam suspendere omninò influxum, ne ullus sit actio. Porrò concursus Dei generalis determinatur à particulari concursu causarum secundarum, non secùs ac influxus Solis, qui etiam universalis est, determinatur ab influxu hominis, ut producatur homò; & ab influxu equi, ut oriatur equus: Sol enim & homo generant hominem, ut secundo Physicorum habetur; eâdemque ratione sol & equus generant equum.

Simili præterea modo, sicut ad generationem equi non satis est influxus solis sine influxu equi, neque influxus equi sine influxu solis: ita ad nullius effectûs productionem satis est influxus Dei per solum concursum universalem, sine influxu causæ secundæ particularis, à quâ determinetur: neque vicissim influxus causæ secundæ particularis sine influxu Dei per concursum universalem, quo adjuvetur, & quem Deus de lege ordinaria statuit nunquam denegare. Qui hi duo influxus mutuò ab invicem pendent, ut in rerum naturâ existant: quia neuter sine altero est actio productive cujuscumque effectus. Imò verè neque sunt duæ actiones, sed una numero actio, quæ, ut à Deo illo modo præcisè influente, dicitur concursus Dei generalis; ut verò à causâ secundâ, putà ab igne calefaciente, dicitur concursus, seu influxus ignis; neque actio illa habet quòd sit hujus speciei, nempe calefactio potiùs quàm frigefactio, quia à Deo est per concursum universalem, seu ut comparatione Dei est concursus ipsius universalis; sed quia est ab igne cum Deo cooperante per suam particularem virtutem, eamque determinante ad speciem calefactionis, atque ut comparatione ignis est influxus, concursusve particularis ipsius. Si namque, Deo simili modo ex parte suâ influente, sicut cum eo concurrit ignis, concurreret aqua, produceretur fri-

Digitized by Google

frigefactio, & non calefactio, atque pro diversitate cujusque alterius agentis particularis quod concurreret, resultaret alia atque alia specie actio, semper agente particulari determinante concursum Dei universalem particulari sua virtute ac influxu ad actionem & effectum sibi proprium & peculiarem. Similesque est in generatione, quâ Sol & equus generant equum : una quippe & eadem numero equi generatio, ut est à sole, dicitur influxus solis, atque actio quâ sol, tanquam causa universalis, equum generat : ut verò est ab equo per virtutem seminis à se decisi, dicitur influxus atque actio quâ, tanquàm causa particularis, equum suum filium generat : actio tamen illa, non ut à sole, & ut influxus solis, habet quòd sit generatio equi : quia si, sole similiter ex sua parte influente, concurreret leo, & non equus, esset generatio leonis specie distincta, sed ut ab equo, atque ut influxus equi, habet quòd sit generatio equi : semper namque particularis causæ est determinare influxum causæ universalis ad speciem actionis & effectûs, quandò universalis causa, non ut particularis, sed ut universalis causa, concurrit.

REMARQUE.

Voilà ce merveilleux dénouement que les saints Peres n'ont pas connu ; voilà le chef-d'œuvre de la raison humaine qui, par un incomparable effort, nous a tiré de l'aveuglement où S. Augustin lui-même avoit été.

L'admirable invention que celle d'un tel concours ! Dieu agit, & la créature détermine ; c'est le souffleur d'orgue & le joueur. Je me trompe, c'est quelque chose de bien plus étonnant. Car dans l'orgue chacun a son opération différente, l'un de pousser le vent en remuant le soufflet, l'autre de le laisser entrer dans certains tuiaux en remuant certaines touches. Ici c'est la même action, qui toute entiere vient de tous les deux ; mais qui, entant qu'elle vient de Dieu, est indéterminée, & entant qu'elle vient de la créature, est déterminée. CHAP. II ART. II.

La belle chose que cette action indéterminée, qui vient de Dieu ; qui n'est pas différente en elle même, & entant qu'elle vient de Dieu, pour les différentes actions des créatures ; qui n'est ni connoissance, ni amour ; ni volition, ni nolition ; ni production, ni destruction ; ni caléfaction, ni frigéfaction ; ni spirituelle, ni corporelle. Sans une si rare découverte, qui l'auroit jamais cru, que c'est la même action, entant qu'elle vient de Dieu, qui fait pousser un arbre, & agir le libre arbitre ; qui fait germer un oignon, & avancer un mathématicien dans de sublimes connoissances ; qui fait galoper Bucéphale, & former de grands projets à Alexandre ?

Le riche spectacle de voir cette action de Dieu toute nue, & toute informe, que chaque créature modifie & détermine, que les oisons, les escargots, les hommes & les anges manient & façonnent chacun à leur guise !

III.

EXPOSÉ DU SYSTEME.

Le concours général de Dieu n'a effectivement aucun être réel qui soit distingué, soit en nombre, soit en espece, du concours de la cause seconde. Car il n'y a rien réellement, & il ne peut rien y avoir, ni action, ni effet d'action qui soit de Dieu influant par le concours général, qui ne soit aussi de la cause seconde aussi influente par son influence particuliere, parce que ces deux causes influant ainsi, unissent réellement tant l'effet que l'action, & par cette raison dépendent réciproquement l'une de l'autre pour agir de cette maniere ; enforte que l'influence de l'une ne peut pas, même par la puissance

Digitized by Google

Sect. VII. Part. II

divine, subsister détachée de l'influence de l'autre. Et ces deux influences réellement ne sont pas distinguées, si ce n'est en comparant la même action aux diverses causes qui influent différemment dans toute l'action; dont celle qui est universelle, quoiqu'elle donne à l'action tout son être par une partialité de cause, néanmoins par sa maniere d'influer, elle ne lui donne pas d'être une action de telle ou telle espece. L'action tient aussi tout son être de l'autre cause, entant que cause particuliere, qui est aussi cause partielle d'une partialité de cause. Mais c'est par la maniere d'influer de cette cause, que l'action est telle action, distinguée en espece des autres actions, comme elle est aussi la propre & particuliere action de cette cause. C'est pourquoi il faut nier que Dieu par le concours général, concoure différemment avec les differentes causes secondes. Nous accordons que le concours de Dieu avec le feu est distingué en espece du concours de Dieu avec le cheval : mais nous nions que cela vienne de ce que Dieu, quant à ce qui est de lui, influe différemment avec le feu & avec le cheval : mais cela vient de la jonction de l'influence de ces deux causes particulieres avec l'influence de Dieu pour une action de même nombre & de même espece, & c'est de ces causes particulieres, que ces concours universels de Dieu tiennent comme de la cause efficiente, cette distinction spécifique. *Ad primum ergo argumentum dicendum est, ponere falsum, nempe concursum Dei generalem habere aliquod esse reale à parte rei distinctum, vel numero vel specie, à concursu causæ secundæ : nihil enim est à parte rei, neque actio, neque effectus actionis, quod sit à Deo influente per concursum generalem, & non sit à causa secundâ simul influente per suum influxum particularem, neque esse potest, quoniam duæ illæ causæ ita influentes uniunt à parte rei tàm effectum quàm actionem; mutuóque ea ratione à se pendent in agendo illo modo, ita ut influxus præcisus unius esse nequeat, etiam divinâ potentiâ, sine influxu alterius : neque à parte rei influxus illi distinguantur, nisi comparando unam & eandem numero actionem ad diversas causas diverso modo in totam ipsam actionem influentes, quarum ea quæ causa universalis est, licèt conferat actioni totum esse partialitate causæ, actio tamen à modo influendi illius non habet quòd sit talis speciei actio. Ab alterâ verò ut à causâ particulari, similiter partialitate causæ, habet actio totum suum esse, verùm ex modo influendi illius, sicut habet quòd est propria & peculiaris actio ejusdem causæ, ita habet quòd sit talis actio distincta specie à cætero, undè negandum est, Deum concursu generali concurrere diverso modo cum diversis causis secundis. Ad probationem verò quæ subjungitur, concedimus, concursum Dei cum igne distinctum esse specie à concursu Dei cum equo : negamus tamen id provenire ex eo quòd Deus, quantùm est ex se, diversimodè influat cum igne & cum equo, provenit enim ex conjunctione influxus uniuscujusque illarum duarum causarum particularium in unam, & eandem actionem numero & specie cum influxu Dei, à quibus particularibus causis concursus illi universales Dei habent, tanquam à causis efficiente, distinctionem illam specificam.*

Disp. 32. pag. 134.

Remarque.

Est-ce donc là cette évidence capable de calmer tous les différens, & de se faire recevoir, même par S. Augustin & les autres Peres ?

1. Ce que Dieu influe précisément entant qu'il l'influe, est un être ou un néant. Faire le rien, ou ne rien faire, c'est la même chose. C'est donc un être. Mais si c'est un être, c'est un être simple ou composé, spirituel ou corporel, & par conséquent de quelque espece. Ainsi ce

que

Digitized by Google

que Dieu influe, entant que Dieu l'influe, a une espece. S'il n'a aucune espece, & que ce soit, comme le dit Molina, à la créature à la lui donner, s'il n'est ni spirituel ni corporel, ni composé ni simple; qu'est-ce que ce peut être? Quelle philosophie de réaliser des abstractions, & de partager de maniere la production de nos actions, que Dieu, entant qu'il les produit, les produise genre; & la créature, entant qu'elle les produit, les produise espece.

2. Mais si Dieu entant qu'il produit, ne produit point l'espece; si ce que Dieu produit, n'est pas plutôt le mouvement d'un champignon, que la connoissance d'un Mathématicien, comment est-il vrai non seulement que Dieu produise toute la réalité qui est dans notre action, mais même qu'il produise nos actions, nos connoissances & nos amours, qu'il opere en nous nos bonnes œuvres, & que tout le bien qui est en nous, vienne de lui? Dit-on que celui qui fournit l'argile à l'ouvrier, fait les vases de toutes sortes de maniere? Dit-on que c'est le soufleur qui joue de l'orgue, & lui attribue-t-on toute la beauté & la perfection qu'on remarque dans un air qu'on aura entendu?

3. Si Dieu & la créature n'influent pas comme causes subordonnées par raport à leur influence, mais qu'elles influent de pair sur l'action qui est à produire, l'on demande à Molina, pourquoi il ne pourroit pas arriver que la créature versât son influence, sans que Dieu donnât la sienne, & que par là il y eut quelque chose de produit sans le concours de Dieu. Molina, sans en montrer la raison, répond qu'il n'est pas possible, même par la puissance divine que cela soit. Il semble néanmoins que non seulement cela est possible, mais que nous le voions tous les jours dans les causes paralleles, qu'un souffleur d'orgue ne laisse pas de remuer son soufflet, sans que l'organiste joue, & qu'un cheval peut toujours donner des secousses à son chariot, quoique l'autre ne tire pas avec lui.

Mais si Molina, sans en aporter de raison suffisante, regarde comme impossible la séparation de ces deux influences, voici une autre séparation qu'il devroit à bien plus juste titre regarder comme impossible. C'est la séparation de ce que ces deux influences donnent à l'action. Car Molina partage tellement l'action produite par ces deux causes, que Dieu, quant à ce qui est de lui, ne donne point l'espece, & que la créature la donne. Si Dieu, quant à ce qui est de lui, ne donne point la détermination, la difference, l'espece, il donne le genre & la partie indéterminée. Ainsi il faut que Dieu produise le genre sans produire l'espece; & que la créature produise l'espece sans produire le genre.

Et remarquez que, comme Dieu & la créature sont deux causes paralleles totalement séparées, il faut séparer tellement l'espece du genre, que l'on conçoive une production de genre qui ne soit pas production d'espece, & une production d'espece qui ne soit pas production de genre. Car si la créature, parce qu'elle influe d'elle même, influe le genre avec l'espece, l'action de la créature aura un double genre, elle aura & celui que l'influence de la créature lui aura donné, & celui que l'influence divine aura aussi donné. Comme lorsque deux chevaux tirent ensemble un chariot, le chariot a un double degré de mouvement, il a six degrez de mouvement qui lui viennent d'un cheval, & six degrez qui lui viennent de l'autre, ensorte qu'effectivement il a deux fois six degrez qui font douze.

4. Il faut remarquer que le concours de Molina a une double absurdité, selon deux raports qu'il est nécessaire de distin-

Digitized by Google

Sec. VII PART. II

guer exactement, son existence & sa qualité.

1. Ce concours est donné à la créature dans le tems qu'elle veut agir, & ne lui est pas donné lorsqu'elle n'agit pas. Car l'action de la créature & le concours ne peuvent être séparez. Ainsi afin que Dieu donne actuellement le concours, il faut qu'il sache qu'actuellement la créature veut agir. Nous avons démontré l'absurdité de cette prétention en plus d'un endroit : & nous avons prouvé que s'il falloit, afin que Dieu se déterminât à nous donner son concours pour vouloir, qu'il vit actuellement que nous voulons, ce vouloir existeroit déja avant que d'être produit par ce concours.

2. Par raport à la qualité de ce concours, on peut la concevoir en deux manieres; ou que ce que Dieu donne par ce concours, entant que Dieu le donne, est different selon les diverses actions des créatures, en sorte que lorsqu'un limaçon mange, ou qu'un homme se détermine à connoître ou à aimer, à aimer plus ou moins, Dieu se détermine à concourir differemment, & à produire differentes choses selon ces differentes actions.

Cette maniere de concourir est toujours fausse par les démonstrations que nous venons de citer : mais au moins n'est-elle pas si absurde que celle que propose Molina.

Selon cet Auteur, non seulement Dieu se détermine à faire operer la créature, lorsqu'elle opere : mais ce qu'il opere en elle, n'est déterminé par aucune espece, en sorte qu'il ne concourt pas differemment avec les differentes causes secondes, mais qu'il est semblable à l'action du soleil qui fournit toujours la même lumiere & la même influence pour toutes les productions ; ce sont les causes secondes qui font ces differences, par exemple, la difference de la production d'un cheval & de celle d'un lion, ce que le soleil y contribue étant semblable pour toutes deux. Peut-être que ce qui a engagé Molina à embrasser cette maniere de concevoir le concours, c'est la solution qu'il aporte pour expliquer comment Dieu n'est point auteur du peché.

Ces deux raports sous lesquels on peut envisager le concours de Molina, lui font avancer deux propositions bien étranges.

La premiere est, que le concours general de Dieu & le concours particulier de la cause seconde dépendent réciproquement l'un de l'autre pour exister.

Concursus Dei generalis, & particularis causæ secundæ mutuò à se invicem pendent, ut in rerum natura existant. Ce qu'il répete en plus d'un endroit. Pag. 112 & 113.

La seconde est, qu'à la verité le concours de Dieu avec le feu est different du concours avec le cheval, mais cette difference ne vient pas de Dieu. Quant à ce qui est de lui, il n'influe pas differemment avec le feu & le cheval. Mais (ce qui est fort remarquable) c'est des causes particulieres que les concours universels de Dieu tiennent, comment de la cause efficiente, cette distinction spécifique. *A quibus particularibus causis concursus illi universales Dei habent, tanquam à causa efficiente, distinctionem illam specificam.*

On ne se contente pas de faire dépendre Dieu de la créature, comme la créature dépend de Dieu, on veut encore que ce que Dieu opere dans la créature, ce soit la créature qui le détermine & le differencie : &, qui plus est, qui le détermine en lui donnant ce qu'il n'a pas, & en agissant sur lui comme cause efficiente. Peut-on asservir davantage Dieu même à la créature ?

IV.

Digitized by Google

IV.

Exposé du systeme.

Avant que de passer plus avant, il faut encore raporter deux choses que dit Molina au sujet de ce concours.

Disp. 27. pag. 110. La premiere est, que quoiqu'il faille avouer, que Dieu & la cause seconde sont toutes deux causes totales, chacune dans son ordre & son degré, l'on ne peut nier néanmoins que l'une & l'autre ne soit cause partielle, qui influe sur l'effet partiellement, & non point par toute l'influence qui lui est nécessaire, si l'on veut parler d'une cause qui soit absolument entiere.

In his autem licèt concedendum sit unamquamque in suo ordine & gradu esse causam totalem, negari tamen non potest esse partialem, partialiter, & non toto influxu, ad effectum necessariò influentem, si de integrâ omninò causâ sit sermo.

Remarquez en passant ce partage entre Dieu & l'homme, que nous avons refuté en tant de manieres.

Disp. 30. pag. 127. La seconde est, que Molina réfute la comparaison de ceux qui disent que le concours de Dieu est comme un maître à écrire qui tient la main de son disciple, en sorte que si le disciple écrit bien, c'est qu'il suit l'impression de son maître; & s'il écrit mal, c'est que par sa faute il s'en écarte. Une des raisons de Molina est que si cela étoit, nous le sentirions : *experiremur.* Cette raison est remarquable.

Venons à l'aplication que fait Molina des principes qu'il a établis. Car c'est par là qu'il tâche de montrer, pourquoi Disp. 32. pag. 34. Dieu n'est point auteur du peché. La plûpart des anciens en ont aporté pour raison que le peché n'étant qu'une privation, un défaut, un néant, il falloit plutôt en chercher la cause déficiente, que la cause efficiente; mais cette raison ou n'explique pas assez la chose, ou n'est d'aucun poids. *Plerique antiquorum eam rationem reddunt, &c. Ratio hæc vel rem non explicat quantùm satis est, vel certè nullius est momenti.* Chap. II Art. II.

En voici la vraie & évidente raison : *Legitima ergo atque dilucida ratio.* C'est que le concours general de Dieu n'est pas un concours sur la cause seconde, mais sur l'action de la cause seconde; & que de soi ce concours est indifferent à ce qu'il suive de lui une action de telle ou telle espece selon la diversité de l'influence de la cause seconde; parce que ce concours ne détermine point l'influence de la cause seconde, mais qu'il est déterminé par elle à telle espece d'action; & qu'ainsi les actions du libre arbitre ne tiennent point du concours general de Dieu de ce qu'elles sont telles & telles en particulier, ni par consequent de ce qu'elles sont vertueuses ou vitieuses, mais qu'elles le tiennent du libre arbitre.

Cùm concursus Dei generalis non sit concursus Dei in causam secundam, sed in actionem ipsiusmet causæ, is verò de se indifferens sit ut pro diversitate influxus causæ secundæ sequatur potiùs actio hujus speciei quàm alterius, quippe non determinat influxum causæ secundæ, sed ab eo determinatur ad speciem actionis.... actiones liberi arbitrii.... à concursu generali Dei non habeant quòd sint tales vel tales in particulari, ac proinde quòd sint studiosæ vel vitiosæ, sed ab ipsomet libero arbitrio:

Après avoir tâché d'expliquer plusieurs endroits de l'Ecriture & des Peres qui disent quelque chose de plus que ne fait Molina, il dit : Je ne sçai pourtant si S. Augustin qui dans d'autres endroits que nous avons citez, est entierement du même avis que nous, demande quelque chose davantage dans les passages tirez des livres contre Julien, & dans le livre de la grace & du libre arbitre : ce qu'absolu- Disp. 34. p. 146.

Sec. VII. Part. II

ment ou il ne faut point admettre, où il faut l'expliquer pieusement par les passages du même Pere. *Nescio tamen utrùm Augustinus (qui in aliis locis quæ partim hac disputatione, partim disp. 10. citavimus, nobis omninò consentit) contra Julianum & de grat. & lib. arb. locis citatis, aliquid amplius velit; quod planè vel admittendum non est, vel ex aliis locis ejusdem Patris piè erit exponendum.*

Remarque.

La moindre chose que nous puissions tirer de ce discours de Molina, est que l'explication que nous avons portée pour montrer que le formel du peché consistant dans une privation, Dieu n'en est pas l'auteur, est certainement des saints Peres; le respect & l'attachement qui leur est dû, fait qu'on doit être bien content de cette assurance.

Au reste nous verrons dans la suite si l'explication de Molina est aussi juste & aussi claire qu'il le dit, & si elle merite la préference sur celle des saints Peres.

V.

Exposé du systeme.

Outre le concours, Molina admet encore une grace spéciale, prévenante & excitante qui consiste dans de saintes illustrations & de bons mouvemens d'un ordre surnaturel. Mais sans cette grace actuelle, nous avons vu qu'un homme qui a une habitude surnaturelle infuse, peut réussir à faire quelque action surnaturelle. Ainsi cette grace n'est pas nécessaire pour toutes les actions méritoires. Quand on agit avec cette grace actuelle, trois causes contribuent à notre action; car outre cette grace prévenante qui en est cause efficiente, le concours general est encore nécessaire, comme il le dit expressement dans la Disp. 27. & dans la 37. C'est ce qui fait qu'une action unique a néanmoins trois parties d'une cause entiere, dont elle émane toute entiere; de telle sorte qu'elle émane aussi toute entiere de chacune de ses parties d'une partialité de cause, mais cependant qu'elle émane de chacune en differente maniere. Page 119. Pag. 151.

Car elle émane de Dieu influant par son concours general, comme de la cause generale, qui ne la fait pas plutôt acte de foi, ou acte de quelque autre puissance que ce soit. Elle émane du libre arbitre avec les connoissances & les autres choses nécessaires pour produire l'acte quant à sa substance; & c'est le libre arbitre qui en qualité de cause particuliere, fait que quant à la substance de l'acte, elle est plutôt acte de foi, ou acte de pénitence, que quelque autre acte different. Elle émane de la grace prévenante, ou de Dieu entant que par cette grace, comme par son instrument, il influe dans cette action conjointement avec le libre arbitre; & cette grace fait que cette action est un acte surnaturel d'une espece differente de celle de l'acte purement naturel de foi ou de pénitence, que le libre arbitre produiroit par ses seules forces, si la grace prévenante n'influoit point avec lui. C'est pourquoi c'est ce concours de Dieu par cette grace prévenante, qui fait que l'action est une disposition qui a une proportion congrue & un raport avec le don surnaturel de la justification.

Quo fit, ut quivis illorum trium actuum, licèt sit unica actio (cui suus sit proprius assignandus terminus productus ut q. 12. art. 2. hujus primæ partis ostensum est) tres nihilominùs habeat partes unius integræ causæ, à qua ita emanat totus ut à singulis etiam partibus, partialitate, ut vocant, causæ, totus etiam emanet, diverso tamen modo. Etenim à Deo influente per solum concursum generalem emanat ut à causa universali, à qua

Digitized by Google

qua proinde non habet magis quòd sit assensus credendi, aut dolor de peccatis, quàm vel actus oppositus, vel actus cujusvis alterius potentiæ. Ab influxu verò liberi arbitrii, una cum notitiis & cæteris necessariis, ut quoad substantiam actûs, sit potiùs assensus fidei, aut dolor de peccatis, quàm aliquis alius diversus actus. A gratia verò præveniente, seu à Deo ut per illam tanquam per suum instrumentum unâ cum libero arbitrio influit in eundem actum, habet ut sit actus supernaturalis specie distinctus ab actu purè naturali credendi, aut dolendi de peccatis, quem liberum arbitrium suis solis viribus tunc eliceret, si cum eo non influeret simul gratia præveniens. Quare à concursu Dei per gratiam prevenientem habet actus ille ut sit dispositio congruam proportionem & accommodationem habens cum dono justificationis supernaturali.

REMARQUE.

Une telle Philosophie n'a pas même l'avantage en vue duquel elle a été inventée ; car elle donne une terrible atteinte au libre arbitre. Nos actions n'ont de proportion avec la justice & la vie éternelle, elles ne sont meritoires du roiaume du ciel, qu'entant qu'elles sont surnaturelles selon ces principes : elles ne sont point surnaturelles, entant qu'elles viennent du libre arbitre, selon ces mêmes principes : elles ne sont surnaturelles qu'entant qu'elles viennent de la grace actuelle, ou de la grace habituelle. Or cette grace actuelle prevenante consiste dans des mouvemens prevenans, qui ne se font point librement, comme le dit expressement Molina. *Gratia preveniens minimè* (scilicèt, emenat à libero arbitrio) & l'habitude surnaturelle influe la surnaturalité necessairement : *Habitus ille efficienter naturaque necessitate influit.* Ce qu'il repete dans la Disput. 46. pag. 193.

Pag. 151. Disp. 37.

Pag. 160. Disp. 38.

Ainsi, selon Molina, nos actions ne sont point méritoires & proportionnées à la fin surnaturelle, entant qu'elles viennent du libre arbitre, mais entant qu'elles viennent d'une cause necessaire, distinguée du libre arbitre.

CHAP. II ART. II.

VI.

EXPOSÉ DU SYSTEME.

Après avoir dit dans la Disp. 38. que ce qui fait la différence d'un acte de foi surnaturel d'avec un acte de foi naturel, n'est pas la fermeté, & la certitude de l'un plutôt que de l'autre ; mais que c'est qu'un même objet peut être l'objet de deux actes de differentes especes : que la bonté de Dieu peut être aimée selon la même raison par deux actes differens, un acte naturel, & un acte surnaturel ; il ajoute que le concours de l'habitude surnaturelle de foi, d'esperance, de charité, ou de la grace prevenante, font avec la volonté en genre de cause efficiente l'acte de foi & d'amour d'une espece distinguée de celle des actes que le libre arbitre auroit produits par les seules forces naturelles.

Il dit de plus que c'est la même grace qui selon différens rapports est appellée prevenante ou excitante, & cooperante ou adjuvante. Car il assure que la grace prevenante par laquelle le libre arbitre est prevenu par le S. Esprit, excité, attiré, invité à faire des actes de foi, d'esperance, d'amour, de penitence, est un instrument du S. Esprit, par lequel de plus il concourt en genre de cause efficiente, & il influe avec le libre arbitre à produire ces mêmes actes, lorsque le libre arbitre y consent, & qu'il influe & coopere avec cette grace à ces mêmes actes. Or que cette influence nouvelle de la grace excitante sur les actes de foi, d'esperance, de charité, de penitence existe, cela *dépend* de la cooperation & de l'influence

Disp. 40. p. 163.

Digitized by Google

Sect. VII. Part. II

ce de notre libre arbitre par l'entendement & la volonté sur ces mêmes actes ; parce que la grace prévenante *n'est pas une cause suffisante de ces mêmes actes*, sans la coopération & l'influence de notre liberté sur eux. Ce que nous avons dit fait aisément comprendre qu'une seule & même grace est appellée prévenante & excitante, entant qu'elle excite, attire & invite notre libre arbitre à ces actes, & que sous ce rapport elle prévient notre libre arbitre pour ces actes ; & qu'elle est appellée ad juvante & coopérante, entant que notre libre arbitre consentant déja aux actes auxquels elle attire & invite, cette grace aussi par une nouvelle influence & une nouvelle action coopere aux mêmes actes.

Quòd existat in rerum naturâ influxus habituum ad actus virtutum. . . . PENDET *ab influxu ipsarummet potentiarum in eosdem actus. . . . ita quòd in rerum natura existat novus ille influxus gratiæ prævenientis in actus credendi, sperandi, diligendi ac pœnitendi,* PENDET *à cooperatione & influxu liberi nostri arbitrii in eosdem actus per intellectum & voluntatem. Eo quòd similiter gratia præveniens causa sufficiens non sit eorumdem actuum sine nostri arbitrii in eos cooperatione ac influxu. Ex dictis facile intelligitur unam eamdemque numero gratiam, quatenùs excitat, allicit & invitat liberum arbitrium nostrum ad actus credendi &c. appellari prævenientem & excitantem gratiam, eâque consideratione prævenire liberum arbitrium nostrum ad ejusmodi actus : quatenus verò,* CONSENTIENTE JAM NOSTRO ARBITRIO *& cooperante actûs, ad quos illa invitat & allicit, ipsa quoque novo influxu & actione cooperatur eosdem actus, appellari adjuvantem ac cooperantem gratiam.*

N'oublions pas ce qu'enseigne Molina dans la Disp. 38. pag. 155. que lorsque par un péché mortel on perd la grace, l'on perd la charité surnaturelle, mais qu'on ne laisse pas de conserver les habitudes naturelles de la foi, de l'espérance de la charité, & qu'on les conserve aussi lors même que par un péché d'infidélité l'on perd la foi : *Inde evenit, quòd producant naturales habitus fidei, spei, & caritatis, qui remanent in eo qui per lethale peccatum amittit caritatem supernaturalem, atque etiam in eo qui per infidelitatis peccatum amittit etiam fidem.*

Remarque.

Tout ceci est-il bien clair, & bien fondé en raison ? Car c'est ce qu'il faudroit pour un système qu'on prétend être si recommandable par cet endroit.

1. Comprend-on aisément comment cette grace excitante, c'est-à-dire, une pensée indélibérée & un mouvement aussi indélibéré d'un ordre surnaturel, fait une si étonnante métamorphose, en sorte que nos actes produits en conséquence changent absolument d'espece, & de naturels deviennent surnaturels ?

2. On nous assure que cette grace prévenante, par une nouvelle influence agit d'une maniere de cause efficiente sur nos actes & les rend surnaturels, mais que l'existence de cette influence de la grace dépend du libre arbitre. Outre qu'une telle dépendance est bien odieuse, qu'on juge si elle est bien raisonnable. Si l'existence de l'influence de cette grace dépend de la coopération du libre arbitre sur ces actes ; s'il faut que le libre arbitre consente déja & coopere à ces actes, pour que la grace influe : donc la coopération du libre arbitre, & par conséquent notre action, est antérieure à l'existence de l'influence de cette grace : car ce qui dépend d'un autre pour exister, est postérieur à l'existence de cet autre.

Si la coopération du libre arbitre & son action sont antérieures à l'influence de la grace, comment Molina peut-il assurer

comme

comme il fait, que cette grace par maniere de cause efficiente influe sur la production de cette action ? Est-ce que la cause efficiente est posterieure à son effet, & qu'elle influe sur l'effet après qu'il est produit ? Dira-t on que la grace attend que notre libre arbitre ait produit son acte, pour le faire ensuite surnaturel ? La surnaturalité d'un acte n'est donc qu'une qualité postiche, qui ne vient à nos actes que par surcroît, & après que nous y avons fait tout ce que nous avons à y faire. Et comment peut-on dire qu'une telle qualité soit ce qui les rend méritoires ?

3. A cause de l'équilibre & des forces de la nature, le libre arbitre tout seul réussit à faire toutes sortes d'actes quant à leur substance, il ne s'agit donc plus que de les surnaturaliser ; & pour peu qu'une chose ait la vertu de surnaturaliser, il n'en faut pas davantage. C'est pourquoi la grace actuelle n'est pas absolument nécessaire pour cela, la grace habituelle y réussit tout aussi bien qu'elle. Mais ne pourroit-on pas dire aussi qu'un acte de foi surnaturel peut surnaturaliser un acte d'amour ? Car effectivement la foi influe dans l'amour, & contribue à en former des actes. Y influant, & d'une influence surnaturelle, pourquoi cet acte d'amour ne se trouveroit-il pas surnaturalisé sans autre façon ?

Si cela étoit, il ne faudroit point de nouvelle grace à un pecheur pour se convertir. Car ce pecheur qui est tombé dans le peché mortel, a la foi surnaturelle. Ce pecheur de plus peut réussir, selon Molina, par ses forces naturelles à faire un acte de contrition naturel. Si cet acte de contrition naturel est formé en vertu de quelque acte de cette foi surnaturelle qui demeure dans ce pecheur, & que cet acte de foi surnaturel ait la vertu de surnaturaliser cet acte de contrition, ce pecheur sans nouvelle grace se convertira de lui même. CHAP. II. ART. II.

4. Ce que dit ici Molina est bien étrange, que dans un homme qui est en peché mortel l'habitude naturelle de charité demeure. Car si par cette charité naturelle, qu'il opose à la charité surnaturelle infuse & habituelle, qui, comme il le dit pag. 159. fait notre justice, si, dis-je, il entend un amour de Dieu par dessus toutes choses, & s'il croit que, comme le peché originel ne nous a blessez qu'à l'égard des dons gratuits, de même il y a une habitude naturelle de l'amour de Dieu par dessus toutes choses, que le peché actuel, quoique mortel, ne détruit point, quand elle y est ; n'est-ce pas renverser les veritez fondamentales de la religion, qui nous enseigne que par le peché mortel le mauvais amour domine dans e cœur, & qu'on préfere les faux biens aux biens veritables & éternels ?

L'Assemblée du Clergé de France de 1700. a censuré les propositions suivantes. n. 28. *Pleraque peccata de quibus ait Apostolus quòd qui talia agunt regnum Dei non possidebunt, & quæ expresè adversantur præceptis decalogi, mortalia dici possunt..... quoniam..... eorum facinorum rei aut amisere omnem caritatis sensum, aut exiguum retinent, ita ut ipsis omninò dominetur cupiditas. Id tamen intelligi posset adhibito eo temperamento, ut qui planè repugnantes ac velut inviti ipsa perpetrassent, aut gravis mali impendentis metu, aut æstu libidinis abrepti, ita ut ab istis angustiis liberati acri dolore tangerentur ob commissum peccatum, tam certò affirmari non potest excidisse illos gratiâ, aut incurrisse pœnam damnationis ; quanquam enim hoc momento dominata sit cupiditas, brevis & transitoria potuit esse ejusmodi dominatio, quâ voluntatis intima dispositio non mutatur.... hoc temperamentum*

Sec. VII. Part. II

naturaliter consequitur ex doctrina sancti Augustini.

CENSURA.

Hæ propositiones quæ divinæ caritatis habitum docent aut significant posse consistere cum peccatis adversùs decalogum, ac de quibus ait Apostolus quòd qui talia agunt regnum Dei non possidebunt, falsæ sunt, perniciosæ, erroneæ, verbo Dei contrariæ; Quæ enim participatio justitiæ cum iniquitate... aut quæ conventio Christi ad Belial; ad excusanda & imminuenda cujusvis generis peccata viam aperiunt, & imponunt sancto Augustino.

Quoique Molina parle de la charité naturelle, ne voit-on pas combien ce qu'enseigne ici le Clergé de France est opposé à ce que cet auteur nous dit ?

VII.

EXPOSÉ DU SYSTEME.

Cette grace surnaturelle a une double dépendance par raport au libre arbitre.

Premierement, Molina avance dans la Disp. 45. p. 184. que les mouvemens de la grace prévenante *dépendent beaucoup* du libre arbitre ; bien plus, que le libre arbitre peut les desirer & les demander à Dieu, & en quelque maniere se rendre propre & se disposer, pour qu'ils lui soient donnez plus aisément selon le cours & l'ordre de la divine Providence. *Ex his patet hos duos motus gratiæ prævenientis actiones esse vitales intellectûs & voluntatis,* MULTUMQUE PENDERE A LIBERO ARBITRIO, *imò & liberum arbitrium posse illos desiderare & petere à Deo, & quodammodò seipsum aptare & disponere, ut, juxta communem cursum & ordinem divinæ Providentiæ, faciliùs sibi à Deo donentur.*

Dans la Disp. 9. non seulement il dit que cette grace dépend beaucoup du libre arbitre de celui qui la reçoit, mais encore qu'elle dépend beaucoup des ministres & des efforts de l'Eglise. *Internam Dei vocationem ad fidem, licèt donum Dei sit, multùm tamen à ministris & conatu Ecclesiæ* PENDERE : & il ajoute que plus les raisons & les motifs proposez par le ministere de l'Eglise pour exciter à croire, sont efficaces, ou à cause de la sagesse & de la dextérité de celui qui les propose, ou à cause d'une grace gratuite donnée pour l'utilité des autres, plus les hommes ont coutume d'être poussez à la foi plus ou moins efficacement, & plus il y a de fruit ; Dieu s'insérant par là, & éclairant l'entendement, pour mieux pénétrer les choses, & touchant la volonté.

C'est pourquoi dans la Disp. 37. il raporte qu'il a expliqué ailleurs, combien le don des graces prévenantes dépend, soit de notre libre arbitre, soit aussi des efforts de l'Eglise.

Secondement, dans la Disp. 40. p. 166. il prétend que la distinction du secours suffisant en efficace & inefficace doit se prendre de l'effet, qui dépend aussi du libre arbitre. C'est pourquoi, ajoute-t-il, nous assurons qu'il *dépend* du consentement & de la coopération du libre arbitre que les secours de la grace prévenante & adjuvante, qui sont donnez selon le cours ordinaire aux voiageurs, soient efficaces ou non efficaces pour la conversion & la justification : & que par consequent il est dans notre libre pouvoir, ou de les rendre efficaces en consentant & coopérant avec eux pour les actes qui nous disposent à la justification ; ou de les rendre inefficaces, en ne donnant point notre consentement & notre coopération, ou même en faisant un acte contraire. C'est là certainement ce que le Concile de Trente a défini en termes très clairs dans les deux endroits raportez (sess. 6. c. 5. & can. 4.) *Divisio sufficientis auxilii in efficacem & inefficacem nostrâ sententiâ ab effectu qui simul* Pag. 166

ab

ab arbitrii libertate pendet, sumatur.... Asserimus auxilia prævenientis atque adjuvantis gratiæ quæ lege ordinaria viatoribus conferuntur, quòd efficacia, aut inefficacia ad conversionem seu justificationem sint, PENDERE *à libero consensu & cooperatione arbitrii nostri cum illis : atque adeò in libera potestate nostra esse vel illa efficacia reddere consentiendo & cooperando cum illis ad actus quibus ad justificationem disponimur; vel inefficacia illa reddere continendo consensum & cooperationem nostram, aut etiam eliciendo contrarium dissensum. Hoc sanè est quod disertissimis verbis definit Concilium Tridentinum duabus definitionibus relatis.* Il dit la même chose pag. 167. *Ostensum est Concilium Tridentinum definivisse auxilia omnia gratiæ quæ ad actus credendi &c. conferuntur,* PENDERE, *ut efficacia sint cassaque non reddantur, à libero ipsorum consensu & cooperatione cum illis :* & de même Disp. 53. p. 241.

Nous avons suffisamment expliqué le fond du système de Suarès touchant l'efficacité de la grace dans le chapitre précédent, pour n'être point obligés de le rapporter ici.

REMARQUE.

Les deux endroits du Concile de Trente, où Molina prétend qu'il est défini que tous les secours de la grace dépendent pour être efficaces, du consentement du libre arbitre, sont ceux-ci : *Declarat S. Synodus justificationis exordium in adultis à Dei per Christum prævenientegratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione, quâ nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut qui per peccata à Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiæ liberè assentiendo & cooperando disponuntur : ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omninò agat inspirationem illam recipiens, quippè qui* CHAP. II ART. II, *illam & abjicere potest; neque tamen sine gratiâ Dei movere se ad justitiam coram illo liberâ suâ voluntate possit.*

Et dans le canon 4. *Si quis dixerit liberum arbitrium hominis à Deo motum & excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire si velit, anathema sit.*

Le Concile de Trente ne définit rien que les défenseurs de la grace efficace par elle-même ne tiennent de tout leur cœur, & ce qu'il prononce sur la liberté n'est nullement opposé à cette doctrine, comme nous l'avons vû dans toute cette section.

Mais jamais ce saint Concile n'a parlé de cette dépendance que Molina attribue à la grace par rapport au libre arbitre, pour être efficace.

Au contraire, si c'en étoit ici le lieu, il seroit aisé de montrer combien la grace efficace tire d'avantages du Concile de Trente, & ce point a été amplement traité.

Mais la nouveauté du sentiment de Molina, avouée par Molina lui même, suffit pour nous convaincre que le S. Concile a été bien éloigné de favoriser son sentiment.

Molina s'est fort trompé, s'il a cru faire recevoir son sentiment, en prenant un ton d'autorité. Ce qu'on a fait contre son ouvrage a montré que par là il n'a pas réussi.

N'est-il pas étrange de faire ainsi décendre la grace du libre arbitre, soit pour être donnée, lorsqu'on ne l'a point, soit pour avoir son effet, lorsqu'elle est donnée ? Les Demi-pélagiens faisoient dépendre la grace du libre arbitre pour nous être donnée. Ils s'imaginoient que l'homme commençoit à croire par ses propres forces, & que par ce commencement il

Digitized by Google

SECT. VII. PART. II

attiroit la grace qui achevoit le reste : mais ils ne faisoient pas dependre la grace du libre arbitre pour avoir son effet, lorsqu'elle nous étoit donnée. Car ils croioient que la grace qui nous aide à achever ce que nous avons commencé, a par elle même la force de le faire.

Molina admet une double dependance, il est vrai qu'à l'égard du premier point il s'y prend autrement que les Demi-pélagiens. Il pretend que les œuvres par lesquelles nous attirons la grace sont des œuvres purement naturelles, distinguées des œuvres surnaturelles ; il ajoute que ces œuvres naturelles attirent la grace en vertu d'un pacte fait entre le Pere éternel & Jesus-Christ.

Clerus Gallicanus Has duas propositiones, qua parte causam discernendi inter justos & non justos in operamerènaturaliaferunt, Semipelagianismum instaurant, mutatis tantùm vocibus: pactum autem quod inter Deum & Christum asseritur, commentum est temerarium erroneum, nec solùm recentesed etiam adversante Scriptura & SS. Patrum traditione proscriptum.

Cependant nous avons vu ce que le Clergé de France pense de cette doctrine.

Outre cette premiere dependance, Molina en admet une seconde : c'est-à-dire, que lors même que la grace est donnée & qu'elle existe, elle depend encore du libre arbitre pour avoir son effet. Je ne repeterai rien ici de ce qui a été dit sur ce sujet dans le cours de cet ouvrage.

J'ajouterai seulement une remarque sur ce que Molina pretend que la grace dépend beaucoup non seulement du libre arbitre de celui qui la reçoit, mais encore des ministres de l'Eglise. Cette pretention est bien étonnante après ce que le saint Esprit nous enseigne par la bouche de l'Apôtre S. Paul, que celui qui plante n'est n'est rien, & que celui qui arrose n'est rien : il sert beaucoup, si la grace dépend beaucoup de lui.

Et cette grace elle même, qu'est-elle tant selon ce systeme ? On n'en a pas besoin pour les actes les plus parfaits : elle peut donner quelque facilité à les faire, mais sans elle on reussit à les faire tous quant à la substance. On en a besoin à la verité pour les rendre surnaturels ; mais pour cela il en faut si peu, car la plus petite dose de grace y reussit, comme nous allons le dire. Cette grace d'ailleurs dépend beaucoup du libre arbitre, & des efforts des ministres de l'Eglise. Quand même l'on auroit cette grace, elle dépend encore du libre arbitre pour avoir son effet. Ainsi quand on compare les fonctions du libre arbitre avec celles de la grace, n'a-t-on pas droit de dire que c'est la grace qui est peu de chose, & que c'est au contraire le libre arbitre qui donne le succès & l'accroissement ?

Mais si la grace prevenante dépend beaucoup des ministres de l'Eglise, si leur dexterité a un tel pouvoir, il ne faut plus mettre une si grande différence entre le ministere de l'ancien Testament & celui du nouveau, ni appeller les signes de la loi ancienne *Nuda & egena elementa*. Les ministres de cette loi après tout instruisoient & exhortoient ; en exhortant ils pouvoient, comme les ministres de la nouvelle alliance, reussir à faire former ces actes naturels de foi, d'esperance, de charité, de contrition ; & ces actes naturels formez, la grace n'auroit pas manqué d'être donnée en vertu du pacte. Pourquoi les ministres de la Synagogue faisoient-ils donc si peu de fruit, & pourquoi les Apôtres & les autres ministres de l'Evangile en ont-ils tant fait, & en font-ils encore ? Est-ce qu'à present ces ministres ont plus de dexterité que n'en avoient ceux de l'ancien Testament ?

Pourquoi toutes les ceremonies de l'ancien Testament, dont l'appareil étoit si grand & le Spectacle si magnifique, sont-elles regardées comme des signes si nuds & si vuides ? N'avoient-elles pas le pouvoir d'exciter de bons mouvemens naturels, & de faire produire de bons actes, en consequence desquels la grace auroit été donnée infailliblement en vertu du pacte ?

Enfin remarquons que Molina admet-

tant

Digitized by Google

tant l'équilibre, & croiant par conſequent que la grace n'eſt pas efficace par elle même, il n'eſt pas ſurprenant qu'il l'ait fait dépendre, pour être efficace, de la coopération du libre arbitre.

VIII.

Expose du systeme.

Il y a une choſe qui déplait beaucoup à
Page 161. Molina dans le ſentiment de ceux qui lui ſont opoſez, c'eſt qu'ils croient que c'eſt ſelon la grandeur du ſecours de la grace coopérante, que ſe meſure la grandeur de l'acte que produit le libre arbitre aidé de ce ſecours; comme ſi dans deux hommes qui ont un égal ſecours de Dieu, l'acte de contrition ou d'amour ne pouvoit pas être plus fort & plus fervent dans l'une que dans l'autre, tandis qu'ils ſont dans l'état de voiageur; ou que, le ſecours étant inégal, l'acte ne pourroit pas être égal dans tous les deux, ou plus grand dans celui qui eſt aidé d'un moindre ſecours.

Car comme le libre arbitre influe par maniere de cauſe efficiente dans l'acte par lequel il ſe diſpoſe à la juſtification, & qu'il eſt une cauſe libre, capable d'influer par un effort ou plus grand ou moindre à cauſe de ſa liberté; de cet effort & cette influence inégale du libre arbitre il peut arriver que, Dieu donnant à deux hommes un égal ſecours de grace adjuvante, l'un d'eux opere plus fortement & ſe diſpoſe mieux que l'autre à la grace juſtifiante: il peut arriver auſſi que, leur donnant des ſecours inégaux, ils agiſſent également, ou que celui qui eſt aidé d'un moindre ſecours opere quelquefois davantage.

Lorſqu'un corps en mouvement ſe remue avec plus de viteſſe, on a raiſon de conclurre que toute la cauſe du mouvement a plus influé pour ce mouvement: mais il ne s'enſuit pas que telle partie de cette cauſe toute entiere ait plus influé, par ce que cette plus grande viteſſe peut venir de ce que l'autre partie de cette cauſe a verſé une plus grande influence. Chap. II Art. II.

Illud præterea, dit Molina diſp. 39. p. 161. *vehementer diſplicet, quòd ſubjungunt, videlicèt pro quantitate auxilii gratiæ cooperantis ſpectandam eſſe quantitatem actûs, quem liberum arbitrium tali auxilio adjutum producit, quaſi exiſtente æquali auxilio Dei, non poſſit eſſe intenſior & ferventior actus contritionis aut dilectionis in homine uno quàm in alio, quamdiù in via ſunt; aut exiſtente auxilio inæquali, non poſſit eſſe æqualis actus in duobus, aut major in eo qui minori auxilio adjuvatur. Etenim cùm liberum arbitrium unâ cum auxilio Dei efficienter in actum, quo ſe ad juſtificationem diſponit, influat, ſitque cauſa libera, potens majori aut minori conatu pro ſua libertate influere, utique ab inæquali conatu & influxu liberi arbitrii provenire poteſt, ut, conferente Deo duobus hominibus æquale auxilium gratiæ adjuvantis, unus eorum intenſiùs operetur, meliúſque ſe diſponat ad gratiam juſtificantem, quàm alius, & ut, conferente eiſdem inæqualia auxilia, æquè operentur, aut is interdùm plùs, qui minori ſuffultus eſt auxilio.* Et à la pag. 162. il ajoute: *Si ergò cætera ſint paria (ut ſi ſit æqualis reſiſtentia ex parte mobilis, &c.) licèt ſequatur: Hoc mobile velociùs aut intenſiùs movetur: ergo tota cauſa plùs influit ad motum; non tamen ſequitur: ergo hæc pars totius cauſæ plùs influit; quoniam à majori influxu alterius partis cauſæ evenire poterit major illa velocitas aut intenſio motûs.*

Pour finir cet article, je joins encore à ceci ce qu'enſeigne Molina dans la Diſp. 44. où il cherche les raiſons pourquoi très-ſouvent les fideles ne peuvent point apercevoir les mouvemens de la grace; & entr'autres raiſons il dit que, lorſque ces mouvemens de grace prévenante ſont
Pag. 173.

Digitized by Google

Sect. VII. Part. II

fort foibles, ils ajoutent peu de lumiere & de clarté, & peu d'affection & de ferveur aux actes de l'entendement & de la volonté, que les hommes pourroient produire quant à la substance par leurs seules forces naturelles; & que seulement ils élevent ces actes naturels, & les font devenir surnaturels & proportionnez à la fin surnaturelle; c'est pourquoi l'on ne peut s'en appercevoir par experience.

Quando motus gratiæ prevenientis sunt admodùm debiles, parùm lucis & claritatis, modicumque affectûs & fervoris superaddunt actibus intellectûs & voluntatis, quos homines solis suis viribus naturalibus quoad substantiam possunt elicere, solùmque eos actus evehunt, ut supernaturales sint, & quales ad finem supernaturalem sunt necessarii; inde est quòd experientiâ deprehendi & agnosci nequeant.

Remarque.

Pour faire comprendre davantage cette doctrine, il en faut faire l'application. La grace & le libre arbitre sont deux causes paralleles, qui influent sur notre action comme deux chevaux qui tirent un chariot. Il peut arriver que la grace & le libre arbitre influent également, que l'influence de chacun d'eux soit par exemple de cinquante, comme lorsque deux bons chevaux se soutiennent & tirent de pair. Il peut arriver aussi que la grace & le libre arbitre influent inégalement, que l'influence de la grace ne soit que de quarante, celle du libre arbitre de soixante, ou l'influence de la grace de vingt, celle du libre arbitre de cent, comme lorsqu'un bon cheval est atelé avec une mazette. Enfin parceque dans les choses qui sont susceptibles de plus ou de moins, & qui peuvent croître ou décroître l'une sans l'autre, on peut aller jusqu'à l'infini tant en descendant qu'en montant, il peut arriver que l'influence de la grace soit moindre & moindre sans mesure, & que celle du libre arbitre soit plus & plus grande; en sorte qu'il influe comme mille, comme cent mille, comme cent millions; & que la grace n'influe que selon un degré, un demi degré, un quart, un demi quart, & ainsi de suite.

Alors l'action de la créature sera de cent millions de degrés de ferveur, & cependant la grace n'y aura presque pas influé.

Cette action toutefois sera surnaturelle; car quoique la grace soit foible, quoiqu'elle soit si foible qu'elle ajoute peu de lumiere & de ferveur à ce que fait le libre arbitre par ses propres forces, quoiqu'à peine elle se fasse sentir; néanmoins elle éleve toujours les actes naturels à un ordre superieur. Il ne faut, pour surnaturaliser des actes, que la plus legere couche de surnaturalité, & la moindre teinture de cette surnaturalité rend nos actes propres pour le salut. Voilà donc à quoi Molina reduit la grace.

Sans elle on croit, on espere, on aime on fait penitence, on repousse les plus horribles tentations, il n'y a aucun acte qu'on ne produise quant à la substance. Il est vrai que pour surnaturaliser ces actes, la grace est necessaire; mais la plus petite grace suffit; un souffle, un mouvement si petit qu'il échape & ne peut être apperçû, un mouvement qu'on peut toujours diminuer, tandis que l'influence du libre arbitre augmente, & fait des actes plus grands & plus grands sans mesure.

Mais si cela est ainsi, lequel des deux, ou de la grace ou du libre arbitre, est cause principale ou cause moins principale?

Si avec moins je puis réussir à faire des actes plus grands, par une influence plus grande du libre arbitre, le dernier des justes avec le peu de grace qu'il a, peut réussir

Digitized by Google

réussir à faire des actes aussi ardens que la sainte Vierge, & acquerir une vertu exemte de pechez, & aussi parfaite que la sienne. Il ira encore au delà, & augmentera jusqu'à l'infini.

Un tel homme néanmoins aiant reçu moins de Dieu que les autres justes qui sont dans le monde, n'auroit-il pas moins sujet de lui rendre grace? Qui pourroit d'ailleurs l'empêcher de se glorifier en lui même, à moins qu'on ne veuille attribuer la gloire d'avoir enlevé un poids considerable, non au cheval vigoureux qui a tiré selon deux ou trois mille, mais au mauvais cheval qui n'a tiré que selon trois cens.

Si l'on supose que deux personnes avec une grace égale fassent toutes deux une action égale dans ce moment-ci; & que dans le suivant, la grace demeurant la même, une de ces personnes fasse un acte beaucoup plus fervent, qui ne voit que cet excedant de ferveur ne vient que du libre arbitre, & que lui seul doit en avoir l'honneur: comme lorsqu'une chaloupe, où il y a deux rameurs, va assez lentement, & qu'un de ces rameurs vient à ramer avec plus de force, & faire aller la chaloupe avec plus de diligence, qui ne voit que c'est à ce rameur seulement qu'on est redevable de cet excédant de viteſſe, & que c'est lui qui en sera loué & récompensé?

N'en disons pas davantage, les consequences d'une telle doctrine ne sont que trop visibles.

Après tout, il faut avouer que Molina raisonne conséquemment à ses principes. Dès qu'on admet un partage, comme il fait, dans les influences, soit de la grace, soit du concours, soit du libre arbitre, il faut en venir à de semblables consequences. Or ce partage qu'admet Molina, prend sa source dans la doctrine de l'équilibre. Car si l'homme a une liberté naturelle, comme la foi & la raison ne permettent pas d'en douter, & si la liberté renferme l'équilibre, il n'y a aucun acte que l'homme ne puisse réussir à faire, sans qu'on ajoute à sa puissance. Si donc le concours est indispensablement nécessaire, ce n'est pas pour influer dans le libre arbitre & lui rien ajouter: mais pour influer avec lui dans l'acte. A l'égard de la grace, Molina croit qu'elle donne un pouvoir, (Disp. 41.) mais ce n'est pas un pouvoir qui soit nécessaire pour faire aucun acte particulier, puisqu'il n'y en a aucun en particulier, qu'on ne réussisse à faire sans elle. Où elle est indispensablement nécessaire, c'est lorsqu'il s'agit de faire des actes d'une maniere surnaturelle: alors il faut qu'une grace, soit actuelle soit habituelle, agisse, & c'est pour influer dans ces actes la surnaturalité. CHAP. II ART. II.

N'oublions pas que Suarès dans un endroit que nous avons déja cité, enseigne (partie 2. l. 8. c. 52. pag. 512.) qu'il peut arriver que de deux personnes qui ont une grace égale, l'une y consente & l'autre n'y consente pas, soit qu'ils aient de plus grands ou de moindres obstacles. *Imo.... non ablatis etiam impedimentis posse consentire qui majora habet impedimenta, aut ex parte naturæ suæ vel consuetudinis minus est dispositus, & alius non consentire... & è converso, licèt quis habeat æqualia positiva auxilia cum minoribus impedimentis, poterit minùs operari....* Et sa raison est fort remarquable, *Quia per auxilium præveniens non auferetur libertas, & ideò ex hoc capite semper esse potest diversitas in consensu, licèt in prævenienti auxilio sit æqualitas.*

AR-

Sect. VII. Part. II

ARTICLE III.

Où l'on expose ce système touchant la science de Dieu.

I.

Exposé du système.

AVant que d'entrer dans la question de la science de Dieu, Molina met en tête une spéculation touchant la source de la contingence, à l'ocasion de quoi il nous aprend que, quoique les bêtes n'aient pas une liberté comme l'ont les hommes, même dans l'état de folie & d'enfance, il est néanmoins assez vrai-semblable qu'elles ont quelque vestige de liberté à l'égard de quelques mouvemens, en sorte qu'il est en leur pouvoir de se mouvoir d'un côté ou d'un autre. Car quand une bête lassée d'avoir été long-tems couchée, a envie de marcher, & n'est point attirée vers un certain endroit par la connoissance ou l'envie de quelque objet qui y soit, absolument il paroît qu'il est en son pouvoir, dit-il, de se remuer vers un côté ou vers l'autre. Cependant je n'acorderois pas aux bêtes un si grand vestige de liberté qu'il fût en leur pouvoir de ne se pas mouvoir vers un certain objet, lorsqu'elles y sont poussées par leur apétit sensitif avec connoissance, & qu'il n'y a rien qui les en détourne, comme la crainte du bâton ou de quelqu'autre chose.

Molina traite ce point dans la Disp. 47. *Antequàm subjiciamus sequentes conclusiones, notandum est satis verisimile videri, quamvis in brutis neque ea libertas sit admittenda quam Disputatione secunda diximus esse in amentibus & pueris, antequàm perveniant ad eum usum rationis qui ad culpam & meritum sufficiat; esse nihilominùs in eis vestigium quoddam libertatis quoad alios motus, ita ut in eorum potestate sit in unam aut in alteram partem moveri. Quandò namque bellua fatigata ex diuturna sessione ambulare appetit, neque in aliquem peculiarem locum trahitur à notitia & appetitu alicujus objecti quod in eo loco sit, planè in potestate ipsius videtur esse situm, in unam aut alteram partem moveri. Non tamen tantum vestigium libertatis concedam belluis, ut si ab appetitu, prævia cognitione alicujus objecti, incitentur in objectum certum, nullâque existente causâ, quâ retardentur, ut metu fustis, aut alterius rei, in potestate ipsarum sit non moveri in tale objectum.*

Dans la même Disp. p. 200. Molina raporte qu'il n'a pas voulu mettre au nombre des sources de la contingence certains efets, dans lesquels (comme il le marque) nous disions dans un autre Ouvrage que l'on voit de la contingence, telle qu'on en trouve dans la rupture d'un vase plein d'eau, si cette eau venoit à se glacer, & que l'air extérieur ne trouvât pas d'entrée pour remplir le vuide; car alors si le vase étoit uniforme de tous côtez, & qu'il y eût par tout une égale résistance, comme il n'y auroit pas de raison pour que le vase se rompit d'un côté plutôt que d'un autre, & qu'il faudroit néanmoins qu'il se rompit, de peur qu'il n'y eût du vuide, assurément de quelque côté que ce vase vienne à se rompre, on dira que cette rupture se fait par hazard, & par conséquent avec contingence.

La même chose arrivera dans la rupture d'une corde fort déliée & qui résiste également de toutes parts, si l'on tire avec une grande force par les deux bouts: de même aussi, si l'on presentoit à une bête deux objets si conformes & si proportionnez à son apétit sensitif qu'elle fût attirée également pour l'un & l'autre, & que de même il n'y eût pas plus de raison pour qu'elle fût remuée par la force de

son

Digitized by Google

son appetit sensitif, & des objets & des autres circonstances occurrentes vers un côté que vers un autre ; dans tous ces évènemens nous pensions que les effets émaneroient de leurs causes, parce qu'il seroit ridicule d'assurer que dans ces occasions il n'arriveroit pas que le vase ou la corde se rompissent, ni que la bête se remuât ; mais comme il n'y auroit pas plus de raison que la rupture de ce vase ou de cette corde se fît dans un point plutôt que dans les autres, ou que la bête se remuât plutôt d'un côté que d'un autre, nous disions que ces effets arriveroient avec contingence, comme le hazard le voudroit. Parceque donc ces évènemens & d'autres semblables ne paroissent pas pouvoir arriver naturellement, si ce n'est peut-être dans une bête qui paroissant avoir un vestige de liberté dans son appetit sensitif, pourra par là, dans cette situation, se mouvoir de quel côté elle voudra, nous ne nous sommes point mis en peine de les placer au nombre des autres sources immédiates de contingence.

Non percensuimus hoc loco inter radices contingentiæ, effectus illos in quibus prima secundæ q. 13. art. 2. & ad Aristotelem quarto Physicorum dicebamus cerni contingentiam, qualis cerneretur in fractione vasis pleni aquâ, si ea congelaretur, nec haberet aer externus quà ingrederetur ad replendum vacuum ; tunc enim si vas omni ex parte fuerit uniforme, & æqualis omnino resistentiæ, cùm non sit major ratio quare hâc parte potiùs, quàm illa frangatur, necessariò verò frangendum sit, ne detur vacuum, profectò quâ parte fractio acciderit, dicetur casu & fortunâ, ac proinde contingenter fieri. Quòd si quis contendat non benè inferri, ex simillimâ singularum partium vasis per omnia æquabilitate, non esse majorem rationem quare in eo eventu hâc potiùs parte, quàm illâ frangendum sit : præbeat Deus per specialem influxum æqualem resistendi vim ei parti vel partibus, quibus dicis fractionem fieri debere ; inde enim fiet jam, ut non sit major ratio quare hâc potiùs parte quàm illa frangi debeat, cùm æqualem resistendi vim singulæ partes à Deo acceperint. Idem eveniet in ruptione funis tenuissimi, omnique ex parte æquabiliter resistentis, si in contrarias partes maximâ vi adhibitâ, ejus extremitates distraherentur, item si bellua objicerentur duo objecta ita ejus appetitui consona & attemperata, ut æquabiliter à quovis eorum attraheretur ; & simili modo non esset major ratio quare potiùs vi appetitûs, atque objectorum, cæterarumque circunstantiarum concurrentium, moveretur in unam partem, quàm in aliam. In his omnibus eventibus existimabamus, emanaturos esse effectus à suis causis, quoniam ridiculum esset asserere in proposito eventis nec vasis aut funis fractionem, aut motum bellua futurum. At cùm non esset major ratio quare in uno puncto vasis, aut funis, quàm in aliis fieret fractio, aut quare potiùs sequetur motus in unam partem, quàm in aliam, dicebamus contingenter effectus illos esse ita eventuros, ut tulisset casus. Quoniam ergò hi & alii similes eventus non videntur posse naturaliter contingere, nisi fortè in bellua, quæ cùm vestigium libertatis appetitûs sentientis videatur habere, ratione illius, in quam partem libuerit, in tali eventu constituta moveri poterit, non curavimus eos inter radices alias contingentiæ immediatas recensere.

CHAP. II ART. III

REMARQUE.

On trouvera peut-être que Molina étend beaucoup la liberté, lorsqu'il en gratifie même les animaux. Pour moi je le trouve trop reservé dans ses principes. A la description qu'il nous fait du choix d'une bête dans la situation dont il s'agit, je trouve en elle non seulement un vestige de liberté, mais une liberté complete ; que dis-je, un équilibre parfait, exclusif, se-

Digitized by Google

lon Molina, de toute opération prédéterminante.

S'il y a une liberté dans les bêtes, il faut une science moienne pour les bêtes, science par laquelle Dieu voie de toute éternité, à quoi se déterminera chaque bête, si elle est placée dans telle ou telle conjecture : ensuite de quoi Dieu choisira celle où il voudra la placer, & saura par ce moien ce à quoi absolument cette bête se déterminera ; en un mot il faut pour les bêtes, ce qu'il faut pour les hommes & les anges par rapport à de semblables déterminations.

C'est gratuitement qu'il semble à Molina que les autres évenemens dont il a fait mention, ne peuvent arriver naturellement. Quelle raison a-t-il de le prétendre? Il ne l'avance que comme une chose qui lui semble, mais le contraire est donc aussi probable ; & s'il se trouvoit veritable, que faudroit-il penser de ses évenemens de la rupture d'un vase dont les parties seroient semblables ?

Quand on medite sur la premiere composition du monde corporel, on trouve que la matiere étant parfaitement semblable dans toutes ces parties, il faut admettre en certaines choses ce qu'il semble à Molina ne devoir nullement être admis dans la nature.

Car pourquoi ce corps-ci est-il dur, & celui-ci liquide ; celui-là élastique, & l'autre sans ressort, sinon parce que l'un est composé de parties insensibles d'une figure plate, & que la matiere subtile en se remuant de toutes parts applique l'une sur l'autre : au lieu que l'autre corps est composé de parties insensibles qui sont globuleuses, & que la matiere subtile ne peut pas unir &c ? Mais ces parties insensibles des corps, ces premiers composans sont donc durs eux mêmes : ils sont plus grossiers que la matiere subtile & de nature à être remuez par elle. Or pourquoi sont-ils ainsi, & pourquoi la matiere subtile n'est-elle pas de même ? Car après tout ce ne sont que des parties de la matiere. Les parties de la matiere sont toutes égales, toutes également divisibles à l'infini : pourquoi donc une des parties insensibles qui composent le fer, par exemple, se tient-elle ferme, quoi qu'elle soit comprimée? Pourquoi n'arrivera-t-il pas qu'elle se liquéfie, qu'elle se dissolve, & qu'elle échappe, comme feroit une égale quantité de la matiere la plus subtile, si on vouloit la comprimer? A cette difficulté il n'y a point de réponse, & il n'est pas possible de trouver ni dureté, ni liquidité, ni autres semblables qualitez dans le monde corporel, si l'on ne dit que de ces deux quantitez égales de matiere qui doit servir à la premiere composition des corps, Dieu a voulu tenir l'une dans un repos respectif de ses parties, de maniere qu'elle ne fust point écrasée par la compression de la matiere subtile, & qu'il n'a point voulu tenir l'autre dans un repos respectif qui fust semblable. Et sans pousser plus avant cette explication physique qui a été mise dans un grand jour, il s'ensuit toujours de ceci qu'il est vrai à l'égard des premiers composans du monde corporel, que de deux molécules entierement semblables, si vous comprimez l'une, elle s'écrase & se dissout, & si vous comprimez l'autre de la même maniere, elle ne s'écrase ni ne se dissout pas.

Puis donc qu'il est vrai que dans deux choses absolument semblables dans leur être & leur nature, il arrive de la diversité, il s'agit d'en expliquer la cause, selon la Philosophie de Molina.

Cette diversité vient-elle du côté de Dieu ou du côté de la créature ? Du côté de Dieu, elle ne peut pas en venir, selon Molina. Dieu n'opere dans les causes secondes que par un concours indifferent & qui ne détermine rien, mais qui est

est déterminé. Vient-elle donc de la créature ? Mais la créature est en cecí parfaitement égale, & il n'y a pas plus de raison que l'une de ces choses arrive que l'autre. Il n'y a pas de raison par rapport à la nature de la matiere que la portion A, qui est des premiers composans des corps, ne se dissolve pas lorsqu'on la comprime, & que la portion B se dissolve. Ainsi, selon le systeme de Molina, il est impossible d'expliquer cette diversité. Au reste, cette discussion, toute philosophique qu'elle paroisse, conduit à une terrible extrémité dans le systeme de Molina : c'est ce que nous expliquerons dans la suite.

II.

Exposé du systeme.

Disp. 49. p. 208. Dieu par sa science naturelle se comprend lui même, & en lui même toutes choses qui y sont éminemment, & par conséquent le libre arbitre de chaque créature, qu'il peut créer par sa toute-puissance. Ainsi Dieu, avant aucun decret libre de sa volonté, pénetre par la profondeur de sa science naturelle, par laquelle il surpasse chaque chose qui est contenue éminemment en lui, ce que le libre arbitre de chaque créature fera selon sa liberté naturelle, supposé qu'il veuille le créer dans tel ou tel ordre de choses, avec telles ou telles circonstances, ou tels & tels secours ; quoique ce libre arbitre pût, s'il le vouloit, ou suspendre cet acte, ou en faire un qui fust opposé ; & pour lors si le libre arbitre devoit le faire, comme il le peut librement, Dieu le connoîtroit. Disp. 49. p. 208. *Deus per scientiam naturalem seipsum comprehendit, & in seipso omnia quæ in ipso eminenter sunt, atque adeò liberum arbitrium cujuscunque creaturæ quam per suam omnipotentiam potest condere. Ergo* ANTE ULLAM LIBERAM DETERMINATIONEM SUÆ VOLUNTATIS, *ex altitudine suæ scientiæ naturalis, quâ infinitè superat singula quæ in seipso eminenter continet, penetrat quid liberum arbitrium cujusque creaturæ, datâ hypothesi quòd velit illud creare in hoc vel in illo ordine rerum,* CUM HIS VEL ILLIS CIRCUNSTANTIIS AUT AUDIXILIIS, *pro suâ innatâ libertate sit facturum, cùm tamen si vellet posset continere actum, aut facere oppositum, & si esset id facturum, ut liberè potest, Deus idipsum prospiceret.* CHAP II ART. III

Molina pag. 209. ajoute que Dieu ne reçoit point sa connoissance des choses mêmes, mais que c'est en lui & de lui même qu'il connoît toutes choses, que par conséquent l'existence des choses, soit dans le temps, soit dans l'éternité, ne contribue en rien pour que Dieu connoisse certainement ce qui arrivera ou ce qui n'arrivera pas. Page 216. Il faut dire qu'avant tout acte & tout decret libre de la volonté divine, naturellement par les idées divines, & par son essence connue comme objet primitif, sont representez avec certitude à Dieu, qui comprend d'une maniere très-profonde & très-éminente tant son essence que toutes choses, qui y sont contenues infiniment plus parfaitement qu'en elles mêmes, sont, dis-je, representez à Dieu tous les évenemens contingens, non seulement selon leur être possible, mais aussi selon l'être futur, non pas futur absolument, mais sous condition & dans la supposition que Dieu fasse un decret de créer tel ou tel ordre de choses, ou de causes, avec telles ou telles circonstances. Et lorsque Dieu fait un decret libre, non par lequel il détermine le libre arbitre d'un certain côté, comme d'autres le prétendent, mais par lequel le laissant libre & entierement indifferent pour étendre la main de quel côté il voudra, il veut créer tel ou tel ordre de choses, de causes, de circonstances, dans lesquelles se trouvent

Digitized by Google

Sect. VII. Par. II. telles ou telles causes libres, pour lors il connoît certainement tous les évenemens contingens selon leur être futur, absolument & simplement sans aucune supposition ni condition.

Pag. 116. *Dicendum per ideas divinas essentiamve divinam cognitam ut objectum primarium, certò repræsentari Deo, qui tùm suam essentiam, tùm singula quæ in eâ ipsâ infinitè perfectiùs quàm in seipsis continentur, altissimo ac eminentissimo modo comprehendit, repræsentari, inquam, naturaliter ante omnem actum & determinationem liberam voluntatis divinæ, complexiones omnes contingentes, non solùm secundùm esse possibile, sed etiam secundùm esse futurum, non absolutè, sed sub conditione & ex hypothesi, quòd Deus statuat hunc vel illum ordinem rerum & causarum cum his vel illis circumstantiis creare. Accedente verò determinatione liberæ voluntatis, non quâ liberum arbitrium creatum determinat ad alteram partem contradictionis (ut Scotus & alii volunt) sed quâ, relinquendo illud liberum & omninò indifferens, ut ad quod voluerit porrigat manum, statuat creare hunc vel illum ordinem rerum & causarum & circunstantiarum, in quo sint hæ vel illæ causæ liberæ; certò cognoscit complexiones omnes contingentes, secundùm esse futurum absolutè & simpliciter, ac sine ullâ jam hypothesi & conditione.*

Disp. 52. pag. 227. Il faut que nous distinguions en Dieu trois sciences, à moins que nous ne voullions nous tromper DANGEREUSEMENT dans l'accord de notre libre arbitre & de la contingence des choses, avec la divine prescience. *Triplicem scientiam oportet distinguamus in Deo, nisi* PERICULOSE *in concilianda libertate arbitrii nostri & contingentia rerum cum divinâ præscientiâ, hallucinari velimus.*

Une science naturelle, qui ne peut en aucune maniere être autrement en Dieu qui connoit la nature de toutes choses & les évenemens necessaires, & qui dans les choses contingentes connoît qu'elles peuvent indifferemment être ou ne pas être.

Une science purement libre par laquelle Dieu connoît absolument & sans condition après son decret libre parmi les évenemens contingens, quels sont ceux qui sont futurs & ceux qui ne le sont pas.

Une troisiéme science, qui est une science moienne par laquelle Dieu voit dans son essenee par une profonde & impénétrable comprehension de chaque libre arbitre ce qu'il fera selon la liberté naturelle, s'il est placé dans tel ou tel ordre de choses, & même dans cette infinité d'ordres où il peut être placé; quoique ce libre arbitre pût, s'il le vouloit, faire l'opposé.

Remarque.

Voilà la science moienne avec toutes ses couleurs. Le propre caractere de cette science, c'est que par elle Dieu, avant tout decret, connoisse les futurs libres & conditionnels: au lieu que, comme nous l'avons démontré, Dieu ne connoît les choses futures que dans son decret, comme il ne connoît les possibles que dans son essence.

Mais s'il étoit vrai que Dieu, avant que d'avoir formé aucun decret, connût ce à quoi la volonté créée se détermineroit, si elle étoit placée dans telles circonstances & avec tels secours; pourquoi ne connoîtroit-il pas aussi lui même, avant que d'avoir formé aucun decret libre, à quoi il devroit se déterminer? Pourquoi Dieu a-t il une science moienne par rapport aux déterminations libres des créatures, & n'en a-t il pas une semblable par rapport à ses propres déterminations?

Molina a bien senti que s'il admettoit en Dieu une telle science, il détruiroit sa liberté. Car si Dieu, avant que de faire le decret de sauver Pierre, savoit qu'il

fera

fera ce decret, sa volonté ne seroit plus libre à faire un autre decret. Si, avant que la volonté divine se déterminât, Dieu connoissoit à quoi elle doit se déterminer, il le connoîtroit naturellement & indépendamment d'aucune détermination de la volonté. S'il connoissoit qu'il se déterminera, par exemple, à sauver Pierre, il faudroit absolument qu'il s'y déterminât; car s'il ne s'y déterminoit pas, cette science naturelle seroit fausse.

Molina a donc bien senti qu'on ne pouvoit admettre en Dieu pour Dieu même une science moienne: mais comment l'admettre pour les créatures? Il tâche d'apporter une difference entre l'un & l'autre. Il dit que Dieu ne connoît point ainsi ses propres déterminations futures, comme il connoît celles des créatures, parceque l'intellect en Dieu ne surpasse point l'essence & la volonté divine de la même élevation & de la même excellence, qu'il surpasse les essences & les volontez créées, pag. 228. *Eò quòd intellectus in Deo eâ altitudine & præstantiâ non superet essentiam & voluntatem divinam, quâ essentias ac voluntates creatas longè superat.*

Mais cette raison est une raison de néant; Dieu a beau surpasser les créatures, il ne verra jamais en elles ce qui n'y est pas. Et par consequent dans une volonté égale il ne verra pas la détermination future pour un côté plutôt que pour l'autre, comme nous l'avons déduit ailleurs.

Après tout il n'est pas possible de soutenir que Dieu connoisse les déterminations futures des créatures avant le decret, s'il ne connoît pas ses propres déterminations futures avant le decret; & Molina ne nous persuadera jamais, qu'il soit bien évident, que Dieu connoisse plus ses créatures qu'il ne se connoît lui-même.

Suarès, comme Molina, admet la science moienne dans son second prolégomene, ou, pour mieux dire, à l'ouverture du livre l'on trouve par tout cette opinion marquée dans ses ouvrages sur la grace.

CHAP. II. ART. III.

III.

Expose' du systeme.

Par les principes que nous avons rapportés de Molina, l'on ne peut douter qu'il ne soit Congruiste, & que ce ne soit même dans ses écrits que Suarès a puisé son systeme.

Molina admettant d'un côté que la grace n'est point efficace par elle-même, mais qu'elle dépend, pour le devenir, de la détermination du libre arbitre; & d'un autre côté que Dieu a prévu par la science moienne toutes les déterminations futures, il est visible que les secours qu'il accorde à l'homme pour faire le bien, sont des secours veritablement congrus.

La congruité d'une vocation, selon Suarès, ne consiste pas dans un plus haut degré, ni une lumiere plus grande & plus marquée, ni dans quelque autre semblable proprieté absolue, ni dans l'éloignement de quelque obstacle, mais seulement dans le rapport à l'effet infailliblement futur dans la divine prescience, lequel rapport peut subsister, quoiqu'il n'y ait eû aucune inégalité dans deux personnes, avant la détermination de leur libre arbitre. *Ostensum est efficacem gratiam prævenientem positam esse in vocatione congruâ, sed hæc congruitas vocationis non consistit in aliquâ majori ejus intensione vel claritate aut distinctione aut alia simili proprietate absolutâ, neque in carentiâ alicujus impedimenti, sed* SOLÙM *in habitudine ad effectum infallibiter futurum in divinâ præscientiâ, quæ dari potest sine ulla prævia inæqualitate.* C'est pourquoi il déclare que, posé cette grace & cette vocation, on

Parte 2. de grat. L. 5. c. 3. n. 4.

Sec. VII. PART. II

conçoit toujours que la volonté est indifférente d'elle-même ; en sorte qu'en considerant cette vocation précisément en elle même, la volonté humaine puisse la rendre non congrue & inefficace. *Semper intelligitur de se indifferens (voluntas) etiam posita illâ vocatione, ita ut, præcisè spectando talem vocationem, possit voluntas humana pro sua libertate illam facere non congruam, seu reddere inefficacem.* Mais cette vocation & cette grace n'est infailliblement suivie de son effet, qu'étant qu'elle a rapport à l'effet futur & prévu de Dieu par sa prescience qui ne peut se tromper. *Non ex se solâ, sed ut habet habitudinem ad effectum futurum & prævisum à Deo, qui in suâ præscientiâ falli non potest.*

L. 5. cap. 28.

Molina dit précisément la même chose Disp. 53. pag. 254. Ce n'est pas par le seul decret de Dieu de donner de son côté de tels secours, qu'il est certain que ces moiens (c'est-à dire, ces dispositions & merites de la vie éternelle) sont futurs ; mais de ce qu'ils sont certainement futurs, cela dépend aussi de la science moienne, par laquelle il a prévu dans la profondeur de son entendement, ce que feroit la volonté libre de telle personne, supposé qu'il voulust lui donner ces secours. *Ex solâ præfinitione Dei conferendi ex parte sua ea auxilia non esse certum ea media esse futura, sed quòd certè futura sint pendere simul à præscientia media, quâ altitudine sui intellectûs, prævidit ex hypothesi quòd ea auxilia præbere statueret, quid futurum esset pro talis arbitrii libertate.*

C'est par cette voie, c'est-à-dire, parce que d'une part Dieu a prévu par la science moienne si la volonté créée agiroit ou n'agiroit pas avec telle grace dans telles circonstances, & si par conséquent elle rendroit cette grace congrue ou incongrue ; & parce que de l'autre il a resolu de donner à un homme telle grace dans telles circonstances, & à un autre homme dans d'autres circonstances ; c'est par cette voie, dis-je, que Molina, dès la 21. Dispute, explique ce qui est dit dans l'Ecriture que nous sommes entre les mains de Dieu, comme l'argile entre celles du potier. Car selon lui cela est ainsi, non seulement parce que Dieu est la cause principale & l'auteur qui introduit dans l'homme, selon son bon plaisir, une forme qui surpasse sa nature ; mais aussi parce que par sa prédestination, il a préparé à certains de toute éternité, & qu'il accorde effectivement dans le temps, les dons & les circonstances dans lesquelles il a prévu que par leur libre arbitre, aidez néanmoins de la misericorde divine, ils deviendroient des vases d'honneur, c'est-à-dire, dignes de la vie éternelle ; quoiqu'il fust cependant en leur pouvoir de devenir des vases d'ignominie, dignes de la mort éternelle ; & qu'à l'égard des autres par un juste, mais impénétrable jugement, par la volonté libre & éternelle il a resolu d'accorder seulement les dons, & de préparer les circonstances, par où, si ils n'y mettoient pas d'obstacle, ou si le premier pere n'y en avoit pas mis (ce que j'ajoute, dit-il, à cause des enfans qui meurent avec le seul peché originel) ils seroient des vases d'honneur.

Disp. 11. pag. 86.

Quòd per æternam prædestinationem ea dona, easque rerum circumstantias quibusdam ex suâ misericordiâ præparaverit, atque in tempore reipsa exhibeat, quibus prævidebat eos per suum liberum arbitrium, adjutos tamen misericordia divina, evasuros vasa in honorem, hoc est, dignos vita æterna, cùm tamen in eorum potestate fuerit evadere vasa in contumeliam, apta in æternum interitum : aliis verò justo quidem, at inscrutabili judicio, æterna sua liberaque voluntate ea solum dona statuerit conferre, easque circumstantias rerum præparare, quibus, si per ipsos non staret, primo-ve parentem

rentem (quod addiderim propter parvulos, qui cum solo originali decedunt) essent quidem vasa in honorem.

Cette grace, qui a rapport à l'effet futur, & prévu de Dieu par sa prescience, est une grace congrue ; & cette grace que Dieu donne à un autre homme dans des circonstances où il a prévu que cet homme y résisteroit, est une grace incongrue.

Mais que Molina soit Congruiste, c'est un fait, & si évident, & si universellement marqué dans tout son ouvrage, que ce seroit un travail fort long & fort inutile que d'entreprendre de rapporter tout ce qu'on y trouve sur cet article.

Molina ne se contente pas d'établir une grace & des secours qui ne soient certains & infaillibles, qu'autant qu'on y joint la science moienne ; il s'éleve fortement contre ceux qui le feroient par leur nature, & qui auroient l'efficace par eux mêmes.

Parlant du secours efficace par lui même, *ex se efficax*, & supposant toujours, comme il lui plaît de le supposer, que, posé ce secours, on n'a pas le pouvoir de ne pas faire l'acte pour lequel il est donné, il prononce qu'il ne voit pas comment la liberté subsiste, comment une fatale necessité n'est pas introduite, & par conséquent comment ce sentiment ne doit pas être appellé une erreur manifeste dans la foi : *Non video quomodò conservetur libertas, quomodò non inducatur fatalis necessitas, ac proindè cur sententia ista, error manifestus in fide, non debeat appellari.* p. 251. *Periculosa est ea opinio in fide, ne manifestum errorem eam appellem.* On peut voir quelque chose de semblable. Pag. 255. 256. 261. Pag. 327. in Q. 23. A. 4. & 5. Nomb. 6.

Pag. 247

REMARQUE.

Il y auroit bien des choses à dire contre une telle entreprise ; mais Molina nous en épargne la peine par l'aveu qu'il fait lui même de la nouveauté de son opinion. Pag. 252. Disp. 53. Ceux dit-il, contre qui nous disputons, comptent pour peu de chose, de ce que par le moien de la certitude de la science moienne nous avons accordé avec tant de netteté la liberté avec la prescience, la providence, la prédestination, & la réprobation. Bien plus, ils croient qu'à cause de cela même il faut rejetter la science moienne, parce que toutes choses s'accordent si aisément par cet endroit, quoique les saints Peres aient eu tant de peine à les accorder, & qu'ils aient regardé l'accord exact de la liberté avec ces quatre points & avec la grace de Dieu, comme une des choses les plus difficiles. Mais certainement puisque le vrai s'accorde avec le vrai, & que bien vîte il ne peut quadrer avec le faux, c'est une marque évidente que nous avons trouvé la maniere veritable & entiere d'accorder toutes ces choses, de ce que ces quatre points s'allient si facilement & si nettement par le moien de la science moienne. Que si nous nous écartions tant soit peu dans cet accord des dogmes de la foi, & de la pensée ou des passages indubitables des saints Peres & des docteurs Catholiques, on auroit raison de tenir pour suspect ce que nous disons. Mais de ce qu'entrant dans leurs travaux, & qu'éclairés par tant de disputes, de belles pensées & d'inventions des autres, nous aions découvert un peu plus clairement la racine qui fait que tout s'accorde, & que toutes les difficultés s'expliquent aisément, & de ce que depuis trente ans dans les disputes particulieres & publiques, & depuis vingt-ans dans nos Commentaires sur la prémiere partie de S. Thomas, nous l'aions donnée sous le nom de science naturelle, parce qu'elle n'est pas libre en Dieu & qu'elle précede tout acte libre de la volonté divine, &

Nous allons voir qui Molina met au nombre des Peres sur lesquels il s'appuye.

La naissance de la science moienne.

Le temps où elle a reçu son nom, après être née,

de

Sect. VII. PART. II

de ce qu'en dernier lieu, (*novissimè*) plus éxactement que jamais auparavant, nous l'aions enseignée sous le nom de science moienne, il n'y a sans doute personne, qui puisse nous en blâmer.

Pag 252. *Parvis pendunt etiam, quòd tam dilucidè cum præscientiâ, providentiâ, prædestinatione, & reprobatione libertas eadem ex capite certitudinis scientiæ mediæ à nobis fuerit conciliata; imò inde rejiciendam censent mediam scientiam, quòd tam facilè ac dilucidè ex eo capite omnia consentiunt; cum tamen sancti Patres tantoperè in illis conciliandis laboraverint, si perque exactam libertatis arbitrii cum illis quatuor & cum divinâ gratiâ conciliationem, tanquam unum è difficillimis existimaverint. At profectò cùm verum vero consonet, à falso autem citò discrepet verum, quòd tam facilè ac perspicuè illa quatuor ex capite præscientiæ mediæ cum arbitrii libertate cohæreant, signum est manifestum nos integram legitimamque rationem conciliandi ea omnia tradidisse. Quòd si à fidei dogmatibus, à sanctorum Patrum, Doctorumque Catholicorum intento, aut ab eorumdem indubitatis sententiis, vel tantillùm in nostra hac via ea omnia conciliandi discreparemus, jure sanè suspecta haberi posset. Cæterùm quòd in labores eorum introeuntes, totque concertationibus & egregiis aliorum dictis atque inventis illustrati, dilucidiùs aliquantulùm radicem attigerimus, undè hæc omnia consentiant, & unde difficultates omnes facilè enodantur, atque à triginta annis in privatis & publicis disputationibus, à viginti verò in nostris ad primam partem Commentariis eam sub nomine scientiæ naturalis idcircò tradiderimus, quòd libera in Deo non sit, omnemque divinæ voluntatis liberum actum antecedat, novissimè autem exactiùs quàm unquam antea, sub nomine scientiæ mediæ eamdem in hâc nostrâ docuerimus Concordiâ; nemo sanè potest id nobis vitio vertere.*

Voilà la date bien precise de la science moienne, & de cette grace qui tire sa certitude & son infaillibilité de cette science, c'est-à dire, de la grace congrue. Afin que ce fait soit prouvé en bonnes formes, il faut joindre à Molina un second témoin, c'est Suarès (dans sa premiere partie *De gratia*, *Prolegomen.* 2. Pag. 37.) après avoir expliqué le systeme de la science moienne l'on trouve en marge l'époque de sa naissance; il y a, dit-il, quarante ans que notre sentiment a commencé. *Abhinc quadraginta annis cœpit nostra sententiâ.*

Si l'on pretendoit que la science moienne, & la grace congrue fondée sur cette science, appartient à la foi, ce seroit à la foi des temps, *fides temporum*, & non pas à la foi qui nous vient de celui qui est avant tous les temps.

Remarquons que c'est de l'équilibre que la science moienne aussi bien que la grace congrue tirent leur origine. La doctrine de l'équilibre a fait croire que, posé telle grace que ce fût, il falloit toujours que pour être libre, il fût également sans inconvénient de consentir ou de resister. Cela posé, l'on a conclu que ce n'étoit donc pas par le moien de cette grace & par la volonté de la donner, que Dieu pourroit connoître ce qui en arriveroit, que par consequent c'étoit par une science par laquelle Dieu verroit que telle volonté consentiroit dans tel moment, si on lui donnoit cette grace, & qu'alors cette grace seroit congrue; comme il verroit qu'elle resisteroit dans un autre moment, & qu'alors cette grace seroit incongrue.

IV.

Exposé du systeme.

Molina est si attaché à cette espece de grace que dans la même Disp. 53. pag. 266. il n'en reconnoît point d'autre pour les

Digitized by Google

les conversions extraordinaires, comme celle de saint Paul, celle de la Pécheresse, celle du Larron; & il prétend que de ce que le secours qui leur a été donné, ait été efficace ou ne l'ait point été, cela a été dépendant de leur volonté, *Quòd ad id esset efficax aut non, pendens fuit à voluntate Pauli, Magdalenæ & Latronis.* Il ajoute que le secours que Dieu leur a donné demeurant égal, leurs conversions ont pû être plus ou moins ferventes, & que c'est là ce que Jesus-Christ semble avoir loué dans la Pécheresse, lorsqu'il lui a dit que beaucoup de pechez lui étoient remis, parce qu'elle avoit aimé beaucoup. *Id quod laudasse in Magdalena videtur Christus, dùm dixit:* Remittuntur, *&c.*

Il passe ensuite au decret que Dieu a formé touchant la sainte Vierge & les personnes confirmées en grace. Un si grand privilége sembleroit demander une distinction particuliere. Molina néanmoins veut que nous nous contentions encore ici d'une grace congrue, & non efficace par elle même, pag. 267. *Quamvis confitendum sit actus illos* (B. Virginis & confirmatorum in gratiâ) *fuisse præfinitos in sensu à nobis.... explicato, negandum tamen est præfinitos fuisse per auxilium ex se efficax.*

Il explique ce que c'est que d'être confirmé en graces & il dit que ce privilége consiste en ce que Dieu a résolu de donner à ces personnes, pendant tout le cours de leur vie, une telle grace & de tels secours, avec lesquels il prévoioit qu'à raison de leur liberté elles ne tomberoient pas, comme elles le peuvent, dans le peché mortel; & qu'il consiste encore en ce que Dieu a résolu que cela seroit.

Selon lui, la préservation de la sainte Vierge de tout peché, même véniel, n'est autre chose, que de lui donner dans le tems, & d'avoir voulu de toute éternité lui donner une telle grace, de tels dons & de tels secours, avec lesquels Dieu prévoioit qu'à raison de sa liberté elle ne tomberoit dans aucune faute, même vénielle; quoique néanmoins elle pût à raison de sa liberté tomber, si elle le vouloit, ces secours & ces dons ne l'en empêchant en rien. *Præservari item beatam Virginem ab omni culpa, etiam veniali,* NON ALIUD FUIT, *quàm Deum tantam gratiam, talia dona, & talia auxilia ei in toto vitæ decursu conferre, eaque ex æternitate statuisse conferre quibus prævidebat illam neque in culpam venialem pro sua libertate esse lapsuram; cùm tamen eisdem auxiliis & donis nihil impedientibus labi pro eâdem libertate posset, si vellet.* CHAP. II ART. III

C'est pourquoi il ajoute que la certitude que l'on a qu'une personne confirmée en grace ne pechera pas mortellement, se réduit à la certitude de la prescience, par laquelle Dieu a prévu que cela seroit futur à raison du libre arbitre de cette personne avec cette grace & ces secours.

Il vient ensuite à la grace de l'Humanité de Jesus-Christ. P. 270. Disp. 53. Il faut nier que les actes de Jesus-Christ, celui même par lequel il a acompli le précepte de son Pere touchant la rédemption du genre humain par sa mort, aient été préordonnez de Dieu par un secours tellement efficace par lui même, que, posé ce secours, il n'ait point été entier à Jesus-Christ de ne point faire ces actes, ce secours ne l'en empêchant en rien; car ce seroit lui ôter la liberté. *Negandum est Christi actus, etiam eum quo Patris implevit præceptum, de genere humano morte sua redimendo, per auxilium ita ex se efficax fuisse à Deo præfinitos, quasi in præsentiâ ejus auxilii integrum non fuerit Christo illos non elicere, nihil tali auxilio impediente: id enim esset libertatem auferre à Christo in momento temporis quo illos eliciebat, & subinde meritum.*

Digitized by Google

SECT. VII. PART. II

Mais, supposé ces graces & ces secours acordez à l'Humanité de Jesus-Christ, il lui est entier ou d'acomplir le précepte du Pere éternel, ou de manquer à l'accomplir ; c'est-à-dire, s'il est en équilibre pour l'un & pour l'autre, pourquoi n'a-t-il pas pu pecher, comme il a pu meriter, cela ne vient pas, selon Molina, de l'efficace du secours : *Non quidem ex capite efficacis auxilii*, mais de deux autres chefs.

Le premier est qu'à la verité la faculté de transgresser les préceptes ne lui manquoit pas, mais qu'il répugnoit à Dieu de permettre qu'il le fit. C'est pourquoi il apartenoit à la divine Providence de disposer tellement les choses qu'il ne pechât pas : *Contradictionem implicat Christum peccare, non quòd Christo, quatenùs viator erat, facultas deesset ad transgredienda præcepta, sed quia Deo repugnat id permittere, cum infinitaque Verbi divini bonitate peccare pugnat, etiam per naturam assumptam, atque adeò Deum id permittere : quare ad divinam Providentiam pertinebat ita res disponere, ut servata in Christo libertate, qua ad meritum & fines explicatos necessaria erat, omninò non peccaret, quod & factum est.*

Le second chef est que Jesus-Christ étoit le premier des personnes confirmées en grace, & qu'il répugne qu'une personne confirmée en grace commette un peché, parce que si elle devoit pecher, comme elle le peut, sans que ces dons l'en empêchent en rien, Dieu n'auroit pas prévu qu'à raison de sa liberté, elle ne pecheroit pas avec ces dons, & par consequent elle ne seroit pas confirmée en grace : *Quoniam si peccaturus esset, ut nihil impedientibus donis posset, neque Deus præsciret eum cum eis donis non peccaturum, neque proinde rationem haberet confirmati in gratia & bono.*

REMARQUE.

Voilà la grace congrue étendue jusqu'où il est possible de l'étendre.

Mais si le privilege de la sainte Vierge consiste en ce que Dieu prévoit que s'il la place dans telles circonstances avec tels secours, elle ne pechera pas, même véniellement, c'est un privilége tout extérieur qui ne marque pas en elle le moindre degré de grace supérieur à celui des autres justes ; c'est un privilége que Dieu pourroit acorder au dernier d'entre eux sans lui ajouter plus de graee qu'il n'en a. Car donnez moi un juste du plus bas degré, je vous dirai toujours que Dieu a vu toutes les circonstances où sa volonté a pu être placée, & parmi ces circonstances il en a vu où avec la grace qu'il a, où même avec la seule grace habituelle, il ne pécheroit pas, même véniellement dans ce moment-ci : il en a vu autant pour le second moment, pour le troisiéme, & ainsi de suite jusqu'à la fin de sa vie : il n'a eu qu'à vouloir le placer dans ces circonstances ; & par cette providence toute extérieure ce juste passera sa vie sans aucun peché véniel, quoiqu'on supose qu'il ait une grace d'un degré si peu considerable.

Il y a plus. Sans aucune grace, par les seules forces de la nature, ce privilége peut subsister, selon les principes de Molina. Car sans grace il n'y a point de bonne action naturelle qu'on ne réussisse à faire, ni de tentation qu'on ne réussisse à surmonter. Dieu donc qui voit tout ce que notre libre arbitre fera sans grace dans toutes les circonstances possibles, n'a qu'à placer un homme dans toutes les circonstances où il a prévu qu'il éviteroit le peché véniel, il n'en faut pas davantage pour qu'il passe toute sa vie sans peché véniel.

Or je demande si le privilege que les saints

Digitized by Google

saints Peres nous enseignent avoir été acordée à la sainte Vierge, est un privilege de cette nature, s'il ne renferme aucune grace, & même s'il ne supose pas plus de grace qu'il n'en est acordé aux autres justes.

Venons à l'Humanité sainte de Jesus Christ. Il est bien triste qu'après avoir vu la grace de cet adorable Rédempteur défigurée d'une si étrange maniere, nous le voions lui même traité si indignement. Les graces qu'on acorde à son Humanité sont telles, que, posé ces graces, il lui est entier ou d'acomplir le précepte ou de le violer, en sorte qu'il est en équilibre pour le vice & pour la vertu. Si cette sainte Humanité n'a pu pecher, ce n'est pas que le pouvoir de pecher lui manquât; mais c'est que Dieu a prévu, comme il a fait à l'égard des hommes confirmez en grace, à l'égard des Apôtres, par exemple, après la descente du saint Esprit; Dieu, dis-je, a prévu toutes les circonstances où cette Humanité sainte seroit placée avec certains secours, toujours inefficaces par eux mêmes; qu'il l'a placée justement dans ces circonstances, comme il a fait les personnes confirmées en grace; & que par un avantage particulier, il a dû la placer dans ces circonstances, parce qu'il ne pouvoit pas permettre que le Verbe pechât par une nature unie hypostatiquement.

Ainsi 1. de ce que l'Humanité sainte de Jesus-Christ ne peut point pecher pendant les jours de sa chair, c'est un privilege uniquement fondé sur une protection extérieure. 2. Il n'y a rien dans l'intérieur de cette sainte Humanité, qui, comme dit Molina, l'empêche de pecher. 3. Il est entier à cette Humanité sainte, posé les dons intérieurs, de pecher ou de ne pas pecher; & par consequent elle est en équilibre, & dans une égalité pour le vice & la vertu. 4. Dieu a prévu tout ce que cette Humanité unie hypostatiquement feroit dans toutes les circonstances où elle seroit placée, & comme il a été de la Providence de disposer les choses pour qu'il n'arrivât pas qu'elle pechât, il faut donc que Dieu ait prévu que si les choses étoient differemment disposées, il arriveroit qu'elle pecheroit; il faut que par sa science moienne il l'ait vue, cette Humanité unie hypostatiquement, se déterminant au peché, s'il permettoit qu'elle fût placée dans certaines circonstances. CHAP. II ART. III

On fremit en raportant tout ce détail. Il faut rendre à Molina la justice qui lui est due, d'avoir raisonné juste sur ses principes. Son malheur est d'en avoir pris de tels. Si Molina eût acordé pour l'Humanité de Jesus-Christ une operation prédeterminante & efficace par elle même, qui eût subsisté avec sa liberté, il eût fallu reconnoître que ces deux choses peuvent donc s'allier ensemble; qu'il n'est pas necessaire, pour être libre, d'être en équilibre, & renverser par cet aveu le grand fondement du Congruisme.

De la personne de Jesus-Christ descendons à son corps mystique. Molina n'a peut-être pas pensé à la maniere dont l'Eglise pourroit être infaillible selon son systeme. Il faut en dire un mot. On n'a nulle peine à le concevoir dans nos principes. Une operation efficace & prédeterminante est infailliblement suivie de son effet.

Dieu peut faire rendre un juste témoignage à la verité, même par un pasteur injuste: & pour lors Dieu opere tout le bien qui se rencontre dans l'action de ce ministre, sans en operer le mal.

Mais, posé le systeme de Molina, il n'en est plus de même. Dieu dans sa toute-puissance n'a aucun secours qui ait la force de faire prononcer les Pasteurs de l'Eglise en faveur de la verité plutôt qu'en

Digitized by Google

Sec. VII. Part. II

faveur de l'erreur : je parle de les faire prononcer librement. Quelque secours que Dieu mette en usage, il est encore absolument incertain s'ils décideront bien ou mal : c'est au libre arbitre à en ordonner. Il est vrai que, selon ce système, Dieu n'ignore pas ce à quoi le libre arbitre se déterminera ; qu'il voit que dans telles circonstances les Pasteurs de l'Eglise décideront, comme il faut, avec tels secours ; & qu'avec les mêmes, ils décideroient tout autrement dans d'autres circonstances. Mais si cela est, l'infaillibilité de l'Eglise vient donc de ce que Dieu sait placer à propos ses Pasteurs, & profiter des heureuses déterminations qu'il voit dans leur libre arbitre. Un bon politique voulant faire passer un avis à la pluralité des voix, choisit de même adroitement les circonstances favorables. Ce qui feroit donc l'infaillibilité de l'Eglise, ce ne seroit plus l'opération de l'Esprit saint qui la conduit & la gouverne, ce ne seroit plus le secours même de Jesus-Christ, qui sera toujours avec elle jusqu'à la consommation des siécles, puisque, posé ce secours, il seroit encore incertain & dans un vrai équilibre, si l'Eglise decideroit d'une maniere conforme ou opposée à la verité.

Deus cujus Spiritu totum corpus Ecclesiæ sanctificatur & regitur &c. dit l'Eglise dans une de ses Collectes.

V.

Exposé du système.

Ajoutons encore un mot sur la volonté de Dieu de sauver tous les hommes ; Molina traitte ce point sur l'art. 6. q. 19. p. 271. & après avoir raporté les diverses explications de S. Augustin & de S. Thomas, il prétend que Dieu veut que nous nous sauvions, si nous le voulons.

Il dit que cette volonté conditionelle est un acte du libre arbitre de Dieu qui s'étend à ceux que Dieu a résolu de créer ; je ne refuse pas de l'étendre à ceux aussi qui seroient nez, si l'état d'innocence avoit duré, ou si, selon le libre arbitre des hommes, ce monde ci avoit un autre cours par raport aux générations des hommes, & qu'il en naquît d'autres que ceux qui naissent. *Si pro hominum arbitrio mundus hic, quoad generationes hominum, alium cursum teneret, aliique numero diversi gignerentur.*

Pour apuier cette volonté conditionelle de Dieu de sauver tous les hommes, s'ils le veulent, il cite S. Ambroise dans un Commentaire sur S. Paul, & S. Jerôme aussi sur S. Paul qui le disent en propres termes.

Remarque.

Dieu veut nous sauver, si nous le voulons ; ces deux volontez vont donc de pair, celle de Dieu & celle de la créature, comme les influences de ces deux causes influent de pair dans une action ; que dis-je, de pair ? La créature rend efficace la grace de Dieu, elle détermine son concours : ainsi, ce qui est horrible, elle est autant, & plus que Dieu même, le Dieu de son action.

Le S. Ambroise que cite Molina, n'est rien moins que S. Ambroise, non plus que le S. Jerôme. Il s'agit d'un Commentaire sur les Epîtres de S. Paul, dont les PP. Bénédictins, qui ont fait imprimer S. Ambroise, parlent ainsi dans leur Avertissement. *Apertè Pelagianus favere à gravissimis & probatissimis Theologis existimatur, & uno saltem loco manifestè Semi-pelagianus pronuntiatur à Justinio è Societate Jesu viro doctissimo.* Et Bellarmin dans son traité De Scriptoribus Ecclesiasticis. *Cùm tamen in his Commentariis sint non pauca, quæ Pelagii errores continere videntur, ut perspicuum est ex Commentariis in Epist. ad Rom.*

A l'égard du Commentaire cité sous le

le nom de S. Jérome ſur les Epîtres de S. Paul, voici le jugement qu'en porte Bellarmin. *Commentaria in omnes Epiſtolas non ſolùm non ſunt Hieronimi, ſed, quod magis mirum eſt,* PELAGII HÆRESIARCHÆ SUNT.

Voilà les Peres ſur leſquels Molina fait un ſi grand fond. Cet Auteur n'eſt pas heureux en citations: on peut en voir un échantillon dans la Diſpute 10. où non ſeulement il cite ce faux S. Ambroiſe, mais encore le Livre *De prædeſt. & gratia*, dont voici ce que diſent les Bénédictins. *Sed præterire non licet quod obſervatu dignum Bellarminus, Poſſevinus aliique exiſtimant, nimirùm in eo libro quædam reperiri doctrinæ Auguſtini contraria, quæ Caſſiani ſenſus redolere videantur.* Il ne faut pas avoir beaucoup lu ce livre pour ſavoir le cas qu'on doit en faire.

Dans la Diſpute 53. p. 252. à l'endroit que nous venons de marquer, Molina met à la tête des autoritez ſur leſquelles il apuie la ſcience moienne celle de S. Juſtin, qui dit *In Qu. & Reſponſ. ad Chriſtianos :* NON IGITUR *cauſa eſt Deus virtutis noſtræ ac vitii, ſed propoſitum noſtrum & voluntas.* Cette ſentence priſe dans le ſens qu'elle preſente d'abord porte ſur le front une erreur contraire à ce que nous aprend l'Egliſe, que Dieu eſt le Dieu des vertus, de qui nous vient tout ce que nous avons de bon. Le Grec ſemble encore en quelque ſorte plus dur & plus expreſſif. q. 8. Οὐκ ἄρα ὁ θεός ἐστιν αἴτιος τῷ εἶναι ἡμᾶς ἀγαθὺς ἢ κακὺς, ἀλλὰ ἡ προαίρεσις.

Il eſt étonnant que Molina ſe fonde ſur de telles autoritez, comme il a fait non ſeulement dans cet endroit-ci, mais encore dans la Diſp. 33. pag. 141. où il explique d'une maniere fort nouvelle comment Dieu n'eſt pas auteur du mal. L'ouvrage que cite Molina ſous le nom de S. Juſtin, porte des caracteres de nouveauté ſi viſibles, & des marques ſi certaines qu'il n'eſt écrit que depuis le quatriéme ſiécle, qu'il n'eſt pas poſſible de s'y méprendre. Cet ouvrage au reſte, qui n'eſt pas une des merveilles de l'Antiquité, ne parle pas, comme l'on doit parler, ſur les enfans morts ſans batême. Voiez la Queſt. 15. la Q. 56. & la Q. 88. Mais je n'entreprens pas ici d'examiner s'il peut ou ne peut pas être excuſé ſur tous ces points. CHAP. II ART. IV.

Quand on s'écarte de la doctrine de S. Auguſtin, des Conciles & des ſouverains Pontifes ſur la grace, c'eſt dans des Ouvrages tels que ceux dont nous venons de parler, qu'on eſt obligé d'aller chercher la Tradition.

ARTICLE IV.

Où l'on expoſe ce ſyſteme touchant la Prédeſtination.

I.

AVant que de parler de la Prédeſtination, Molina traite de la Providence, ſur la Queſtion 22. de S. Thomas Art. 1. Pag. 293. Il prétend que quand S. Thomas, Boëce, & quelques autres aſſurent que l'ordre de la Providence eſt certain, immobile & indiſſoluble pour la production de l'effet, & qu'ils apellent cet ordre un deſtin (dans lequel ſens Boëce & la plûpart des autres aſſurent qu'il y a une auſſi grande certitude par raport à l'événement de l'effet dans le deſtin pris de cette maniere, qu'il y en a dans la Providence divine,) & qu'ils diſent que ce deſtin differe de la Providence divine, en ce que la Providence eſt l'ordre des cauſes & des moiens conçûs dans l'entendement; au lieu que ce deſtin en eſt l'exécution : ſi l'on prend la Providence ſous cette idée préciſe, entant qu'el-

Digitized by Google

Sec. VII. Part. II

le est la conception & la raison de l'ordre des moiens par raport à la fin, & qu'on en exclue la prescience par laquelle Dieu connoit ce qui en arrivera ou ce qui n'en arrivera pas par le libre arbitre créé, laquelle prescience n'apartient pas tant à la Providence qu'à la perfection de la Providence; sans doute que non seulement ils disent une chose fausse; mais ils établissent une chose que je ne ferois pas difficulté d'apeller une erreur dans la foi. Cependant il veut qu'on entende les paroles de S. Thomas & de Boëce de la Providence jointe à la prescience.

Quandò ergò D. Thomas & Boëcius locis citatis ac quidam alii affirmant, ordinem divinæ Providentiæ esse certum, immobilem & indissolubilem quoad effectûs assecutionem; ordinemque illum appellant Fatum (quæ ratione Boëtius & plerique alii asserunt tantam certitudinem esse in Fato illo modo sumpto quoad eventum effectûs, quanta est in divina Providentia) differréque Fatum à divina Providentia quòd Providentia sit ordo causarum ac mediorum in finem... mente... conceptus.... Fatum verò sit executio ordinis.... si divina Providentia eâ præcisâ ratione spectetur, quâ ratio seu conceptio est ordinis mediorum in finem.... secludaturque divina præscientia, quâ quid inde, per liberum arbitrium creatum, sit aut non sit eventurum, cognovit, QUÆ NON TAM AD PROVIDENTIAM QUAM AD PERFECTIONEM PROVIDENTIÆ SPECTAT: *planè non solùm falsum affirmant, sed etiam id astruunt quod non dubitarem errorem in fide appellare.*

Pag. 194. Molina ajoute que si par impossible il n'y avoit en Dieu qu'une science par laquelle il sût adopter & ranger les moiens, par lesquels il dirigeroit le libre arbitre vers les fins & les effets qui lui convienent, sans qu'il y eut de prescience par laquelle il connût certainement quel parti le libre arbitre choisiroit, certainement la conception de l'ordre des moiens pour cette fin, avec le decret d'exécuter cet ordre, seroit une Providence en Dieu par raport à ces fins. Ce ne seroit pas néanmoins en Dieu une prescience des effets qui arriveroient par le libre arbitre, & par conseqüent il n'y auroit aucune certitude dans la Providence divine par raport à ces effets, ni aucune immutabilité & indissolubilité dans les causes & les moiens par raport à ces effets.

Si per impossibile in Deo esset solùm scientia, quâ rectè nosset adaptare ac ordinare media, quibus arbitrium creatum ad fines & effectus sibi proprios dirigeret, sine præscientiâ quâ certò cognosceret quam partem arbitrium esset electurum, sanè præconceptio ordinis mediorum ad talem finem, cum proposito, quantùm est ex parte Dei, eundem exequendi, haberet rationem Providentiæ divinæ comparatione talium finium, non tamen esset præscientia in Deo effectuum qui per arbitrium creatum essent futuri, ac proinde neque ulla esset certitudo in Providentiâ divinâ comparatione talium effectuum, neque ulla immutabilitas ac indissolubilitas in causis & mediis comparatione eorumdem.

C'est pourquoi il conclud que dans la providence & la prédestination, par raport aux effets qui dépendent du libre arbitre, il n'y a pas d'autre certitude que celle de la prescience, par laquelle Dieu connoît que ces effets doivent naître de ces moiens, & qu'ainsi il n'y a pas plus de difficulté à acorder la liberté avec la providence qu'avec la prescience. *Nulla alia sit certitudo quàm certitudo præscientiæ, quòd ita ex talibus mediis sint eventuri.*

REMARQUE.

1. Je ne m'arrêterai pas à montrer ici, qu'il est bien étrange de voir Molina, en commentant S. Thomas, traiter comme il fait un sentiment qui veritablement est celui de S. Thomas. Je me borne au sentiment

timent que Molina prétend ici établir. Il se réduit à soutenir que Dieu dans sa Providence n'a aucun moien qui soit certain par lui même pour faire agir le libre arbitre. Lors donc que Dieu veut guerir une volonté malade, il a beau épuiser ses thresors, il n'y trouvera aucun remede qui soit infaillible par lui même.

Mais que faut-il qu'il fasse pour ne pas manquer son coup ? Il faut qu'il aille consulter le libre arbitre, pour savoir s'il lui plaira de guerir ses plaies, supposé que Dieu emploie tel moien. Voilà déja les moiens de la Providence réduits bien bas en comparaison du libre arbitre. Car pour lui, avec le plus petit moien, la plus foible grace, selon que nous l'avons vu, il réussit infailliblement à se convertir : au lieu que les plus considerables moiens que Dieu mettra en œuvre, les plus grands ressorts de sa Providence, n'y réussiront pas infailliblement.

2. Ce n'est pas tout. Comme il n'y a aucun moien dans la Providence qui soit infaillible & efficace par lui même, mais que tous dépendent du libre arbitre pour être efficaces, je suppose qu'un homme par son libre arbitre n'en veuille rendre efficace aucun ; qu'obstinément & en dépit de la grace de Molina, il persiste dans ce moment à se roidir contre tout : avec son équilibre, rien ne l'en empêche ; & voilà la Providence à bout. Car que fera-t-elle ? Elle veut dans ce moment précis convertir ce pecheur, je le suppose : lui donnera-t-elle differentes inspirations ? il est déterminé à les rejetter toutes ; & quoi qu'en dise Molina pag. 346. elle aura beau les multiplier, comme elles sont toutes inefficaces, & qu'il n'y a point d'inconvénient qu'on les rejette actuellement, il n'y a point d'inconvenient non plus à supposer qu'actuellement cet homme veuille les rejetter toutes ; comme les tentations ont beau être augmentées, il n'y en a point, si violentes qu'elles puissent être, qu'on ne réussisse à repousser, selon Molina, avec les seules forces de la nature.

La Providence le placera-t-elle à droit ou à gauche, à Rome ou à Hambourg, dans la santé ou la maladie ? Dans toutes ces situations, Dieu le voit disposé à tenir contre tout dans ce moment-ci. Comme donc, selon ce systeme, Dieu n'a dans sa Providence aucun moien certain par lui même pour le faire agir, comme il voit par sa science qu'il rejettera tous les moiens incertains & inefficaces dans ce moment-ci, il s'ensuit que Dieu a beau vouloir convertir ce cœur dans ce moment, quelque chose qu'il fasse, même des miracles, il ne pourra pas y réussir.

3. Les créatures spirituelles ont non seulement un pouvoir sur elles mêmes, mais elles en ont encore sur les créatures privées de raison. Ce pouvoir est fort étendu & fort considerable, comme le détail des actions des hommes le montre suffisamment. Ce pouvoir ne peut être ou suspendu ou arrêté extraordinairement que par miracle ; & je veux parler ici du cours ordinaire de la nature corporelle. Nous voions en elle mille & mille évenemens que les hommes peuvent empêcher. Lors donc que Dieu a formé le dessein de les faire naître dans le monde, il a fallu qu'il ait consulté toutes les volontez des hommes pour savoir si elles ne voudroient point les empêcher. Par exemple, pour former le decret de faire porter du fruit à une grande campagne, il a fallu non seulement qu'il ait disposé toutes les causes naturelles, mais qu'il ait été consulter les volontez des hommes pour savoir s'ils voudroient la cultiver, s'ils ne voudroient pas, comme il n'arrive que trop dans les guerres, la ravager avant la maturité de ces fruits, &c.

A ce compte, non seulement Dieu par sa

Sect. VII. Part. II

sa Providence n'est plus le maître absolu des intelligences créées par rapport à leur propre conduite, mais il leur est en quelque sorte assujetti par rapport à celle des autres creatures; & pour savoir ce qui en arrivera suivant le cours ordinaire, il faut qu'il aille savoir ce qu'il plaira à ces intelligences de les empêcher de faire, ou de ne les pas empêcher.

4. Après tout, Molina ne pouvoit pas dire autre chose que ce qu'il dit touchant les moiens de la Providence qui regardent le gouvernement des creatures spirituelles. S'il avoit reconnu qu'il y a quelqu'un de ces moiens qui soit certain par lui même, il eût fallu passer condamnation sur l'équilibre, & avouer qu'il y a des graces certaines & efficaces par elles mêmes.

II.

Exposé du systeme.

Pag. 307. C'est sur la 23. Question de S. Thomas que Molina traite de la predestination. Il met au nombre de ses effets tous ceux qui appartiennent à l'ordre de la grace, & la vie éternelle elle même, à laquelle tend la grace.

Sur le 4. & 5. article de cette Question 23. de S. Thomas Dispute 1. il examine cette grande question qui consiste à savoir, s'il y a de la part du predestiné une Page. 313. cause de la predestination. Il divise cette Dispute en differens membres; & dans le premier il dit que toute la difficulté se reduit à savoir si tout cet effet de la predestination, entend qu'il comprend la gloire & les moiens surnaturels par lesquels Dieu dispose chaque predestiné, il l'aide, & il le conduit à la beatitude éternelle, si tout cet effet, dis-je, a quelque cause pour laquelle Dieu ait voulu donner ces choses à tel homme, ou s'il n'a absolument aucune cause, mais que cela depende de la seule volonté libre de Dieu.

Avant que de décider cette question, Molina dit beaucoup de choses, dont nous nous contenterons de rapporter quelques-unes.

Dans le 3. membre il explique & réfute le sentiment de Catharin, & il rapporte que cet Auteur a distingué deux sortes de personnes: les uns dont le salut est certain, non pas seulement d'une certitude de prescience, par laquelle Dieu prévoie qu'ils parviendront à la vie éternelle avec tels ou tels moiens, quoiqu'ils pussent, s'ils le vouloient, n'y point parvenir; mais d'une certitude de providence, en sorte qu'il ne puisse pas arriver, qu'étant soutenus par des graces si fortes & en si grand nombre, ils ne parviennent pas à la vie éternelle, à laquelle ils sont préordonnez. Ce sont ces personnes seulement que Catharin dit être appellées prédestinées, dans les saintes Ecritures, dont le nombre est certain, mais petit. Pag. 316.

A l'égard des autres personnes qu'il n'appelle pas predestinées, il dit qu'il faut renfermer dans cet ordre tout le reste des hommes: que tous peuvent être sauvez, parceque Dieu a pourvu pour chacun d'eux des moiens necessaires pour le salut, autant qu'il en a besoin: que chacun d'eux peut aussi périr, s'il manque par sa negligence à user des graces & des moiens du salut: qu'il n'est pas probable que parmi une si grande multitude d'hommes qui ont tout ce qui est necessaire au salut, enforte que le succès soit dans leur libre arbitre, il n'y en ait pas plusieurs, qui y arrivent. C'est pourquoi Catharin dit deux choses à leur sujet. La premiere qu'il y a plusieurs personnes de celles qui sont au nombre des non-predestinez qui arrivent à la vie éternelle. La seconde que leur nombre n'est pas certain dans la divine Providence, parceque les moiens accordez à ce genre de personnes, ne sont ni

Digitized by Google

ni en si grand nombre ni si efficaces qu'ils ne puissent les rejetter par leur libre arbitre : mais il ajoute que leur nombre est certain dans la prescience divine, parce que Dieu prévoit qui sont ceux qui usant de ces moiens doivent finir leur vie dans la grace, & par consequent être sauvez ; & qui sont ceux qui doivent en abuser, de maniere qu'ils soient damnés.

Molina reprend Catharin sur deux choses : premiérement, de ce qu'à l'égard de ces personnes distinguées qu'il apelle des prédestinés, il leur accorde des moiens de salut certains & efficaces par eux-mêmes : c'est pourquoi Molina conclud qu'il n'y a aucun des prédestinés dont le salut soit certain par cet endroit. *Ex quibus omnibus illud jam manifestum est, nullos esse ita prædestinatos, ut ex solo ordine mediorum divinæ Providentiæ sit certa eorum salus, ut & Catharinus dicebat.* Page 316.

Secondement, Molina le reprend de ce qu'il ne renferme pas dans le nombre des predestinés tous ceux qui se sauvent.

Remarque.

Il y a ici deux chefs, dont l'un regarde le nom qu'on doit donner à tous ceux qui se sauvent. Molina a raison de les appeller tous prédestinés, & Catharin a grand tort de s'éloigner sur ce point du langage des Ecritures & de la Tradition. Mais l'autre chef regarde la maniere dont se sauvent tous ceux qui se sauvent. Catharin distingue deux classes. Il donne des moiens efficaces & certains par eux mêmes à ceux de la premiere classe, & n'en donne que d'inefficaces à ceux de la seconde. Pour Molina, il en donne d'inefficaces generalement à tous ; ensorte que le systeme de Molina est meilleur que celui de Catharin pour la maniere de s'exprimer, mais que le systeme de Catharin, quelque faux qu'il soit, est meilleur que celui de Molina, pour le fond de la chose.

III.

Expose du Systeme.

Memb. 6. Pag. 328. entre autres choses qu'il y traite, il tâche d'expliquer comment il est vrai, malgré sa doctrine, qu'il n'y a rien qui vienne de l'homme, qui ne vienne aussi de Dieu ; & comment ce que dit S. Paul est veritable : Qui est-ce qui vous discerne ? &c.

A l'égard du premier de ces deux points, il en parle au sujet d'une objection qu'on lui avoit faite, qui est que, suivant ses principes, il y auroit quelque chose dans notre conversion & notre justification qui viendroit de nous sans venir de Dieu, savoir cette influence libre qui rend efficaces tous les secours.

Pour répondre à cette objection, il distingue. Si dans l'objection il s'agit d'une action qui soit de nous, & non pas aussi & principalement de Dieu ; il nie cette proposition ; & il conclut que non seulement il n'y a aucune chose dans les actions surnaturelles, mais même aucune raison formelle qui ne soit efficiemment, & de notre libre arbitre, & de Dieu qui influe surnaturellement dans ces sortes d'actions. Comme lorsque deux hommes ou deux chevaux tirent un bateau, il n'y a rien dans cette attraction & ce mouvement qui soit de l'un des deux, qui ne soit aussi de l'autre ; quoique tout ce mouvement & toute cette action, entant qu'on la regarde comme venant precisément de l'un soit appellée l'influence de l'un & entant qu'elle est regardée comme venant precisément de l'autre, soit appellée l'influence de l'autre.

Mais si dans l'objection on veut parler de quelque chose, c'est-à-dire, de quelque réalité ou formalité, non pas considerée

Sect. VII. Par. II.

dérée simplement, mais précisément entant qu'elle émane d'une partie de sa cause entiere, (& c'est de cette sorte que nos actions surnaturelles qui sont produites par Dieu même & par nous, entant précisément qu'elles procedent de notre libre arbitre, sont appellées influences de notre libre arbitre) il faut accorder qu'il y a quelque chose qui est de notre libre arbitre, & qui précisément sous ce regard n'est point autrement de Dieu, sinon en tant qu'il est l'auteur de la nature & du libre arbitre, qui nous a donné cette faculté, afin que par ce moien nous coopérions avec lui à nos actions libres, & que par là nous soions dignes de louanges, & que nous méritions par ces actions, comme étant en notre pouvoir. Ces actions considerées precisément, entant qu'elles émanent de notre libre arbitre, peuvent être encore attribuées à Dieu, non-seulement entant que par les dons de la grace prévenante il invite & attire notre libre arbitre à y influer, & que par là il rend *la coopération & l'influence de notre libre arbitre plus facile*; mais aussi entant que si par la même grace prévenante il ne coopéroit pas à cette action dans laquelle influe notre libre arbitre, comme cette action ne seroit pas, de même aussi l'influence de notre libre arbitre dans cette action ne seroit pas non plus, comme on l'enseigne ailleurs. Cependant l'influence de notre libre arbitre demeure toujours libre, pour que ces actions soient ou ne soient pas; & par conséquent pour que les secours qui nous préviennent, & qui cooperent avec nous, soient rendus efficaces ou non efficaces, & je ne voi pas comment on peut nier ceci sans donner atteinte à la foi catholique.

Quo fit, ut non solùm nulla res sit in illis actionibus, sed neque ulla ratio formalis, quæ non sit efficienter tùm ab arbitrio nostro, tùm etiam à Deo supernaturaliter in easdem influente. Quemadmodùm quando duo trahunt navim, nihil est in tractione & motu quod sit ab uno trahentium & non sit simul ab alio; cùm tamen totus ipse motus totaque actio, quatenùs spectatur ut præcisè emanat ab uno, dicatur influxus illius; quatenùs spectatur ut præcisè proficiscitur ab alio, dicatur influxus alterius. Si verò in consequente fiat sermo de aliquo, hoc est, de realitate aut formalitate aliquâ, non quidem quæ spectetur simpliciter, sed præcisè ut emanat ab unâ parte integræ suæ causæ, (quo pacto actiones nostræ supernaturales, quæ simul à Deo & à nobis fiunt, quatenùs præcisè à nostro arbitrio procedunt, dicuntur influxus nostri arbitrii) concedendum est dari aliquid quod sit à nostro arbitrio, & non aliter eâ præcisè consideratione à Deo, nisi tanquàm à naturæ ipsiusque liberi arbitrii auctore, qui eam facultatem nobis contulit, ut eo pacto liberè nostras actione; bonas cum eo cooperaremur, eâque ratione in laudem ac meritum nobis cederent, tanquàm quæ eo modo in nostra essent potestate. Possunt etiam eadem actiones, quatenùs præcisè à nostro arbitrio emanare spectantur, tribui Deo, non solùm tanquàm invitanti & allicienti nostrum arbitrium per dona gratiæ prævenientis, ut ad eas influat, EAQUE RATIONE FACILIOREM REDDENTI INFLUXUM ET COOPERATIONEM NOSTRI ARBITRII, *sed etiam quatenùs, nisi per eandem gratiam prævenientem cooperaretur in eandem actionem in quam influit nostrum arbitrium, quemadmodùm non esset ea actio, ita neque ille nostri arbitrii influxus in illam, ut Quæst. 14. art. 13. explicatum est. Semper tamen influxus nostri arbitrii liber manet, ut actiones illæ sint, aut non sint, atque adeò ut auxilia, quibus prævenimur & coadjuvamur, efficacia aut inefficacia, cassaque reddantur neque salvâ fide catholicâ video quo pacto id possit negari.*

Venons au second discernement entre un juste & un pecheur, un predestiné &

un

un réprouvé. On avoit objecté à Molina que, selon son système, il y auroit quelque chose dans les justes qui ne viendroit que d'eux, & qui les discerneroit de ceux qui ne sont pas justes. Molina ne manque point de distinctions, il y auroit quelque chose, c'est-à-dire, quelque action, ou réalité, ou raison formelle surnaturelle par laquelle ils seroient discernés, qui viendroit tellement d'eux, qu'elle ne viendroit pas aussi & principalement de Dieu, je le nie, dit Molina. Mais si dans l'objection vous prétendez seulement qu'il s'ensuit, qu'il y a dans les personnes justifiées quelque chose de surnaturel, qui considéré non simplement, mais entant precisément qu'il émane du libre arbitre, comme d'une partie de la cause entiere, & qui sous ce regard portant la qualité de concours du libre arbitre, soit du libre arbitre même; & qu'en cela le justifié soit discerné du non-justifié, ou plutôt qu'il soit discerné dans l'effet même surnaturel, considéré de même, entant précisément qu'il émane du libre arbitre, & entant qu'il est dans la puissance du libre arbitre de consentir alors ou de ne pas consentir, comme le définit le Concile de Trente, & que nous le sentons en nous mêmes par expérience, il faut accorder la conséquence: & S. Paul n'a point intention de le nier; & personne ne le peut nier sans blesser la foi catholique.

Distinguendum consequens .... aliquid, hoc est, actionem aliquam, aut rem, aut rationem formalem supernaturalem, quæ ita sit ab eis ut simul ac præcipuè non sit à Deo, per quam discernantur, Nego .... eâque ratione meritò ait Paulus: Quis te discernit? ..... Si verò consequens intelligatur, sequi dari in justificatis aliquid supernaturale, quod, non simpliciter, sed ut præcisè emanat à libero arbitrio tanquàm à parte integra causæ, spectatumque eo modo rationem habet concursûs liberi arbitrii, sit ab ipso libero arbitrio, in eoque discernatur justificatus à non justificatis, seu potiùs in effectu ipso supernaturali spectato similiter ut præcisè emanat à libero arbitrio, & ut in potestate arbitrii est consentire nunc, aut non consentire, ut Tridentinum Concilium definit, restaturque experientia interna cujusque nostrûm, concedenda est consecutio, neque id negare intendit Paulus, neque à quoquam, salvâ fide catholicâ, negari potest. CHAP. II ART. IV

Il faut joindre à ceci ce qu'il marque dans le Membre suivant, que l'influence de Dieu ne détermine point la volonté. Et il ajoute que de ce que la volonté se détermine elle-même, il ne s'ensuit point qu'il y ait une action ou une raison formelle dans l'action qui vienne de la volonté & non pas de Dieu. *Ex eo quòd voluntas seipsam determinet .... non sequi dari actionem, aut rationem formalem actionis quæ sit à voluntate, non à Deo.* Ajoutez que cette détermination de la volonté ne se fait pas sans Dieu, parce qu'elle dépend, pour éxister, de l'influence universelle de Dieu avec la volonté dans cette action. Cependant cette détermination peut en quelque maniere être attribuée à Dieu, entant qu'elle émane de la faculté du libre arbitre donnée par l'auteur de la nature pour se déterminer ainsi librement au bien. Car une détermination au bien n'est pas un abus du libre arbitre, comme le seroit une détermination au peché; & entant que le même auteur de la nature souvent aide & invite le libre arbitre par ses dons & secours particuliers pour cette détermination; absolument neanmoins il faut attribuer cette détermination au libre arbitre. Page 338. & 339.

Tametsi eatenùs determinatio illa auctori naturæ possit aliquo modo tribui, quatenùs emanat à facultate arbitrii ad ita liberè se determinandum ab eodem naturæ auctore collatâ, eò quòd non sit abusus liberi arbitrii, sicut est determinatio ad actum peccati, &

Sec. VII Part. II

quatenùs idem auctor naturæ sæpè ad eam determinationem adjuvat & invitat arbitrium pecularibus suis donis & auxiliis : simpliciter tamen ea determinatio arbitrii ipsi est tribuenda, ut dictum est.

Et quand on objecte à Molina qu'il n'y a point d'inconvenient que Dieu produisant l'action produise la determination, il répond que la determination n'est pas l'action de la volonté selon tous ses regards, mais que c'est l'action entant qu'elle est l'influence de la seule volonté, laquelle influence est appellée la determination de la volonté entant que la volonté influe, coopere & consent, de maniere qu'il est en son pouvoir de ne point consentir ainsi.

Lorsqu'on presse encore Molina en disant que le concours universel est la volition même, & que cette volition n'est autre que cette determination, il repond que de ce que le concours general de Dieu & l'influence particuliere de la volonté sont unis dans une réalité, & même dans une seule raison formelle d'action, on a tort de conclure que l'une de ces deux influences est l'autre ; car se sont en effet differentes influences, entant que la même raison formelle d'action est diversement considerée par rapport à diverses parties de la cause entiere dont elle émane, comme on l'a souvent montré. C'est pourquoi de ce que ces influences sont unies par la chose même & par la raison formelle dans une seule action, il ne s'ensuit pas qu'elles soient entr'elles une même influence, parce qu'elles sont diverses en raison d'influence & non pas en raison de chose. *Committitur enim fallacia accidentis, quatenùs ex eo quòd concursus Dei generalis & influxus particularis voluntatis ad eandem actionem volitionis, uniuntur in unâ realitate, imò & in unâ numero ratione formali actionis, infertur unum influxum esse alium : dicuntur enim ac verè sunt diversi influxus, prout eadem numero ratio formalis actionis diversimodè spectatur per comparationem ad diversas partes integræ causæ à quâ emanat, ut sæpè ostensum est : quarè ex eo quòd re & ratione formali uniuntur in eâdem numero actione, non sequitur quòd sint idem influxus inter se : quoniam in ratione influxus sunt diversi, non verò in ratione rei.*

Remarque.

Cela est assurement fort lumineux. N'oublions pas ce que nous avons rapporté que, selon Molina, le concours est indifférent par lui même à la volition & à la nolition, & que c'est des causes particulieres que les concours universels de Dieu tiennent comme de la cause efficiente, la distinction specifique. Cette distinction specifique, est assurement une raison formelle ; & ce qui distingue une volition d'avec une nolition doit être aussi une realité : il y a donc quelque realité & quelque raison formelle dans l'action qui vient de la creature, & qui ne vient pas de Dieu ; & le systeme de Molina se contredit, lorsque d'une part il soutient qu'il n'y a aucune raison formelle dans nos actions qui ne vienne de Dieu, & que de l'autre il prétend que la distinction specifique d'une action ne vient pas de son concours, mais que ce concours est indifférent à la volition & à la nolition.

Disp. 51 pag. 512 & Disp. 52. pag. 534

Je ne veux que l'exemple qu'il apporte ici pour détruire son principe. Quand un homme tire un bateau, & qu'il ne lui donne qu'un degré de viteſſe, s'il en vient un second qui lui en donne deux degrez, on distingue parfaitement ce nouveau degré de l'ancien ; & quoique ces deux hommes tirent de pair, Dieu qui communique le mouvement, ne laisse pas de distinguer la partie du mouvement qu'il communique au bateau en conséquence de l'effort de l'un, d'avec la partie qu'il com-

Digitized by Google

communique en conséquence de l'effort de l'autre. Quelle absurdité par conséquent de prétendre qu'il n'y a aucune raison formelle dans ce mouvement qui soit de l'un sans être de l'autre ? Que s'il s'ensuit du système de Molina qu'il y a quelque raison formelle dans nos bonnes actions qui vient de nous sans venir de Dieu, voilà ce système absolument renversé ; car c'est sur ce point que roule tout entier le dénouement, qu'il prétend apporter aux difficultés de cette matiere.

Il ne faut pas grande métaphysique pour pénétrer ces principes, mais l'application en est encore plus sensible.

Deux bateliers ont chacun un bateau chargé qu'ils ne peuvent réussir tous deux à faire remonter contre le courant d'un fleuve ; l'un plus avisé que l'autre appelle à son secours : il vient un homme qui se joint à lui, & par son secours le batelier réussit à faire remonter son bateau. Quand l'ouvrage est fait, il s'agit du paiement ; le batelier offre à son second de partager avec lui l'argent de la voiture, mais le second un peu instruit de la Philosophie de Molina prétend tout avoir. Car, dit-il, dans la traction de ce bateau il n'y a aucune raison formelle qui ne vienne de moi : c'est de là que vient la différence & le discernement entre vous qui avez réussi à faire remonter votre bateau, & cet autre batelier qui n'a fait venir personne à son secours, & qui n'y a pas réussi ; c'est donc moi qui dois avoir toute la gloire de cette différence ; vous ne devez point prétendre la partager avec moi, ni par conséquent la récompense.

Et si le pauvre batelier entreprend de se défendre, on l'accablera par l'exemple de la prédestination, où l'homme doit rendre à Dieu tout l'honneur du discernement, quoique Dieu & l'homme aient coopéré ensemble aux bonnes actions, comme les deux hommes ont fait à tirer ce bateau.

Ce que Molina accorde ici, est plus étrange qu'on ne peut le dire. Il accorde qu'il y a quelque chose dans les personnes justifiées, qui considéré entant précisément qu'il émane du libre arbitre, discerne le justifié d'avec le non-justifié. Si cela est, le libre arbitre du justifié entant qu'il produit ce qui le discerne, se discerne lui-même, & doit avoir la gloire de son discernement ; & que devient l'oracle du S. Esprit : *Quis te discernit? Quid habes quod non accepisti ? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis ?*

Mais, dira-t-on, ces actions, entant que précisément elles émanent de notre libre arbitre peuvent être encore attribuées à Dieu, parcequ'il est l'auteur de la nature, parce que par sa grace il rend sa coopération plus facile, parce que sans la grace il n'y a aucune action surnaturelle.

Pelage disoit aussi que nos bonnes actions devoient être rapportées à Dieu, parce qu'il est l'auteur du libre arbitre. Il disoit encore que la grace donnoit une plus grande facilité. A l'égard de la surnaturalité d'une action, souvenons-nous que, selon Molina, il n'y a point de bonne action, quelle qu'elle soit, ni de victoire de tentation, si grande qu'elle puisse être, qui ne puisse venir du libre arbitre sans cette surnaturalité, & dont il ne puisse par conséquent avoir la gloire.

On est effraié, quand on développe cette doctrine, de la voir debiter d'un si haut ton, sur tout quand on fait reflexion sur ce que nous allons rapporter dans le Nombre suivant.

Avant que de l'expliquer, remarquons encore que, si la doctrine de Molina paroît si étonnante, quand on la considere par l'exemple même que Molina a coutume d'apporter, elle le paroît encore bien davantage, quand on fait attention que cet exemple même n'exprime pas encore

Sec. VII. Part. II

core bien au juste ce système, & qu'il n'est point encore assez favorable aux droits du libre arbitre.

Ces deux hommes qui tirent le bateau, agissent également, & ce qu'ils influent est absolument égal. Tous deux y impriment du mouvement, & un mouvement semblable. Il n'en est pas de même de Dieu & de la creature. Selon Molina, le concours de Dieu, si l'on envisage ce qu'il opere par rapport à lui, ne produit rien que d'indeterminé, il ne produit point la détermination. Or c'est cette determination qui donne le branle à tout, & même qui met en œuvre la grace habituelle dans un juste, pour répandre dans cette action la surnaturalité. Si donc on veut apporter un exemple plus exact, il faut comparer Dieu & le libre arbitre, à un rameur & au pilote qui donne la détertermination, à un souffleur d'orgue & à l'organiste, plutôt qu'à deux hommes qui tirent de pair le même bateau. Et sur cela qu'on juge, si c'est au rameur qu'il faut rapporter la gloire de la différence qui se trouve entre deux vaisseaux dont l'un est bien conduit, tandis que l'autre ne l'est pas; ou au souffleur la gloire de la difference qu'il y a d'une maniere de toucher l'orgue délicate & harmonieuse, d'avec un autre qui est sans regle & sans agrément.

IV.

Exposé du systeme.

Communior sententia quousque vera?

Molina dans le même Membre 6.° pag. 331. éxamine jusqu'à quel point le sentiment le plus commun sur la Predestination est veritable.

Il embrasse ce sentiment entant qu'il assure que la Prédestination par rapport à l'acte de la volonté de Dieu, par lequel il se résout à donner à tels adultes & non à d'autres les moiens par lesquels il a prevu qu'ils arriveroient, selon leur liberté, à la vie éternelle, que cette Predestination, dis-je, n'a aucune cause, ni raison, ni condition necessaire de la part de l'usage du libre arbitre prévu; mais qu'il dépend de la seule volonté de Dieu, de ce que les uns sont prédestinés, & non les autres.

Il ajoute, qu'il y a plusieurs personnes qui défendent ce sentiment de maniere qu'elles ne veulent point qu'il y ait une science des futurs conditionnels qu'il ait précédé le decret. Il dit que les paroles de S. Thomas semblent favoriser ce sentiment, mais que peut être il n'a pas pensé sur la predestination & la reprobation si sûrement, que quelques personnes le prétendent: & que pour lui il ne doute pas que S. Thomas n'ait pas pensé d'une maniere si dure que le font ceux qui admettent des secours efficaces par eux-mêmes, & des decrets qui suppotent des secours. Mais comme, dit-il, nous desirons fort en toutes choses être du même avis que ce S. Docteur, si quelqu'un l'expliquoit de maniere qu'il parût n'avoir dit que le premier point dont nous convenons, il nous feroit assurément plaisir. *Cùm verò in omnibus cum Doctore sancto consentire percupiamus, gratum sanè nobis erit, si quis ita eum exponat, ut solùm illud primum, in quo convenimus, asseruerit.* Il ajoute, qu'il va dire ce qu'il pense sur S. Thomas en expliquant le sentiment de S. Augustin.

Touchant S. Augustin, il dit que le sentiment commun des Peres, avant S. Augustin, étoit que la predestination est selon la presience de l'usage du libre arbitre: que S. Augustin aiant éxaminé la chose avec plus d'éxactitude, à l'occasion de l'hérésie Pélagienne, a eu raison d'assurer qu'elle n'est pas selon la science, comme si Dieu avoit résolu d'accorder les dons de la grace & de la predestination selon la qualité prévue de l'usage du libre arbi-

arbitre, mais qu'elle est selon sa volonté; ce que S. Thomas, le plus commun avis des Scholastiques, & lui même avec eux, ont embrassé: que ce sentiment, tant à cause de sa nouveauté dans ce temps-là, que parceque S. Augustin n'ajoûtoit pas que la prédestination n'est pas sans la science de ce que fera le libre arbitre, s'il est placé dans telle occasion avec tel secours, quoiqu'il ne l'ait point nié; que ce sentiment, dis-je, dans ce temps-là avoit troublé quelques-uns des fideles; parceque ce sentiment paroissoit tenir ce second point qui est fort dur, & qu'on a dit être soutenu aujourd'hui par plusieurs personnes.

Cùm communis eorum Patrum, qui ipsum antecesserunt, sententia fuerit, prædestinationem fuisse secundùm prescientiam usûs liberi arbitrii, ut inferiùs dicemus; Augustinus, re diligentiùs (occasione hæresis Pelagianæ) examinatâ, meritò asseruit non fuisse secundùm eam prescientiam, quasi Deus dona gratiæ & prædestinationis pro qualitate liberi arbitrii prævisâ statuerit, conferre, sed fuisse pro sola sua libera voluntate: id quod D. Thomas & communior Scholasticorum sententia, atque nos cum illis amplexati sumus. Hæc verò sententia, tùm ob sui eo tempore NOVITATEM, *tùm etiam quòd Augustinus non addiderit fuisse nihilominùs non sine prescientia quid pro arbitrii creati libertate esset futurum, ex hypothesi quòd in hoc vel illo rerum ordine, cum his vel illis auxiliis & occasionibus collocaretur, habitaque consideratione in prædestinandis ac reprobandis angelis & hominibus talis usûs futuri, tametsi non ut pro qualitate illius dona gratiæ & prædestinationis conferrentur, id quod licèt Augustinus non negaverit, non tamen expressit,* MULTÙM SANE EO TEMPORE NONNULLOS EX FIDELIBUS TURBAVIT, *ut inferiùs videbimus: ea quippe sententia continere videbatur illud secundùm valdè durum, quod multos hodie am-*

plecti ac defendere paulò anteà diximus. CHA. II. ART. IV.

Molina dit qu'il ne faut pas douter que si l'on consultoit S. Augustin & S. Thomas sur ce point, ils n'admissent que la predestination n'est pas sans la science moienne: *Quare dubitandum non est, si ea de re vel Augustinus vel D. Thomas consulerentur, continuò responsuros fuisse, nihilominùs prædestinationem & reprobationem non sine prævia illa scientia.*

C'est pourquoi il ajoute, que si son jugement sur ce point étoit de quelque poids, il soupçonne que S. Augustin & S. Thomas qui l'a suivi, ont eu en vue principalement ce premier point, qui est l'avis le plus commun des Scholastiques, & qu'il embrasse lui même, mais qu'ils n'ont pas pris garde combien cette addition de la science moienne avec le decret de la predestination ou de la reprobation contribueroit à ôter cette dureté, qu'ils n'ont pas eue en vue; qu'ils ne l'auroient pas niée, s'ils avoient été consultez sur ce point, & que S. Augustin dans cette espece d'obscurité où il étoit n'y aiant pas fait attention, il a cru d'une premiere vue que son sentiment sur la prédestination demandoit qu'il expliquât des seuls predestinez le passage de S. Paul touchant la volonté de sauver tous les hommes.

Quocirca, si meum hac de re judicium quicquam ponderis habet, suspicor Augustin. & D. Thomam (qui Augustini vestigia est secutus) sua opinione illud primum solum, quod cum communieri Scholasticorum sententia nos libenter amplectimur, intendisse potissimùm, NEQUE ADVERTISSE *quantùm ad auferendam duritiem illam aliam, quam minimè intenderunt, conduceret additio illa, quam nec negarunt, nec negassent, si de ea fuissent consulti, nempè fuisse nihilominùs prædestinationem & reprobationem non sine prescientia qualitatis usûs liberi arbitrii, habitaque consideratione illius, modo explicato & insequent. fusiùs explic. Interim verò* Pag. 332.

dum

Sec. VII. Part. II

dum SUB EA QUASI CALIGINE D. AUGUSTINUS *ad hoc non attendit, arbitratus* PRIMO ASPECTU *cum sua de prædestinatione opinione esse conjunctum, Deum non velle omnes universi homines salvos fieri, sed solos prædestinatos, in multis suæ doctrinæ locis, ut Quæst. 19. art. 6. Disp. 1. relatum est, ita illum locum Pauli ad Tim. 2. intrepretatus est, ut de solis prædestinatis intelligeretur.*

Ensuite Molina, après avoir conclu sur quelque legeres preuves qu'il ne faut pas attribuer à S. Augustin & à S. Thomas ce second point qui lui paroît si dûr, dit : Mais bien plus, soit, que ces deux Peres eussent incliné pour cet avis ; sans blesser le respect qui leur est dû & qui doit être très grand, il ne faudroit pas l'admettre, par rapport à ce second point.

Imò verò : esto, hi duo Patres in eam sententiam inclinassent, salva eorum reverentia quæ illis debetur maxima, quoad illud secundum admittenda non esset.

Remarque.

La nouveauté d'un sentiment ne peut pas être peinte avec des traits plus originaux qu'elle l'est dans tout ce discours de Molina : on le sent assez sans le developper.

Remarquons seulement que le respect qui est dû aux Peres de l'Eglise, est d'embrasser ce qu'ils nous ont enseigné : & Molina devoit se souvenir que les Papes & les autres Peres nous renvoient à S. Augustin pour apprendre la doctrine de l'Eglise sur les matieres de la grace.

Lorsque Molina cite S. Augustin & S. Thomas, il nous déclare que, quand même ils seroient d'un avis contraire au sien, il ne les en croiroit pas. Lorsqu'il cite S. Jérome sur le Epîtres de S. Paul, c'est-à-dire, selon Bellarmin, un écrit de Pélage qui porte le nom de S. Jérôme, il s'appuie sur son autorité. Qu'il est triste de voir un tel contraste ?

Ce n'est pas seulement S. Augustin & S. Thomas que Molina traite si mal, c'est toute la Tradition. Car premierement, il impute une nouveauté au sentiment qu'il attribue constamment à S. Augustin, & en quoi il convient avec lui. Se condement, il fait entendre que les Peres, qui ont precedé S. Augustin, n'ont pas pensé exactement sur ce point.

V.

Exposé du systême.

Il faut dire que celui qui veut une fin, qui n'est pas neanmoins la fin, mais celle d'un autre pour lequel il la veut, comme sa recompense, & à condition qu'il veuille y parvenir par ses propres merites, appuyez neanmoins sur la grace ; il faut dire donc qu'il ne veut pas pour celui-là la récompense d'une volonté absolue, avant que de prevoir & de vouloir pour lui par une volonté absolue les moiens par lesquels il parviendra à cette fin. Or la beatitude n'est pas la fin de Dieu, mais celle des creatures raisonnables ; d'où Molina conclud qu'il n'est point vrai que Dieu veuille pour nous la fin d'une volonté absolue, avant que de vouloir les moiens. Membr. 8. p. 845.

Remarque.

Suarès est d'un autre avis que Molina. Cette question sur laquelle nous allons les voir prendre différens partis, n'est pas fort importante en elle même : elle fera neanmoins tirer à Molina une consequence que nous verrons.

A l'égard de ce point, sur lequel nous avons vu dans le nombre precedent que Molina insiste tellement, & qui est effectivement la clef de sa doctrine, ces deux Auteurs sont parfaitement unis. Ce point étoit de savoir si la predestination, c'est-à dire, le decret de Dieu de nous donner la

Digitized by Google

la vie éternelle, & les moiens pour y arriver, supose la science moienne, c'est-à-dire, la science par laquelle Dieu prévoit ce que nous ferons avec tels ou tels moiens dans telles & telles circonstances. Sur ce point Molina & Suarès sont d'acord. Suarès comme Molina soutient en plus d'un endroit que la prédestination supose la science moienne : on peut voir par exemple ce qu'il dit, *Part. 2. De grat. L. 5. c. 35. pag. 528.*

Mais voici un autre point sur lequel ils sont de sentiment different. Dans la prédestination on peut distinguer le decret de donner la gloire d'avec celui de donner les moiens pour y arriver. Suarès prétend que le decret de donner la gloire précede celui de donner les moiens aussi bien que les mérites des hommes acquis par ces moiens. Molina prétend qu'il ne précede pas. Ecoutons Suarès s'expliquer sur le sentiment de Molina: *Quam opinionem secutus est Molina in Concordia. Q. 23. A. 1. & 2. Disp. 2. §, PRÆTEREA & A. 5. Disp. 1. Membro 8. Qui non differt ab antiqua opinione in asserenda gratuita electione prædestinatorum ante merita absolutè prævisa, sed SOLÙM in explicanda illa per signa prioris & posterioris secundùm rationem. Hac enim ipse negat. Neque in hoc nova est ejus opinio, nobis tamen non videtur necessaria, neque apta ad explicandos nostro modo effectus & causas prædestinationis.*

L. 5. cap. 53.

Après tout, au sujet de ce démêlé entre Molina & Suarès, il n'est pas nécessaire de repéter ce que nous avons dévelopé dans la sixiéme section part. 3. chap. 4.

V I.

EXPOSE' DU SYSTEME.

Dans la prédestination des enfans, il ne s'agit, selon Molina, que des dons gratuits à gagner ou à perdre; car les enfans reprouvez seront dans le reste, comme s'ils avoient été créés dans l'état de pure nature. Bien plus après le jour du Jugement, lorsque leurs ames seront réunies à leurs corps, ils seront délivrez surnaturellement de toutes les peines & afflictions ausquelles nous sommes exposez pendant cette vie mortelle; & ils meneront pendant toute l'éternité une vie exemte DE TOUT VICE de l'esprit & du corps, & meilleure dans les biens naturels, qu'aucun des hommes mortels n'a jamais fait.

CHAP. II ART. IV.

Membr. 8 pag. 349.

Etenim in prædestinatione & reprobatione parvulorum solùm agebatur de gratuitis donis consequendis aut amittendis. Parvuli namque reprobati in reliquis perinde se habebunt, ac si in solis naturalibus fuissent constituti. Imò post diem Judicii, cùm ipsorum animæ suis fuerint corporibus restitutæ, ab omnibus molestiis & ærumnis, quibus in hac mortali vita subjacemus, supernaturaliter liberabuntur, melioremque in naturalibus vitam, vitio omni mentis & corporis immunem, in perpetuas æternitates ducent, quàm ullus unquàm mortalium duxerit.

REMARQUE.

Il faudroit une dissertation pour raporter les passages de l'Ecriture & des Peres contre une telle prétention, ou plutôt il ne faut rien, tant il est visible combien elle doit être rejettée.

Remarquons seulement, comment Molina y a été conduit. La doctrine de l'équilibre, comme nous l'avons montré, lui a fait avancer que par le peché originel nous n'étions blessez que dans les dons gratuits, & non pas dans les biens de la nature; & cet opinion lui a fait conclure qu'il faloit atribuer aux enfans qui meurent avec le seul peché originel, la même félicité qui atribue à l'homme dans l'état de pure nature.

On ne pout assez exprimer combien cette doctrine par elle même donne at-

Digitized by Google

Sect. VII. Part. II

teinte au peché originel ; & les paroles de Molina ſont encore bien remarquables : Ils méneront pendant toute l'éternité une vie exemte de tout vice de l'eſprit & du corps, & meilleure dans les biens naturels qu'aucun des hommes mortels n'a jamais fait. S'ils n'ont pas reçu le batême, le peché originel peut-il jamais leur être remis : & s'ils ont le peché originel, s'ils ſont par conſequent en état de peché mortel pendant toute l'éternité, comment leur vie ſera-t-elle exemte de tout vice de l'eſprit & du corps ?

Exposé du systeme.

Memb. 9. pag. 350.

A l'égard de la prédeſtination des adultes, il faut avoir deux choſes devant les yeux : l'adulte lui même qui de toute éternité eſt prédeſtiné, pour qu'il coopere par ſon libre arbitre aux dons que Dieu par ſa prédeſtination éternelle a réſolu de lui donner : & les dons par leſquels Dieu a réſolu, par une éternelle prédeſtination, de le conduire dans le tems à la vie éternelle, leſquels dons, entant qu'ils viennent de Dieu par ſa prédeſtination éternelle, ſont des effets de la prédeſtination. Cet Auteur enſeigne que la choſe entiere, qui eſt l'effet de la prédiſtination, n'éxiſtera pas ſans le libre arbitre, & que ſans lui elle ne portera pas la qualité d'effet de la prédeſtination ; d'où il conclud que, quoique cette choſe porte la qualité d'effet de la prédeſtination, entant qu'elle eſt de Dieu par ſa prédeſtination éternelle, & par raport à Dieu, & non pas entant qu'elle vient du libre arbitre de la créature, néanmoins elle DE'PEND du libre arbitre de la créature, non ſeulement pour être dans le monde, mais auſſi par conſequent pour porter en elle même la qualité d'effet de la prédeſtination.

Pag. 354.

Fit ut, licèt res illa habeat quòd ſit effectus prædeſtinationis, prout eſt à Deo per prædeſtinationem æternam, atque comprædefinitione Dei, & non ut eſt ab arbitrio creato; nihilominùs ab arbitrio creato PENDEAT, *non ſolùm quòd res ipſa in rerum natura ſit, ſed etiam conſequenter quòd rationem effectus prædeſtinationis in ſe habeat.*

Enfin Molina (*in Appendice ad Memb.* 10. pag. 355.) ſoutient que le bon uſage du libre arbitre, entant qu'il eſt conſideré comme préciſement découlant du libre arbitre, ne doit point être compté parmi les effets de la prédeſtination, mais que c'eſt ce qui ſe tient du côté du prédeſtiné, & ce que Dieu exige de lui : *Computandum non eſſe inter effectus prædeſtinationis, ſed eſſe id quod ſe tenet ex parte prædeſtinati, & quod Deus ab eo exigit.*

Remarque.

Le bon uſage du libre arbitre, entant qu'il vient du libre arbitre, coopere à notre ſalut, & eſt une des choſes qui y conduiſent ; ce bon uſage ſous ce regard n'eſt point un effet de la prédeſtination : donc, ſelon Molina, il y a quelque choſe qui nous conduit au ſalut, & qui n'eſt point l'effet de la prépeſtination.

On reprend Catharin d'avoir dit qu'il n'y a qu'une partie des perſonnes qui ſe ſauvent, qui ſoit prédeſtinée. Et que doit-on penſer du ſyſteme de Molina, ſelon lequel il n'y a qu'une partie de ce qui conduit au ſalut, qui ſoit l'effet de la prédeſtination ?

A ſuivre ces principes, il faudroit admettre deux prédeſtinations, l'une que Dieu feroit de l'homme, & l'autre que l'homme feroit de lui même. En conſiderant le decret de Dieu ſelon le Congruiſme, il n'eſt pas difficile de les démêler.

Ce decret ſupoſe deux choſes : la premiere, que Dieu voit que ſi l'homme eſt placé dans telles circonſtances avec tels ſecours, il ſe déterminera à telle action.

Dieu

Digitized by Google

Dieu ne fait pas que le libre arbitre se détermine ainsi, & qu'en se déterminant il détermine le concours, & rende efficaces les autres secours de Dieu ; il le voit, il voit donc par avance le libre arbitre se déterminant & se destinant à telle action : Dieu ensuite détermine que le libre arbitre soit placé dans telles circonstances avec tels secours. Or comme la détermination de Dieu est une prédestination que Dieu fait de l'homme, de même cette détermination que Dieu de toute éternité voit dans l'homme, & venant en premier de l'homme, est une prédestination que l'homme fait de lui même. Si cette prédestination de l'homme dépend de la prédestination de Dieu pour avoir son effet, la prédestination de Dieu dépend à son tour de la prédestination que l'homme fait de lui même pour avoir le sien.

Aussi Molina fait-il dépendre la chose, qui est l'effet de la prédestination, du libre arbitre de l'homme, & pour être, & pour être effet de la prédestination. La grace la plus forte ne sauvera pas un homme au dernier moment de sa vie, à moins que le libre arbitre ne la rende efficace. Si cette grace n'étoit point efficace, l'homme seroit réprouvé & non point prédestiné ; cette grace par conséquent ne seroit pas l'effet de la prédestination. Ainsi Molina admettant que la grace, pour être efficace, dépend du libre arbitre, ne pouvoit se dispenser d'admettre aussi que la chose, qui est l'effet de la prédestination, dépend du libre arbitre pour être l'effet de la prédestination. Remarquons l'enchaînement de ces principes.

VII.

Exposé du systeme.

Enfin Molina dans le Membre XI. répond à la question proposée, & établit différentes conclusions touchant la prédestination gratuite. CHAP. II ART. IV.

Il dit dans la premiere, que la disposition de l'ordre & des moiens, par lesquels Dieu a prévu par la science moienne qu'une créature raisonnable arriveroit à la vie éternelle, avec le dessein & la détermination de la volonté divine d'exécuter cela de son côté, est la prédestination de cette créature. *Cum proposito determinationeve divinæ voluntatis ex parte sua id executioni mandandi.* Pag. 357.

Remarquez qu'avant que Dieu se détermine sur le choix des divers secours & des diverses circonstances, il faut qu'il ait vu ce que détermine la créature dans ces circonstances avec ces secours. Dieu exécute, & auparavant la créature prononce dans son conseil d'enhaut. Pag. 358.

Dans la seconde conclusion, Molina dit que la certitude qu'un prédestiné sera sauvé ne vient point des moiens & de l'effet de la prédestination, mais de la science moienne, & qu'ainsi il n'y a point d'autre difficulté d'allier la liberté avec la prédestination, que de l'allier avec la prescience.

Il fait aussi dépendre dans la troisiéme conclusion la certitude de la prédestination des enfans, du même point, parce que si Adam n'avoit point peché, il y auroit eu une autre suite de générations.

Dans la quatriéme conclusion, il établit que la prédestination d'un adulte par raport à son effet entier, n'a point de cause de la part du prédestiné, mais qu'elle vient toute de la misericorde de Dieu. Dans l'effet entier de la prédestination, il renferme non seulement tous les effets surnaturels, mais aussi tous les autres moiens qui nous aident & nous conduisent à la vie éternelle, comme la vocation extérieure, d'être né en tel ou tel tems, &c. enfin d'être placé dans la Pag. 359.

sect. VII. PART. II

circonstance où Dieu a prévu que tel homme arriveroit à la vie éternelle plutôt que dans une autre circonstance. Il prouve que cette prédestination n'a point de cause antécedente & qui précede son effet entier, parce que l'usage de notre libre arbitre est posterieur à nostre naissance dans telles circonstances, & à ce que nous soions placez dans telles circonstances, aiant l'usage de raison. Il le prouve de plus, parce que l'usage du libre arbitre, entant qu'il vient de Dieu par les dons naturels & surnaturels, est l'effet de la prédestination.

Il prouve qu'elle n'a point de cause concomitante, parce que l'effet entier de la prédestination précede tout ce qui vient de la part du prédestiné, & parce que l'usage du libre arbitre, qui précede la premiere grace, n'est point la regle & la mesure sur laquelle Dieu a voulu predestiner, & qu'en se déterminant à donner la grace à celui qui feroit tout ce qui est en lui, il a résolu de distribuer, comme il le voudroit, ses dons & ses secours, tant naturels que surnaturels, plus abondamment dans un tems, moins dans un autre; & dans un même moment, plus abondamment à celui-ci, & moins à celui-là. Il prouve enfin qu'il n'y a point de cause subsequente de la prédestination.

Remarque.

Il y auroit plus d'une reflexion à faire sur tout ceci, mais il faut abreger. Remarquons seulement la maniere dont Molina explique ici le neuviéme Chapitre de l'Epître aux Romains. Il dit que S. Paul par Jacob & Esaü n'a pas seulement entendu ces deux freres, mais principalement les peuples qui devoient naître d'eux, savoir d'un côté Jacob avec la Synagogue à qui Dieu a donné tant de secours pour la vie éternelle; & de l'autre Esaü avec sa posterité qu'il a laissée avec des secours communs, semblables à ceux de tous les Gentils: qu'il a choisi Jacob dont naîtroit le Christ & la Synagogue, & qu'il a aimé Jacob & sa posterité, en lui donnant des secours singuliers, avec lesquels & lui même & plusieurs de ses descendans (*plurimi posterorum*) arriveroient à la vie éternelle, & qu'il a haï Esaü & sa posterité, parce qu'il ne leur a rien fait de semblable, & qu'il a prévu que lui même, & toute ou presque toute sa posterité (*totam aut ferè totam posteritatem*) se damneroit, & seroit assujettie aux Israélites.

Pag. 364.

Mais Molina y a-t-il pensé? Selon son explication, il y a des personnes damnées du nombre de celles que S. Paul dit que Dieu a aimées & élues, savoir des descendans de Jacob: il y en a de savées du nombre de celles que S. Paul dit que Dieu a haïes, savoir des descendans d'Esaü.

Exposé du systeme.

Après avoir parlé de la prédestination des enfans dans la cinquiéme conclusion il dit dans la sixiéme que Dieu aiant connu les divers ordres de choses, de secours, de circonstances, & qu'aiant prévu ce que les créatures raisonnables feroient dans tous ces ordres, si elles y étoient placées, il n'y a aucune cause, ni raison, ni condition nécessaire de la part de l'usage du libre arbitre, pourquoi Dieu ait choisi plutôt un de ces ordres qu'un autre.

Pag. 364.

Nous avons remarqué ailleurs qu'un hérétique qui n'admettroit que des graces extérieures, pourroit en dire autant que fait ici Molina, qui admet des graces intérieures en la maniere que nous l'avons vu.

Pag. 364.

Pour septiéme conclusion, cet Auteur enseigne que quoique la prédestination d'un adulte ne renferme ni raison, ni condition de la part du prédestiné, cependant la prescience de Dieu qui précede

de

de cet acte de la volonté divine qui fait la prédestination, a une condition & une raison de la part de l'usage du libre arbitre du prédestiné, parce que Dieu auroit prévu que le libre arbitre feroit autre chose dans telles circonstances, si effectivement le libre arbitre avoit dû faire autre chose.

La huitiéme conclusion est, que comme Dieu n'auroit point connu par sa prescience que telle chose arriveroit, si le libre arbitre ne devoit coopérer de telle maniere, de même aussi il a dépendu du libre arbitre que ce que renferme la prédestination portât la qualité de prédestination, ou ne la portât pas: que Dieu aiant résolu de donner les mêmes moiens à deux hommes égaux en tout, ce decret qui seroit entierement semblable pour tous les deux, seroit prédestination à l'égard de celui que
Pag.367. Dieu verroit devoir consentir, & ne le seroit pas à l'égard de celui qu'il verroit n'y devoir pas consentir.

Dans la suite, il marque qu'on peut donner deux sens à cette question; savoir la prédestination est selon la prescience de l'usage du libre arbitre. Le premier est que la prédestination soit à cause de la prescience de l'usage du libre arbitre, *propter*. Le second sens est que la prédestination ne soit pas sans cette prescience, *(non sine tali præscientia)* c'est-à-dire, que Dieu considere le libre arbitre non pas comme étant la mesure de ses dons, mais qu'il le considere comme celui dont il dépend qu'un adulte avec tels & tels secours parvienne à la béatitude éternelle, & de même comme celui dont il dépend que la volonté de secourir cet adulte par ces secours, soit ou ne soit pas prédestination:
Pag.369. *Sed tanquam ejus, ut à quo, quemadmodum in tempore pendebat quòd adultus cum his vel illis auxiliis ac donis in particulari perveniret aut non perveniret in vitam æternam, ita etiam pendebat, ut voluntas illi opitulandi ac providendi per hæc ipsa auxilia ac dona, rationem haberet vel prædestinationis, vel solius providentiæ ad beatitudinem.* CHAP. II. ART. IV.

Il déclare que la premiere de ces deux questions a fait le sujet des disputes des Peres & des Docteurs Scholastiques, mais que pour la seconde, ils n'en ont point ou peu parlé, quoique néanmoins ce soit de cette science moienne que dépende la vraie maniere d'acorder la prescience, la providence & la prédestination avec notre liberté, & l'intelligence légitime des saintes Ecritures. Après quoi Molina pour neuviéme conclusion, que la prédestination des adultes est selon la prescience dans le sens expliqué.

De secundâ autem quæstione parùm aut Pag.369. *nihil tam Patres quàm Doctores Scholastici locuti sunt; cùm tamen à præscientia illa media, quam, nullo refragante, comparatione determinationis arbitrii creaturarum in unam aut alteram partem in Deo ante omnem actum liberum suæ voluntatis constituimus, pendeat legitima conciliatio præscientiæ, providentiæ, & prædestinationis cum arbitrii nostri libertate, legitimaque intelligentia Scripturarum sanctarum; atque (quandò est cooperationis quâ in vitam æternam pervenitur) ea sit, quam prædestinatio adulti addit supra providentiam circa eundem in beatitudinem.*

REMARQUE.

Qui peut s'empêcher de gémir lorsqu'on entend parler de la sorte? Les Peres & les Docteurs de l'Ecole ne nous ont point ou peu parlé de ce qui donne l'intelligence des saintes Ecritures sur une matiere si importante & si controversée, & il faut qu'on vienne leur en donner la clef.

Mais non, un tel aveu ne fait pas de deshonneur aux saints Peres, ni aux Do-

Sec. VII. PART. II

teurs de l'Ecole, mais au système qui est obligé de le faire.

Ce seroit au contraire leur faire injure que de les croire capables de nous donner une idée de Dieu si peu digne de la souveraine & infinie Majesté, & d'enseigner que la créature dispose si souverainement des operations divines, qu'il dépende d'elle qu'un acte absolument semblable soit en Dieu prédestination, & ne le soit pas.

Cette prétention néanmoins est une conséquence inévitable de l'opinion de Molina que nous avons exposée au nombre cinquiéme, & c'est avec penétration & justesse que cet Auteur la déduit.

Dans l'opinion de Suarès, il faut raisonner differemment. Selon cet Auteur, Dieu voit par sa science moienne que Pierre peut arriver à la gloire, & il voit differentes voies par où il peut y arriver. Par exemple, il voit que s'il le place dans telles circonstances avec tels secours, Pierre donnera l'effet à ces secours & se sauvera; il voit qu'il en fera autant, s'il le place dans telles ou telles autres conjonctures, comme il voit aussi qu'il ne se sauvera pas, s'il est placé dans certaines.

Dieu d'abord forme le decret par lequel il veut donner la gloire à cet adulte, avant que de former celui par lequel il choisisse les secours & les circonstances par où il veut l'y conduire. Ce premier decret formé, il forme ensuite le second par lequel il choisit les secours & les circonstances par où il veut faire arriver Pierre au salut.

On ne peut pas dire dans l'opinion de Suarès qu'il ait dépendu du libre arbitre de faire que ce premier decret, qui est prédestination dans l'ordre d'intention, ne soit pas prédestination; parce que quand même l'on supposeroit que Pierre eût dû ne pas donner l'effet à cette grace dans les circonstances que Dieu a choisies par le second decret, Dieu auroit choisi d'autres circonstances où Pierre l'auroit fait, & par là ce premier decret de Dieu demeure toujours prédestination.

Cependant si l'on supposoit qu'un adulte ne voulut point donner l'effet à la grace dans aucune circonstance possible, il seroit impossible que Dieu, qui le connoîtroit par sa science moienne, formât jamais le decret de le prédestiner à la gloire: à moins qu'on ne dise que Dieu voudroit alors lui donner la gloire, quoique pendant toute sa vie il eut resisté à la grace, & fût toujours demeuré en peché mortel. Or, posé le Congruisme, il n'y a pas moien de montrer par aucune raison solide que cette supposition soit impossible. Car s'il peut arriver qu'une volonté ne veuille point donner l'effet à telle grace que ce soit, comment montreroit-on qu'il seroit impossible qu'une volonté s'obstinât à ne vouloir donner l'effet à aucune grace dans aucune circonstance? Que si cela dépend du libre arbitre, par conséquent le pouvoir qui est en Dieu de prédestiner à la gloire, dépend du libre arbitre, de maniere que si jamais le libre arbitre d'un adulte ne vouloit donner l'effet à la grace, jamais il ne seroit possible que Dieu le prédestinât à la gloire, de la même maniere qu'il y prédestine les adultes.

Venons au second decret, par lequel Dieu, pour exécuter le premier, choisit les graces & les circonstances par où Pierre arrivera à la vie éternelle. Ce decret appartient aussi à la prédestination de Pierre. Selon le Congruisme, l'on peut supposer que deux hommes aiant les mêmes dispositions, les mêmes graces, étant tous deux dans des circonstances parfaitement semblables, il arrive que l'un donne l'effet à la grace & se sauve, l'autre ne le donne pas & se perde.

Alors il y a en Dieu un decret de faire pré-

Digitized by Google

précisément les mêmes choses pour l'un & pour l'autre : mais le decret de faire précisément les mêmes choses pour l'un que pour l'autre, aura un succès bien different dans ces deux hommes, succès qui dépend de leur libre arbitre.

Il est vrai, & ceci est fort remarquable dans l'opinion de Suarès, que le decret de faire les mêmes choses pour Pierre que pour un autre homme, supose en Dieu un dessein different pour l'un & pour l'autre, & que, si Dieu veut placer Pierre dans cet ordre de choses, c'est en consequence du decret qu'il a formé de lui donner la gloire, au lieu qu'il n'en est pas de même à l'égar de l'autre homme.

Remarquez néanmoins que, si Dieu vouloit sauver cet autre homme, il seroit donc obligé de se déterminer à faire autre chose pour lui que ce qu'il veut faire pour Pierre, quoique ces deux hommes soient semblables : que le decret de faire précisément les mêmes choses pour lui que pour Pierre, ne réussiroit pas à exécuter le dessein que Dieu auroit de le sauver, & cela précisement à cause de l'usage de son libre arbitre : qu'il dépend donc précisement de l'usage du libre arbitre que, dans deux hommes parfaitement égaux, le decret de faire les mêmes choses soit propre pour faire perseverer & sauver l'un, & ne le soit pas pour faire perseverer & sauver l'autre.

VIII.

Exposé du systeme.

Pag. 372. Molina traitant la même question ajoute que, quoique Dieu n'ait point été attaché à l'usage du libre arbitre prévu, & à d'autres circonstances de la part de l'adulte prédestiné, pour vouloir le secourir de telle maniere, il a pu néanmoins avoir égard à l'usage du libre arbitre & aux circonstances, & qu'il est décent & fort convenable à la raison, qu'il ait agi ainsi, & qu'effectivement en beaucoup de choses il y a eu égard, en décernant certaines choses à cause des circonstances, & de l'usage prévu, qu'il n'auroit point décernées sans cela, comme on le conclud manifestement des saintes Ecritures. Il aporte pour exemple entr'autres celui de S. Paul, qui a obtenu misericorde, parce qu'il avoit peché par ignorance ; d'Abraham, que Dieu a voulu par son decret éternel combler de bénédictions, & de la race duquel il a voulu faire naître le Messie à cause de son obéissance & du bon usage de son libre arbitre prévu avec la cooperation de la grace ; de Corneille le Centénier, &c. CHA. II. ART. IV.

Il dit qu'à cause des aumônes & d'autres œuvres moralement bonnes, faites par un homme qui est en peché mortel ; souvent Dieu a coutume de secourir plus vîte & plus abondamment l'un que l'autre pour le relever de son peché, & que par cet endroit on n'a pas tort d'avoir coutume d'apèller ces œuvres des dispositions éloignées à la grace. *Propter eleemosynas, & alia opera moraliter bona, facta ab existente in lethali peccato, consuevit sæpe Deus opitulari citiùs, ac magis uni quàm alteri, ut à peccato resurgat : eâque ratione ejusmodi opera non immeritò appellari consueverunt dispositiones remotæ ad gratiam.* Pag. 372.

Il trouve aussi qu'il est fort vrai semblable, & que cela tourne à l'exaltation, à la louange & à l'honneur de Jesus-Christ & de sa très-sainte Mere, que non seulement Dieu ait résolu de donner à leurs très-saintes ames des dons plus excellens, mais qu'il ait prévu aussi qu'elles useroient mieux que les autres de leur volonté, à raison de leur liberté naturelle, & que par cet endroit elles aient été élevées plutôt que les autres à une si grande dignité. *Illud etiam, quod ad exaltationem, laudem & honorem Christi, sanctissimæque illius Matris spectat, mihi videtur amodùm verisimi-* Pag. 374.

SECT. VII. PART. II

risimile, sacratissimis eorum duorum animabus non solùm excellentiora dona Deum conferre decrevisse, sed etiam easdem prævidisse meliùs quàm cæteras, pro suâ innatâ libertate usuras suo arbitrio, eâque ratione in tantam dignitatem potiùs quàm cæteras, electas fuisse.

Sur le champ Molina ajoute qu'il est aisé de comprendre parce qu'il a dit, qu'il y a une très grande difference entre la prédestination de Jesus-Christ, entant qu'il a été predestiné selon la nature humaine, pour être aussi Fils de Dieu par l'union hypostatique; & la prédestination des autres hommes adultes en Jesus Christ, & par Jesus-Christ, mais qu'il y a aussi quelque convenance: Que la difference est que, comme la nature humaine ne devoit pas être amenée à l'union hypostatique par l'usage de son libre arbitre, mais uniquement par Dieu seul, sans doute dans la prédestination de Jesus-Christ entant qu'homme pour être aussi Fils de Dieu, Dieu n'a eu absolument aucun égard à l'usage prévu du libre arbitre de Jesus-Christ, pour qu'il fût prédestiné ainsi; mais que, comme les adultes étoient prédestinez de maniere pour la vie éternelle en Jesus-Christ & par Jesus-Christ, qu'ils y arriveroient, s'ils le vouloient, par leur libre arbitre apuié de la grace & des secours acordez par les mérites de Jesus-Christ, Dieu a dû avoir égard à l'usage de leur libre arbitre, comme on l'a expliqué: Que la convenance est que, comme tous les secours & les moiens surnaturels par lesquels ils sont prédestinez de Dieu, ont été donnez par Jesus-Christ, & que par consequent ils découlent, comme de leur source, de la prédestination de Jesus-Christ entant qu'homme; sans doute, comme la prédestination de Jesus-Christ entant qu'homme pour être aussi Fils de Dieu, n'a pas été par les mérites ou par quelque usage du libre arbitre de Jesus-Christ, de meme la prédestination des autres hommes, par raport à l'effet entier de la prédestination, & par consequent par raport à la collection des secours & de la grace qui découle de cette prédestination & des mérites de Jesus-Christ sur chacun des prédestinez, n'a pas été par les mérites ou par quelque bon usage de leur libre arbitre qui ait précedé ces dons, mais purement gratuitement & par la seule volonté de Dieu.

Ex dictis facile erit intelligere, tum maximum quoddam discrimen inter prædestinationem Christi, quatenùs secundùm humanam naturam prædestinatus est, ut per unionem hypostaticam simul esset filius Dei, & prædestinationem cæterorum hominum adultorum in Christo & per Christum; tum etiam convenientiam quandam. Discrimen est, quòd, cùm natura humana perducenda non esset ad unionem hypostaticam per usum sui arbitrii, sed omninò à solo Deo, utique prædestinatione Christi, quatenùs homo est ut simul esset filius Dei, nulla omninò habita fuit ratio usus liberi arbitrii Christi prævisi, ut ita prædestinaretur: at cùm homines adulti ita in Christo & per Christum prædestinarentur in vitam æternam, ut per suum arbitrium, gratiâ & auxiliis ex meritis Christi collatis suffultum, in eam, si & ipsi vellent, pervenirent, ratio usus liberi arbitrii eorum habenda fuit, ut explicatum est. Convenientia verò est, quòd, cùm auxilia & media omnia supernaturalia per quæ à Deo prædestinati sunt, collata fuerint per Christum, atque adeò à prædestinatione Christi, quatenùs homo est, velut à fonte fuerint derivata; utique, sicut prædestinatio Christi, quatenùs homo est ut scilicet simul esset filius Dei, non fuit ex meritis aliquove usu liberi arbitrii Christi; ita prædestinatio cæterorum hominum, quoad integrum effectum prædestinationis, atque adeò quoad collectionem auxiliorum & gratiæ, quæ ex illa prædestinatione & meritis Christi in unumquemque

Digitized by Google

quæ prædestinatorum derivata sunt, non fuit ex meritis bonove aliquo usu liberi arbitrii eorum antecedente dona illa, sed merè gratis ex sola voluntate Dei.

Mem 12. Page 575.

Dans le Membre suivant, Molina explique sa doctrine pour repondre à des personnes qui l'avoient blâmée, & il marque que quand il a dit que Dieu a eû quelque égard à l'usage du libre arbitre & aux circonstances, ce n'a pas été pour predestiner à cause de cela, mais pour établir certaines choses, quelque effet particulier de la predestination à cause d'un bon usage du libre arbitre, la grace coopérant avec lui. Il ajoute que Dieu a pu se dispenser d'y avoir égard, & nonobstant, par exemple, l'obéissance d'Abraham, ne point vouloir le combler de tant de benedictions.

Remarque.

Selon les principes de Molina, il faut distinguer ce que Dieu & la creature influent comme deux causes paralleles; & par consequent ce qui vient du côté de Dieu, & ce qui vient du côté du libre arbitre, c'est-à-dire, les dons de Dieu, & l'usage qu'en fait le libre arbitre.

Il peut arriver que différentes personnes par leur libre arbitre fassent un usage les unes meilleur, & les autres moins bon, & d'autres enfin ne fassent aucun usage des mêmes dons de Dieu.

Dieu par sa science moienne a prévu, avant tout decret, tous les usages que les différentes volontez feroient de ces dons de Dieu, en quelques circonstances qu'elles fussent pacées, & il paroît que le sens de Molina dans ce que nous avons rapporté, est qu'il est convenable à la raison, que Dieu ait égard à cet usage prévu pour faire le decret de donner certains avantages à certaines personnes plutôt qu'à d'autres: qu'il ait eu égard, par exemple, au bon usage que feroit Abraham de son libre arbitre au sujet du precepte d'immoler son fils, pour lui promettre de si grandes benedictions.

Chap. II. Art. IV.

Mais si c'est à ce qui vient du côté d'Abraham même, en le regardant précisément comme tel, que Dieu a eu égard pour le combler ne benedictions, *Abraham a dequoi se glorifier, mais non devant Dieu*, qui ne permet pas qu'aucun homme se glorifie devant lui.

Pour l'exaltation, la louange & l'honneur de la S. Vierge & de Jesus-Christ, Molina veut que non seulement Dieu ait resolu de donner à leurs très-saintes ames les dons plus excellens, mais qu'il ait prévu aussi qu'elles useroient mieux que les autres de leur volonté à raison de leur liberté naturelle. Effectivement, comme avec la plus petite grace l'on peut réussir à augmenter l'action méritoire jusqu'à l'infini, selon Molina en augmentant ce qui vient du côté du libre arbitre; de même aussi avec la plus grande grace, il peut arriver qu'on fasse une action d'un mérite très-médiocre, parceque le libre arbitre n'y consentira de son côté que très légerement.

Par consequent, Dieu avoit beau vouloir donner des graces à la sainte Vierge, il auroit pu arriver qu'en y cooperant foiblement, & usant foiblement de son libre arbitre, elle eût été, avec toutes ces graces, la derniere de tous les justes. Il eût pu même arriver, selon Molina, qu'actuellement elle se fût damnée. Ainsi afin que la sainte Vierge fût la plus élevée des pures creatures, il falloit que Dieu prévît que ce seroit elles qui de toutes les creatures qui seroient au monde, feroit le meilleur usage de son libre arbitre. Cela étoit nécessaire; au lieu qu'il n'étoit pas nécessaire que Dieu resolût de lui donner des dons plus excellens qu'aux autres créatures, puis qu'avec le plus petit degré de grace, en augmentant la cooperation &

Digitized by Google

Sect. VII. Part. II

l'influence du libre arbitre, l'on peut toujours augmenter son mérite.

Il en faut dire autant de l'ame sainte de Jesus-Christ. Prémierement, il faut distinguer les mérites de cette sainte Humanité qui précéderoient l'union hypostatique d'avec les mérites de Jesus-Christ qui la suivent.

De mérites qui précedent l'union hypostatique, il n'y en a point. Le Verbe s'est uni l'humanité avant tout usage de son libre arbitre. Secondement, à l'égard des mérites de Jesus-Christ, c'est à-dire, des actions faites par la nature humaine unie hypostatiquement au Verbe, il faut distinguer l'influence qui vient du côté du libre arbitre dans ces actions, de celle qui vient du côté de la grace. Et comme l'humanité sainte en Jesus-Christ étoit libre à souffrir la mort, & qu'elle n'avoit qu'une grace inefficace par elle même pour accomplir ce précepte; si forte qu'on supose cette grace, il auroit pu arriver que cette sainte ame de son côté influant plus foiblement, eût acompli ce précepte avec une volonté plus foible que celle du dernier des justes.

Ainsi, afin que cette ame sainte accomplît les préceptes du Pere éternel d'une maniere plus fervente, & par un acte plus fort qu'aucune autre ame qu'il y ait au monde, il a fallu que Dieu ait prévu que cette ame qu'il s'est unie, seroit celle de toutes les intelligences créées qui feroit un meilleur usage de son libre arbitre. Quelle doctrine! C'est toutefois la suite nécessaire du Congruisme.

Que ce que dit ici Molina de la sainte Vierge est different de ce que la sainte Vierge inspirée par le S. Esprit nous dit d'elle même!

Molina prétend que Dieu a regardé la grandeur propre que la sainte Vierge avoit de son côté, outre les dons de la grace; & la sainte Vierge nous déclare que Dieu a regardé la bassesse de sa servante. Molina nous montre dans la sainte Vierge une grandeur superieure à celle des autres creatures, & qui vient de ce que son libre arbitre a fait de son côté; la sainte Vierge ne nous cache point non plus ses grandeurs qui doivent faire le sujet de l'admiration de tous les siecles, mais elle nous apprend que c'est Dieu qui a fait en elles ces grandes choses.

Molina nous enseigne que ce que Dieu a operé de grand dans la sainte Vierge, il l'a operé par une grace congrue, inefficace & impuissante par elle même; & la sainte Vierge nous apprend que c'est le Tout-puissant qui l'a fait en elle, & qu'il a fait paroître la puissance de son bras.

Ce champ seroit trop vaste. Mon dessein n'est pas d'entreprendre la réfutation d'une telle doctrine, ni d'éxaminer le tort qu'a eu Molina de dire ce que nous avons entendu sur Jesus-Christ. Je me borne aux deux raisonnemens suivans.

Supposons que Dieu ait prevu que l'humanité sainte qui est unie au Verbe, useroit mieux de sa volonté que les autres par son libre arbitre. Supposons que Dieu ait vu que, si le Verbe s'unissoit à d'autres humanités, elles ne feroient pas un si bon usage de leur libre arbitre, & ne correspondroient pas avec autant de ferveur aux graces qu'elles auroient alors, que cette humanité-ci, quand même elle n'y seroit point unie. On ne peut point contester cette supposition: car par tout ce que nous avons vu, il est clair qu'il peut arriver qu'une volonté, quant à ce qu'elle influe de son côté, coopere plus aux plus petites graces, tandis que les autres coopéreront moins aux plus grandes. Dieu par sa scienne moienne a vu les différentes coopérations de ces volontés. Ainsi, dans cette supposition, il a vu que si le Verbe s'unissoit à une autre humanité qu'à celle à laquelle il s'est uni, une

pure

pure créature feroit des actes plus fervens & plus parfaits quant à ce point, que celle qui seroit unie hypostatiquement au Verbe. Car cette humanité sainte à laquelle le Verbe est uni actuellement, & à laquelle il ne seroit point uni dans cette supposition, feroit un meilleur usage de son libre arbitre que ne feroit aucune de ces autres humanités, quand même elles lui seroient unies. Or comme l'on trouveroit cela peu decent & peu convenable, il s'ensuit qu'il seroit décent & convenable que le Verbe ne s'unît à aucune de ces autres humanitez, mais que voulant s'incarner, il s'unit à celle à laquelle il s'est uni; que Dieu eût égard à l'usage prévu du libre arbitre humain, non seulement pour quelque effet de la predestination de Jesus-Christ, mais pour sa prédestination même; enfin qu'il préferat l'humanité qu'il a choisie pour l'union hypostatique, aux autres humanitez, & cela à cause du bon usage qu'il auroit prévu par la science moienne que cette humanité feroit de son libre arbitre, lorsquelle seroit unie hypostatiquement au Verbe.

Certainement il étoit bien necessaire que Dieu par sa science moienne considérât ce que le libre arbitre de l'humanité laquelle s'uniroit le Verbe, feroit de son côté, lorsqu'elle lui seroit unie. Sans cette vue, peut-être seroit-il arrivé qu'il se fût uni à une humanité qui, bien loin de faire un bon usage de son libre arbitre & de correspondre aux graces qu'elle recevroit en consequence de l'union hypostatique, les rejetteroit au contraire, ces graces, & ne donneroit l'effet à aucune. Si cette humanité avoit voulu en user ainsi, le Verbe n'auroit eu aucun moien de la réduire, & de lui faire observer les commandemens sans violer sa liberté. Car enfin toutes les graces qu'il a à lui donner sont inefficaces par elles mêmes. Rien n'empêche qu'avec elles elle ne manque à observer les commandemens; & il dépend toujours de sa volonté de les rendre efficaces. Si donc l'humanité à laquelle le Verbe se seroit uni, n'avoit point voulu leur donner l'effet, si pendant toute sa vie mortelle elles les avoit rejettées, il seroit arrivé que le Verbe incarné, que Dieu fait homme, que le Saint des Saints eût péché, & peché mortellement, qu'il eût perseveré dans le peché mortel, qu'il eût été damné. Horribles & épouvantables consequences. Ce doit être une grande leçon, pour apprendre à la raison humaine à se tenir dans ses bornes, & à suivre religieusement la doctrine des Ecritures & des Peres.

CHAP. II ART. IV.

VIII.

EXPOSÉ DU SYSTEME.

Le titre du dernier Membre de cette Dispute nous donne une idée de son contenu. Le voici. On enseigne la maniere de concilier en quelque chose les Peres, & d'exposer les saintes Ecritures qui parlent de la predestination, & l'Auteur explique encore davantage son sentiment. *Traditur ratio conciliandi aliquâ ex parte Patres, exponendique sacras Scripturas, quæ de prædestinatione loquuntur, sententiaque Auctoris magis adhuc explanatur.*

A l'égard des anciens Peres qui précedent le temps de Pelage & de S. Augustin, pour les mieux entendre & les concilier autant que cela se peut (*quoad fieri posset ad concordiam adducantur*) il faut savoir que comme pour nous sauver, il faut deux choses, les secours du côté de Dieu; la cooperation du côté du libre arbitre; ces Peres faisant attention à ce dernier, ont assuré presque d'un commun consentement (*unanimi fere consensu asseruisse*) que la predestination est selon la prescience du bon usage du libre arbitre & de ses méri-

Sec. VII PART. II

tes, & qu'ils ont tâché d'expliquer ainsi les saintes Ecritures. Mais S. Augustin croiant que c'étoit une doctrine liée avec ce qu'il avoit enseigné contre Pelage, de dire que la predestination n'est pas selon le bon usage du libre arbitre, mais selon le bon plaisir de Dieu, explique, suivant ce sentiment, le Chapitre de l'Epître aux Romains, & restreint aux seuls prédestinés ce que dit S. Paul dans celle à Timothée de la volonté de sauver tous les hommes. Cette doctrine troubla beaucoup un grand nombre de fideles, principalement dans les Gaules; & non seulement de fideles ignorans, mais même de ceux qui étoient habiles, pour ne pas dire qu'à l'occasion de cette doctrine leur salut fut exposé au danger. Car de peur de suivre cette doctrine, il crurent qu'ils devoient suivre plutôt en partie l'hérésie de Pélage; & ils inventerent diverses autres erreurs touchant la predestination des enfans. *Quæ doctrina plurimos ex fidelibus, præsertim ex iis qui in Gallia Morabantur, non solùm indoctos, sed etiam doctos, mirum in modum turbavit, ne dicam illius occasione salutem eorum fuisse periclitatam.*

Pag 386.

S. Thomas a suivi le sentiment de S. Augustin, & après S. Thomas la plupart des Scholastiques.

Molina ajoute que de savoir, si le commencement du salut des adultes, pour croire, esperer, faire penitence, & aimer comme il le faut pour le salut, si ce commencement, dis-je, vient des adultes, par leur libre arbitre, enforte qu'ils previennent la grace de Dieu, ou s'il vient de Dieu par la grace prévenante & excitante, comme Molina le reconnoît, il n'y avoit sur cela rien d'entierement certain & fixé parmi les Peres, avant que la chose fût plus éxactement discutée à l'occasion de l'hérésie Pelagenne: (*non erat quidquam inter eos omninò certum & constitutum*) qu'ainsi il n'est pas surprenant que S. Chyrysostome, & d'autres d'entre les Peres qui ont écrit avant ce temps, aient assuré le contraire & que les Gaulois, dont nous venons de parler, aient contesté contre S. Augustin sur le même point.

Molina dit encore que S. Augustin & les autres ont jugé que c'étoit une des choses les plus difficiles (*annumè difficillimis*) de trouver la vraie maniere d'abolir les difficultez, & de contenter entierement l'esprit humain touchant l'accord du libre arbitre avec la grace, la presience, & la predestination; & que quoique les Heretiques qui ont attaqué la grace ou la liberté, aient été efficacement combatus par les saintes Ecritures & les principes de la foi, il ne sait néanmoins si on leur a ouvert une entrée pour revenir plus aisément à l'Eglise, & si les contestations qui se sont élevées il y a plus de mille ans parmi les Catholiques, ont été suffisamment appaisées; en expliquant à fond, & rendant abondamment une entiere raison de l'accord de la liberté avec la grace, la presience & la predestination.

Pag. 371

Unum tamen è difficillimis ab Augustino & ab aliis fuit semper judicatum, veram invenire rationem & modum qui difficultates omnes pelleret, & humanum intellectum paratum omninò redderet super coherentiâ libertatis arbitrii cum divinâ gratiâ præscientia & prædestinatione, ita ut adultus, nihil his tribus impedientibus, suam, ut maluerit, operetur aut non operetur salutem, vitamque æternam assequatur, aut non assequatur. Ac quamvis ii hæretici, qui vel divinæ gratiæ, vel libertati arbitrii præjudicium afferre moliti sunt, ex Scripturis sanctis principiisque fidei efficaciter sint expugnati, haud tamen scio an explicata penitùs, & abundè reddita ratione integrâ conciliandi libertatem arbitrii cùm illis tribus, hæreticis aditus, quò faciliùs ad pacem unitatemque Ecclesiæ redirent, sit patefactus, & concertationes quæ

ante

ante mille annos inter viros catholicos obortæ sunt, quantùm par est, sint compositæ.

Pour nous, dit encore Molina, selon notre peu de lumiere, nous jugeons que la maniere entiere de concilier la liberté avec la grace, la prescience de Dieu, & la prédestination que nous avons enseignée en différens endroits (qu'il cite) est appuiée sur les principes suivans, d'où nous l'avons tirée, & que nous avons enseignés en differens lieux; & si ces principes avoient toujours été donnez & expliquez, peut-être que l'hérésie pélagienne ne se seroit point élevée; que les Luthériens n'auroient point osé nier si impudemment notre liberté; que l'opinion de S. Augustin & les disputes avec les Pélagiens n'eussent point troublé tant de fideles, & n'en eussent pas porté plusieurs à se jetter dans le parti des Pélagiens; que ces restes de Pélagianisme qui se trouvoient dans les Gaules, & dont parlent Prosper & Hilaire dans leurs lettres, eussent été facilement éteins, comme on le voit par les points dont ces lettres témoignent que ces hommes convenoient avec les Catholiques, & dans lesquels ils differoient; & qu'enfin les contestations parmi les Catholiques eussent été aisément appaisées.

Molina rapporte sur le champ ces principes qu'il reduit à quatre. Le premier est la maniere d'influer dans nos actions, tant par le concours general, que par les secours particuliers pour les actes surnaturels.

Le second regarde la maniere dont Dieu donne la persévérance, qui est que nul adulte ne peut persévérer longtemps sans un secours spécial que Dieu ne refuse à personne, ce qui suffit pour persévérer; & que pour persévérer, il faut deux choses, la premiere que Dieu donne les secours avec lesquels il a prévu qu'un adulte perseveretoit à raison de sa liberté; la seconde est du côté du libre arbitre, savoir que l'adulte y coopere: car c'est une condition sans laquelle la volonté d'accorder des secours de cette nature n'auroit point été une volonté d'accorder le don de persévérance. CHA. II. ART. IV.

Le troisieme principe est la science moienne.

Le quatrieme est qu'il n'y a aucune cause ni raison de la part des prédestinez & des réprouvez, pourquoi Dieu ait choisi tel ordre de choses & les secours par où il a prévu que tels & non pas tels seroient sauvez plutôt qu'un autre ordre; que par cet endroit la prédestination n'a point de cause ni de raison de la part de l'usage du libre arbitre des prédestinez & des réprouvez, mais qu'il faut recourir à la seule volonté de Dieu.

Mais de ce que la volonté de Dieu de créer tel ordre de choses, & de conférer tels secours, soit prédestination par rapport à tels adultes & non pas par rapport à tels autres, cela dépend de ce que l'un doit user de telle maniere de son libre arbitre & un autre de l'autre, & par conséquent de ce que Dieu à prévu ce qui en seroit; que par cet endroit il y a une raison de la prédestination de la part de l'usage du libre arbitre prévû, & que par là il n'y a pas plus de difficulté de concilier le libre arbitre avec la prédestination qu'avec la prescience.

Nos pro nostrâ tenuitate rationem totam conciliandi libertatem arbitrii cum divinâ gratiâ, præscientiâ & prædestinatione, quam toto Articulo 13. *Quæst.* 14. *&* *Art.* 6. *Q.* 19. *Q.* 22. *& tota hâc Q. tradidimus, sequentibus principiis, ex quibus eam duximus, quaque variis in locis tradidimus, inniti judicamus: quæ si data explanataque semper fuissent, fortè neque pelagiana hæresis fuisset exorta, neque Lutherani tàm impudenter arbitrii nostri libertatem fuissent ausi negare, obtendentes cum divinâ gratiâ, præscientiâ & prædestinatione cohærere* Page 87.

Sect. VII. Part. II

non posse, neque ex Augustini opinione contentionibusque cum Pelagianis, tot fideles fuissent turbati, ad Pelagianosque defecissent, facilèque reliquiæ illæ Pelagianorum in Galliâ, quarum in Epistolis Prosperi & Hilarii fit mentio, fuissent extinctæ, ut patet ex iis in quibus homines illos cum Catholicis convenisse & ab eis dissensisse, eadem Epistolæ testantur; concertationes denique inter Catholicos facilè fuissent compositæ.

Primum principium ac fundamentum est, modus ille divinitùs influendi, tam per concursum generalem ad actus liberi arbitrii naturales, quàm per auxilia particularia ad actus supernaturales, qui Q. 14. Art. 13. à Disputatione 8. à 25. & à 37. explicatus est.

Secundum est, legitima, seu potiùs orthodoxa de modo doni perseverantiæ explicatio. Etenim ostendimus, nullum quidem adultum perseverare posse diù in gratia sine speciali auxilio Dei, ob idque perseverantiam in gratia esse Dei donum, at nulli Deum denegare auxilium quod ad perseverandum sit satis. Præterea, cum auxilio quocum unus usque ad finem vitæ perseverat, posse, si velit non perseverare; & cum auxilio, quod Deus confert præstòve est conferre ei qui non perseverat, posse perseverare, per eumque stare quòd non perseveret: quo fit, ut ad donum perseverantiæ duo sint necessaria. Unum ex parte Dei, videlicèt ut ea auxilia conferre statuerit, cum quibus prævidebat adultum pro suâ libertate perseveraturum. Alterum ex parte arbitrii adulti tanquàm conditio sine quâ voluntas conferendi talia auxilia non habuisset rationem voluntatis conferendi donum perseverantiæ, nempè ut adultus pro sua libertate ita sit cum eis cooperaturus ut perseveret, quod in potestate ipsius est collocatum. Quare non ita intelligendum est donum perseverantiæ esse à Deo, quasi per illud potestatem auferat ad non perseverandum, aut quasi per Deum stet, quominùs is perseveret qui in peccatum labitur. Hæc omnia manifesta sunt ex dictis, præcipuè Quæst. 41. Art. 13. Disp. 14. & à Disp. 17. atque ex his duobus principiis satis dilucidè, ni fallimur, Art. 13. citato libertatem arbitrii nostri cum divinâ gratia conciliavimus.

Tertium est, præscientiâ illâ, mediâ inter scientiam Dei liberam & merè naturalem, quâ, ut eodem Art. Disp. 50. & tribus sequentibus ostensum est, ante actum liberum suæ voluntatis cognovit Deus, quid in unoquoque rerum ordine per arbitrium creatum esset futurum ex hypothesi quòd hos homines aut angelos in hoc vel illo ordine rerum collocare statueret; quâ tamen cognituras erat contrariam, si contrarium, ut potest, pro libertate arbitrii creati esset futurum. Atque ex hoc principio ibidem ostendimus libertatem creati arbitrii cum divinâ præscientiâ cohærere.

Quartum est, quòd Deus hunc potiùs ordinem rerum quàm alium voluerit creare, & in eo hæc potiùs auxilia quàm alia conferre, cum quibus prævidebat hos, & non illos, pro libertate sui arbitrii perventuros in vitam æternam, nullam fuisse causam, aut rationem ex parte adultorum prædestinatorum & reproborum. Atque ex hoc capite hactenùs diximus prædestinationem non habere causam aut rationem ex parte usûs liberi arbitrii prædestinatorum & reproborum, sed in solam liberam Dei voluntatem esse reducendam. Quòd verò voluntas creandi eum ordinem rerum, & in eo conferendi hæc & non alia auxilia, rationem prædestinationis, comparatione horum adultorum & non illorum, fuerit sortita, pendens fuit ex eo quòd unus potiùs usus quàm alius pro libertate arbitrii eorum esset futurus, atque adeò ex eo quòd Deus futurum eum præviderit, quia pro eorum libertate erat futurus. Atque ex hoc capite diximus dari rationem prædestinationis adultorum ex parte usûs liberi arbitrii prævisi. Ex eodem etiam capite ostendimus libertatem arbitrii eorum ad operandum,

prout

prout oportet ad vitam æternam assequendam, aut contrario modo, perinde consentire cum prædestinatione per ea ipsa media per quæ ex parte Dei ab æternitate prædestinati sunt, ac si in Deo non esset prædestinatio, sed tantùm providentia per eadem media, támq; incertum Deo esset, an per ipsorum arbitrium ista essent cooperaturi ut in vitam æternam pervenirent, quàm incertum id secundùm se est: denique ostendimus non aliam esse difficultatem in conciliandâ libertate arbitrii nostri cum divinâ prædestinatione, quàm in eâdem ipsâ cum divinâ præscientiâ conciliandâ reperiatur.

Selon cette doctrine, il marque qu'il a distingué deux sens, suivant lesquels on peut entendre que la prédestination est selon la prescience de l'usage du libre arbitre. Il ne rapporte pas ici ces deux sens, mais nous venons de les voir : le premier est que la prédestination est à cause de la prescience, *propter* : le second est qu'elle n'est pas sans prescience, *non sine* ; qu'il faut expliquer les saintes Ecritures de maniere qu'elles n'assurent pas le premier sens, mais qu'elles ne nient pas le second: qu'on peut en quelque maniere accorder les saints Peres, *quodammodo eatenùs in concordiam posse reduci*, si l'on dit que ceux qui ont nié que la prédestination fût selon la prescience du libre arbitre, comme S. Augustin & ses Sectateurs, l'ont nié dans le premier sens : & que ceux qui l'ont affirmé, l'ont affirmé dans le second sens, du nombre desquels sont Origenes, S. Athanase, S. Chrysostome, S. Ambroise, Théodoret, Théophylacte, tous sur le Ch. 9. aux Romains, S. Jerôme sur l'Epître aux Galates Ch. 1. & dans la Lettre à Hedibia, Fauste, non le Manichéen, mais celui qui étoit Evêque dans les Gaules. Molina dit qu'il ne doute point que, si l'on eût proposé à S. Augustin & aux saints Peres son sentiment, & sa maniere d'accorder la liberté avec la grace, ils ne l'eussent unanimement approuvé : *Neque verò dubito, quin ab Augustino & cæteris Patribus unanimi consensu comprobata fuisset hæc nostra de prædestinatione sententia, ratioque conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia, præscientia, & prædestinatione, si eis proposita fuisset.* CHAP. II. ART. IV.

Enfin il s'excuse d'avoir été trop long dans cette dispute, sur ce que la matiere est importante & délicate, & que sa maniere d'accorder la liberté avec la prédestination de Dieu n'a été enseignée par qui que ce soit qu'il ait vu : *Et hæc nostra ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divinâ prædestinatione à nemine, quem viderim, hucusque tradita.*

REMARQUE.

Voilà une nouveauté bien marquée. Molina ne connoît qui que ce soit qui l'ait enseignée. Ne soions donc point surpris de voir les anciens Peres si indignement traités.

Si Molina avoit été plus instruit dans la Tradition, il n'auroit pas parlé comme il fait du sentiment des saints Peres qui ont précédé S. Augustin, & se seroit bien donné de garde de dire ce que nous avons rapporté au sujet du commencement du salut. Car il y a sur la grace, aussi bien que sur les autres verités de la religion, une chaîne de Tradition constante & non interrompue. Mais pour trouver la Tradition, il ne faut pas prendre, comme fait ici Molina, Pélage pour * S. Jerôme, non plus que Fauste le Demi-pélagien pour un Pere de l'Eglise.

* Le commentaire sur les Epîtres de S. Paul qui est dans les ouvrages de S. Jerôme, & qui est de Pélage, selon Bellarmin.

IX.

EXPOSE' DU SYSTEME.

Sur la même Q. 23. Art. 4. & 5. Disp. 2. Pag. 393. Molina dit que Jesus-Christ est cause de notre prédestination,

Sec. VII. Part. II

tion, parce qu'il est cause de toutes les choses qui découlent sur nous par ses mérites, & qui nous conduisent à la vie éternelle.

Remarque.

Sur le même principe nous sommes plus que Jesus-Christ, causes de notre prédestination. Pour nous sauver, il faut deux influences, l'une qui vient du côté de Dieu, l'autre qui vient du côté de l'homme. Comme celle qui vient du côté de Dieu, a Jesus-Christ pour cause, au moins cause méritoire; celle aussi qui vient du côté de l'homme, entant precisément qu'elle vient du côté de l'homme, a notre libre arbitre pour cause, & pour cause efficiente: & comme ce qui vient du côté de l'homme, est ce qui donne l'efficace & la détermination, & que c'est par conséquent quelque chose de plus, par rapport au succès, que les secours inefficaces par eux mêmes qui nous sont donnés par les merites de Jesus-Christ; comme d'ailleurs il ne faut que le plus petit degré de grace, & que le libre arbitre influant de son côté augmente nos mérites de plus en plus, il s'ensuit que nous sommes plus que Jesus-Christ même, causes de notre prédestination.

Exposé du systeme.

Dans la Disp. 4. Il dit qu'endurcir un homme, ce n'est point autre chose si non de ne lui point donner après son peché les secours avec lesquels Dieu prévoit qu'il se releveroit. Il dit que Dieu en-
Pag. 398. durcit en deux manieres. La premiere est lorsqu'il ne donne point de plus grands secours, ou d'autres secours avec lesquels il prévoit que le pécheur seroit ébranlé & guéri: la seconde, lorsqu'il lui ôte de ces secours, & qu'il permet des tentations & des occasions plus grandes de pecher, par lesquelles la dureté de l'homme prend de plus grandes forces, & sa conversion devient plus difficile; ce qui est non seulement l'endurcir, mais le livrer à ses desirs, l'abandonner, le mépriser.

Molina dit ensuite qu'il peut arriver Pag. 399. que deux personnes étant en peché mortel, & Dieu donnant à l'une de plus grands secours de grace qu'à l'autre, celle qui a de moindres secours, se releve, & celle qui en a de plus grands, demeure dure, & cela à raison de leur liberté.

Remarque.

On avoit toujours cru que Dieu dans l'endurcissement retiroit ses secours; mais, selon les principes de Molina, car c'est aux principes que je m'attache plutôt qu'aux manieres de parler, tout le contraire peut arriver. Il peut arriver que Dieu continue de donner les mêmes secours; il peut arriver même que Dieu augmente de plus en plus les secours qu'il donne à l'un de ces deux pécheurs; mais parce qu'il a prévu que celui-ci ne rendra pas ces secours efficaces dans telles circonstances où il le place, ce pécheur demeurera toujours dur. Il peut arriver au contraire que Dieu diminue les secours qu'il donne à l'autre pecheur; mais parce qu'il a prévu que cet autre pecheur rendra efficace le secours, si petit qu'il soit, en le plaçant dans ce moment-ci dans cette circonstance, ce pecheur se convertira, & cessera d'être dur, quoique Dieu diminue de plus en plus son secours.

Et cela peut arriver à cause de l'équilibre; mais il seroit inutile d'expliquer plus au long ce qui se fait sentir par soi-même, que, posé l'équilibre, il n'est plus possible d'expliquer l'endurcissement.

Après l'exposé de ce systeme, & après avoir vu combien la doctrine de l'équilibre a rapport à toutes ses parties, nous pouvons juger si, pour éviter des difficultez touchant la liberté qu'on oppose con-

con-

Digitized by Google

contre la doctrine de la grace efficace par elle même, nous pouvons embrasser cette opinion qui a été inventée pour les éviter.

Secondement, nous pouvons juger encore si par rapport à la Philosophie même, & aux idées justes & solides de Métaphysique, ce système l'emporte au dessus de celui des Thomistes.

CHAPITRE III.

Que c'est le système opposé, que combatent les raisons qu'on objecte contre la doctrine de la grace efficace par elle même & de la Prémotion.

I.

LA doctrine de la grace efficace & de la Prémotion trouve un double avantage dans les objections mêmes qui l'attaquent. Elle tire de ces objections une preuve, & une preuve des plus sensibles; & elle fait retomber ces objections sur ceux mêmes qui les proposent. Ce que nous avons dit jusqu'à présent suffit pour montrer le premier de ces deux avantages; mais il faut encore y ajouter un mot avant que de passer au second.

Les objections formées contre la grace efficace n'ont de force apparente qu'autant qu'elles supposent l'équilibre. C'est ce qu'on peut remarquer par toute la suite des principes du système que nous venons d'exposer; & ce qu'il est bon d'appliquer encore ici à quelques objections, auxquelles on a déja répondu par avance

On objecte, par exemple, qu'un infidele à qui Dieu donne une grace efficace pour embrasser la foi, ne peut pas résister à cette grace. Pour y resister, il faudroit un acte contraire, & pour pouvoir faire un acte contraire, il faudroit une prémotion qui mît la volonté de cet infidele en état de pouvoir agir. Or cet infidele n'a point cette prémotion, puisqu'il en a une toute opposée qui le détermine à se convertir. CHAP. III.

La réponse est aisée, & démontrée par tout ce que nous avons dit dans cette section. On a le pouvoir de faire une action, lors même qu'on ne la fait pas, & qu'on n'a pas la premotion pour la faire.

Non, direz-vous, on n'en a pas le pouvoir, puisqu'on a besoin d'une prémotion pour faire incliner la volonté à agir, & qu'on ne l'a pas, cette prémotion. Vous pretendez donc, répondrai-je, qu'on n'a besoin de rien pour faire que la volonté s'incline; & voilà justement l'équilibre.

On objecte encore qu'afin que nous ayions le pouvoir d'agir, il faut qu'il ne dépende plus que de nous d'agir ou de ne pas agir; au lieu que, selon le système de la prémotion, il depend de Dieu de donner la prémotion ou de ne la pas donner.

Rien de plus aisé que de repondre à cette difficulté, pourvu qu'on ne prenne point le change sur l'équivoque d'une expression. Qu'entend-on, lorsqu'on dit qu'il faut qu'il ne dépende plus que de nous d'agir ou de ne pas agir? Dans le stile ordinaire, une chose ne dépend que de nous, lorsque nous l'avons quand nous le voulons, il ne dépend pas d'un avare d'avoir chez lui tout l'or du Pérou, il a beau le vouloir, il ne l'a pas: mais il dépend de lui de distribuer aux pauvres les richesses qui sont enfermées dans ses coffres, il n'a qu'à le vouloir, comme il le faut: une volonté libre n'a qu'a vouloir, pour agir.

Mais, on objecte qu'afin que nous soions libres à vouloir, & que nous en ayions le pouvoir, il faut qu'il ne dépende

Sect. VII. Part. II.

plus que de nous de vouloir ou ne vouloir pas. Que veut-on dire par là ? Que la volonté avec tous les secours que Dieu lui donne ou lui offre, est comme une balance égale, qu'il ne dépend plus que d'elle de se donner l'inclination pour une action ou pour l'action contraire ; qu'il ne dépend plus que d'elle de se déterminer ? Quoi ! cela ne dépendroit nullement de Dieu ? Et il y auroit un point sans dépendance ? Et ce point seroit celui qui donneroit l'efficace à la grace, & la détermination au concours, ce seroit en un mot le capital & le decisif ? Au reste, comme il est visible, ce que pretend l'objection c'est l'équilibre tout pur.

Une troisieme objection. Si la grace de la conversion est efficace par sa nature, il y a une liaison nécessaire entre la nature de la grace & la conversion. Cette necessité est connue de Dieu indépendamment de la liberté ; elle en precede l'usage, elle est antecedente, elle détruit la liberté.

Nullement, selon les Theologiens, il n'y a point de necessité qui détruise la liberté, lorsque la volonté agit & se détermine, avec pouvoir de ne point agir & de ne point se déterminer : c'est ce que fait la grace efficace. Elle ne détruit pas le pouvoir qui est dans la volonté de ne point agir ; mais elle fait que la volonté agit, & agit d'une maniere conforme à sa nature. Dieu connoît que par sa toute puissance, il peut faire agir ainsi la créature, la faire vouloir, la faire aimer ; & il connoît qu'alors il lui fait faire usage de sa liberté avec pouvoir de ne pas le faire. Il voit donc qu'en cela il n'y a rien qui la détruise.

Ce qui fait qu'on la croit detruite, c'est qu'on s'imagine que Dieu, malgré sa toute puissance, ne peut pas donner un secours à la volonté qui precede sa détermination, & avec lequel elle se détermi-

nera librement, mais infailliblement. Or tel secours, à ce qu'on croit, endommageroit la liberté. Il faut donc que, posés les secours les plus forts & les plus puissans il soit toujours également sans inconvenient, ou qu'effectivement on n'agisse pas, ou qu'effectivement on agisse : c'est-à-dire, il faut que, posé tous les secours du monde, la volonté soit toujours en équilibre pour l'un & pour l'autre sans quoi l'on croiroit sa liberté perdue.

Ces objections, quelque forme qu'on leur donne, se réduisent toutes au même fond, je veux dire, à l'équilibre ; & en les y réduisant, on les dissipe. Car ce qui est appuié sur un fondement si ruineux ne peut jamais être solide. On fait plus : de la même main qu'on renverse ces difficultez, on établit l'efficace des secours de Dieu. Car il n'y a point de milieu dans cette alternative : ou les secours de Dieu ont la force par eux mêmes de faire incliner la volonté, ou ils ne l'ont pas. S'ils l'ont, ils sont efficaces par eux mêmes ; s'ils ne l'ont pas, la volonté avec ces secours doit être en équilibre. Mais comme il n'y a rien de plus insoutenable que cette doctrine de l'équilibre, il s'ensuit que ces secours sont efficaces par eux mêmes. Et ce sont les objections mêmes tirées de la liberté, objections qui n'ont de force apparente qu'autant qu'elles renferment la doctrine de l'équilibre, ce sont ces objections, dis-je, qui nous donnent occasion de former cette preuve.

II.

Autant que la vérité est forte, jusques dans le point on l'on croiroit trouver du foible, autant la fausseté est foible jusques dans le point qui devroit faire son fort.

Molina n'est pas fort en preuves. J'admire que sa preuve la plus ordinaire, c'est

de

de dire qu'il ne voit pas comment la liberté ne seroit pas blessée ; qu'il ne le
Mem. c. comprend pas. Par exemple à la Pag. 327. Certainement je ne ferois pas difficulté, dit-il, d'appeller cette opinion une erreur dans la foi ; car si elle subsiste, je ne voi pas comment notre liberté peut subsister. *Certè non dubitarem sententiam hanc, hoc ultimo modo explicatam, erroremin fide appellare. Eâ enim datâ,* NON VIDEO *quâ ratione libertas illa arbitrii nostri possit salva subsistere.* Et dans le même Membre Pag. 330. il apporte encore la même raison, & il ajoute que l'homme ne seroit point digne de louange en faisant le bien, & de même ailleurs. Souvenons nous des deux grands prejugés dont nous avons parlé dès l'entrée de cet ouvrage, & considérons combien ces deux raisons, que je trouve dans Molina, peuvent y avoir de rapport.

Disp. 50. p. 127. Dans un autre endroit, Molina ne veut point admettre que Dieu conduit notre volonté, comme un maître à écrire conduit la main de son disciple, en sorte que si le disciple écrit bien, c'est le maître qui en est cause, & s'il écrit mal, c'est le disciple : Molina ne veut point que cela soit, parce que nous ne le sentons pas (*experiremur.*) On veut voir, on veut sentir : l'invisibilité d'un objet est pour nous, il faut l'avouer, un terrible préjugé. Mais sentons-nous que Dieu nous produise continuellement, comme il fait, en nous conservant ? Nous sentons notre être, nous sentons par conséquent ce que Dieu produit, mais nous ne sentons pas l'action par laquelle il le produit. De même nous sentons nos actions ; & comme ce sont ces actions que Dieu nous fait operer, en les sentant, nous sentons ce qu'il opere en nous, quoique nous n'aions point un sentiment distinct qui à chaque action nous avertisse que Dieu l'opere : mais pour peu que nous raisonnions & sur nos actions & sur nos sentimens, pouvons-nous en douter ? Enfin sentons-nous le concours concomitant de Molina ; & pourquoi devrions-nous plutôt sentir le concours prédéterminant ? CHAP. III. 3

Mais puisque je me trouve ici insensiblement tombé sur les preuves de Molina, je ne dois point oublier cette reflexion touchant les preuves de ce système en general. Car de quelque côté que je les envisage, je ne voi rien de plus foible.

Je ne parle point des preuves d'autorité ; l'aveu que fait Molina, aussi bien que Suarès, de la nouveauté de leur sentiment, nous dispense d'en parler. Je parle donc des preuves de raison.

Voions de quelles armes ce système se servira pour sa défense. Il faut qu'il combatte de deux côtés ; qu'il prouve d'une part qu'il faut admettre un concours, contre ceux qui n'en voudroient point admettre ; & qu'il prouve de l'autre qu'il ne faut point l'admettre predeterminant, contre ceux qui l'admettent ainsi. Mais que ce système prenne garde qu'en attaquant d'un côté, il ne se mette en prise de l'autre.

Prouvera-t-il, comme fait Molina Disp. 25. pag. 109. qu'il faut admettre un concours, parce que nos actions dépendent de Dieu aussi bien que le reste de notre être ? Mais un homme qui n'admet aucun concours, lui repondra que son raisonnement prouve trop ; qu'il prouve qu'il faut un concours predeterminant, puisque notre détermination dépend de Dieu aussi bien que le reste de notre être.

Prouvera-t-il d'un autre côté que la grace efficace par elle même ne nous est point necessaire pour faire le bien, parce que cette grace détruisant l'équilibre détruit la liberté ?

Mais un défenseur de la grace efficace lui répondra que son raisonnement prouve

Sect. VII. Part. II

trop, qu'il prouve que la grace congrue n'eſt pas même néceſſaire pour faire le bien pendant tel eſpace de temps qu'on voudra ſuppoſer, puiſqu'avec l'équilibre que donne la liberté naturelle, nous n'avons beſoin d'aucune grace pour faire telle action, ni la faire tant de temps qu'on le ſuppoſera.

C'eſt ainſi que de tous côtés on lui arrache les armes, & que de tous les coups qu'il porte à ſes adverſaires, on le frappe & on l'accable par contre-coup.

Revenons. Non ſeulement le ſyſteme de la prémotion fait tourner en preuves les objections par leſquels on pretend le combattre, mais il fait encore tourner ces objections mêmes contre le ſyſteme qui les forme. La ſeule difference qu'il y a, c'eſt que ces objections ſont auſſi bien fondées & auſſi fortes contre le Congruiſme, qu'elles ſont foibles & mal fondées contre la grace efficace. Ainſi au lieu que la doctrine de la grace efficace & de la prémotion phyſique, outre l'avantage qu'elle a du côté de ſes preuves, en trouve encore du côté des objections qu'on forme contre elle; le Congruiſme au contraire, outre le deſavantage qu'il a du côté de ſes preuves, a encore celui d'être combattu par les objections mêmes qu'il forme contre la grace efficace & la prémotion. C'eſt ce qu'il faut montrer en détail.

ARTICLE I.

Premiere conſéquence du ſyſteme expoſé : Qu'il rend Dieu auteur du péché.

I.

JE commence par la plus atroce de toutes les accuſations intentées contre la prémotion phyſique, qui eſt de rendre Dieu, ce qui eſt horrible, auteur de tous les pechez. Après avoir montré, comme nous avons fait, l'injuſtice de cette accuſation, nous pouvons aller plus loin, & montrer encore que le Congruiſme, qui accuſe la prémotion ſur ce point, eſt lui même le coupable qui mérite d'être accuſé.

Entrons en preuve : je la tire de deux chefs.

Le prémier : c'eſt la maniere dont Molina explique comment Dieu n'eſt point Auteur du peché : le voici. Après avoir avoué que la plûpart des anciens en apportent pour raiſon que le formel du peché eſt une privation & un néant, & declaré que cette raiſon ou n'explique point aſſez la choſe, ou n'eſt d'aucun poids, *Nullius momenti*; en voici, ſelon lui la raiſon évidente & légitime. Comme le concours de Dieu n'eſt pas un concours dans la cauſe même, mais dans l'action de la cauſe, & qu'il eſt indifférent de ſoi, pour qu'il ſuive une action d'une eſpece ou d'une autre, ſelon la diverſité de l'influence de la cauſe ſeconde, mais qu'il eſt détermité par elle à l'eſpece de l'action; ſi les actions du libre arbitre ſont telles ou telles en particulier, & ſi par conſéquent elles ſont vertueuſes ou vitieuſes, ce n'eſt pas du concours general de Dieu qu'elles le tiennent, mais du libre arbitre. Rapportons les paroles mêmes de Molina. *Cùm concurſus Dei generalis non ſit concurſus Dei in cauſam ſecundam, ſed in actionem ipſiuſmet cauſæ; is verò de ſe indifferens ſit, ut pro diverſitate influxûs cauſæ ſecundæ ſequatur potiùs actio hujus ſpeciei quàm alterius, quippe qui non determinat influxum cauſæ ſecundæ, ſed ab eo determinatur ad ſpeciem actionis; quandoverò cum eo concurrit liberum arbitrium de vario influxu arbitrii proveniat, quòd ſequatur potiùs volitio, quàm nolitio, & volitio honeſti potiùs quàm turpis objecti, fit ut actiones liberi*

Diſp. 32. p. 134.

Digitized by Google

liberi arbitrii, ut & cujusvis alterius causæ secundæ, à concursu generali Dei non habeant quòd sint tales vel tales in particulari, ac proindè neque quòd sint studiosa vel vitiosæ. sed ab ipsomet libero arbitrio.

Cette raison de Molina sembleroit prouver tout le contraire de ce que je prétens en tirer, & prouver même bien au delà. Car il semble qu'elle prouve que non seulement Dieu n'est pas auteur du peché, mais qu'il ne l'est pas même des bonnes actions. Mais comme c'est l'ordinaire des systemes qui ne sont point appuiés sur la verité d'admettre des principes qui se contrediſent, Molina soutient néanmoins que Dieu est auteur des bonnes œuvres morales.

Et c'est le second chef de ma preuve. Molina l'enseigne en termes formels dans la Disp. 83. qui est une continuation de la précédente, Page. 138.

De ces deux chefs il est bien aisé de conclurre ce que j'ai avancé.

Dieu concourt de la même maniere aux bonnes actions & aux mauvaises. Son concours est indifférent pour les unes ou pour les autres; il est tout semblable pour ces deux côtez; c'est la créature qui en le déterminant en fait toute la difference. Or comme ce concours est le même pour le vice & la vertu; ou Dieu en concourant à l'un & à l'autre n'est cause, ni de l'un ni de l'autre; ou s'il est cause de l'un, il l'est aussi de l'autre. Comme donc, selon Molina, Dieu concourant de cette maniere est cause des bonnes actions, c'est une suite necessaire du systeme de Molina, que Dieu en concourant de la même maniere au peché, soit cause du peché. Conséquence horrible & que Molina n'admet pas, mais qui suit néanmoins de ce principe.

II.

Molina paroît avoir senti le raisonnement que nous venons de faire contre ses principes. C'est pourquoi l'on voit qu'il s'efforce de trouver une difference entre les bonnes œuvres naturelles, & les mauvaises, pour montrer que Dieu est auteur des unes sans l'être des autres. Il dit donc que cela est ainsi, non seulement parce qu'il nous commande les bonnes actions & qu'il défend les mauvaises, qu'il nous y excite, que SOUVENT il donne des secours particuliers; mais encore principalement parce qu'il nous donne la faculté du libre arbitre, & le concours general dans la vue EO FINE que nous faſſions le bien, & non pas dans la vue que nous commettions des pechez.

CHAP. III. ART. I.

Disp. 33. p. 158.

Hujus rei ratio non solùm est, quòd Deus mala opera & peccata severè prohibuit, bona verò moralia præcepit, & quòd suis consiliis & doctrinâ ad hæc tanquam sibi grata hortatur ac invitat, illaque dissuadet & execratur; SÆPE que particularia auxilia ad bona opera merè naturalia præstat, numquàm verò ad mala & peccata, quæ vellet ut non committerentur, si & nos nostrâ libertate ita vellemus; sed etiam ac præcipuè, quoniam ut Augustinus 2. De libero arbitrio Cap. ultimo, & Lib. 3. Cap. 1. & 6. ac alibi egregiè tradit: Facultatem arbitrii eo fine nobis contulit, collatamque generali suo concursu adjuvat, ut benè consentaneè que ad rectam rationem ac legem suam operemur, sicque ad naturalem felicitatem, & insuper ad supernaturalem, ipsius Numinis divini ope, pertingamus; non verò ut his ad pernitiem abutamur: tametsi facultatem eis abutendi, eo ipso quòd liberos effinxit, nobis reliquit, ut ea ratione in nostrum majus commodum actuum nostrorum esse mus domini, ac benè acceptam libertatem impendentes, pro rectè factis præmium laudemque assequeremur. Quia ergo nostra moralia bona opera, quæcunque ea sint, finis sunt ad quem natura auctor arbitrii facultatem nobis contulit, & ad quem con-

Les principes de S. Augustin dans ces endroits, sont tout differens de ceux de Molina: car il montre que Dieu n'est point cause du peché, parce que le peché est une privation. Mais ce n'est pas le lieu de discuter ce point.

Sect. VII. Par. II.

cursum suum generalem nobis impendit, indè est quod non minùs, quàm quæcumque naturalia bona, ad quæ in causis secundis nulla est libertas, in Deum tanquàm in naturæ auctorem primamque rerum omnium causam referantur. At verò quoniam opera nostra moraliter mala extra finem sunt ad quem naturæ auctor facultatem arbitrii nobis tribuit, summumque concursum generalem nobis impendit, à nobisque ipsis provenit, quòd hisce donis, ad alium finem nobis à Deo collatis, ita abutamur, inde efficitur ut nostra mala opera moraliter ac peccata non in Deum tanquam in naturæ auctorem, sed in nosmetipsos tanquam in eorum causam referenda sint.

Pour juger de la solidité de cette réponse, il faut rapporter un raisonnement que faisoit saint Augustin contre Pélage, c'est dans le Livre *de gratiâ Christi* chap. 25. Pélage, après avoir distingué trois choses pour l'acomplissement des commandemens, la possibilité, la volonté, l'action, faisoit consister la grace dans cette possibilité, & prétendoit qu'à cause de cette possibilité que Dieu nous donne, on devoit lui rapporter tout le bien que nous faisons. Mais saint Augustin le réfute, parce que cette possibilité s'étendant au bien & au mal, comme on ne peut point attribuer à Dieu nos pechez à cause de cette possibilité, on ne peut aussi, à cause de cette possibilité, lui attribuer nos bonnes œuvres.

Voici les paroles de ce saint Docteur. *Nam illam possibilitatem ad utrumque valere definit (Pelagius,) & tamen non ideò tribuenda sunt Deo etiam nostra peccata, sicut & propter eandem possibilitatem vult tribuere bona opera nostra.*

Comme ce raisonnement de saint Augustin est semblable à celui que nous faisons contre Molina, il faut dire sur l'un tout ce qu'on dira sur l'autre. Molina dira-t-il donc qu'il y a de la difference entre la vertu & le peché, parce que Dieu commande l'un & défend l'autre, qu'il exhorte à l'une & détourne de l'autre, qu'il donne quelquefois des secours particuliers pour l'un & non pas pour l'autre: qu'y a-t-il en cela que Pélage ne pût repondre de même à saint Augustin?

Molina dira-t-il que la faculté de vouloir & le concours indifférent ne sont pas donnez de Dieu dans la vue qu'avec eux nous commettions le peché, que ce n'est pas là à quoi tendent ces choses dans l'ordre de Dieu, que ce n'est pas là leur fin, mais que la fin pour laquelle Dieu nous les donne est que nous fassions le bien? Mais Pélage ne pouvoit-il pas répondre de même, que Dieu ne nous a pas donné cette possibilité dans la vue que nous commettions des pechez, mais que nous fassions le bien?

Si la réponse de Molina est bonne, Pélage s'en servira pour détruire le raisonnement de S. Augustin; & si le raisonnement de S. Augustin est solide contre Pélage, celui que je viens de faire contre Molina l'est aussi. Par conséquent, comme, selon S. Augustin, Pélage, qui faisoit consister la grace dans une possibilité indifferente pour le bien & pour le mal, ne pouvoit dire que Dieu fût auteur de notre bien, sans être obligé de dire aussi qu'il l'est de nos pechez; Molina, qui admet un concours indifférent pour les actions de diverses especes, bonnes & mauvaises, ne peut dire que Dieu est auteur des bonnes, sans être obligé de convenir qu'il s'ensuit aussi qu'il est l'auteur des mauvaises.

III.

Dieu, dit Molina, est auteur du bien, parce qu'il nous donne un libre arbitre & un concours indifférent, dans le dessein que nous fassions le bien: mais il n'est pas auteur du mal quoiqu'il donne cette même

même faculté & ce même concours indifférent, parce qu'il ne le donne pas dans la vue que nous fassions le mal, & que le peché n'est pas la fin pour laquelle Dieu nous les a donnez. Mais Dieu a-t-il créé le soleil, & concourt-il avec lui, d'un concours ordinaire & indifférent, dans la vue de brûler les campagnes, & d'y causer la sterilité? Il s'ensuit donc que Dieu n'est point cause de la sterilité, & qu'il n'est point auteur des peines, dont il châtie les hommes par l'entremise des causes secondes?

On dira que Dieu nous donne des attraits & des inspirations pour le bien. Mais prémierement, selon les principes de Molina que nous avons rapportés, ces inspirations ne sont point necessaires pour toutes les bonnes actions; ainsi cette raison n'a point lieu pour certaines bonnes actions qu'il faut neanmoins rapporter à Dieu: il faut en revenir à ce concours indifferent. Secondement, non seulement Molina croit que Dieu pouvoit créer l'homme dans l'état de pure nature, avec la concupiscence qui attire au peché, mais que dans l'état même d'innocence l'homme avoit des tentations d'orgueil. Disp. 4. P. 14. *Neque ullas tentationes haberet praeter eas quæ extrinsecus inferrentur, & praeter innatum appetitum excellentiæ ac laudis, quoad voluntatem & intellectum.* Et dans la Disp. 45. P. 183. il dit que Lucifer, avant que de pecher, a eu une impression à vouloir ce qu'il a voulu obtenir par orgueil, & que la premiere femme a eu aussi une impression pour le fruit défendu, avant que de vouloir le manger. *Ut verò res hæc scitu dignissima plenius intelligatur, animadvertendum est, ex contemplatione rei valde amabilis, & quam multùm refert adipisci, naturaliter consurgere in voluntate motum quendam, quo voluntas ad illam afficitur: qui motus non est volitio, sed affectio voluntatis ad illam rem, à cujus bonitate quasi tangitur & allicitur ad volendum eam. Neque hic motus solùm in hominibus solet antecedere volitionem, sed etiam in Angelis. Prius namque tempore vel naturâ fuit, Luciferum ad id affici voluntate quod per superbiam obtinere voluit; quàm per voluntatem illud vellet contra legem Dei. Sicut prius etiam fuit Evam affici ad pomum vetitum, id quod Scriptura Genes. 3. satis innuit illis verbis: Vidit mulier quòd bonum esset lignum ad vescendum, & pulchrum oculis aspectuq; delectabile, quàm illud comedere vellet contra legem Dei.* CHAP. III.

Après ce que nous avons dit dans la 5. section sur cette matiere, il n'est pas necessaire de montrer ici la fausseté de ce qu'avance Molina. Venons à ce qui nous regarde.

Comme ces tentations & ces attraits intérieurs pour le mal, dans l'état d'innocence, auroient Dieu pour auteur, si Dieu, selon Molina, est auteur des bonnes œuvres parcequ'il donne certains attraits pour le bien; ne s'ensuit-il pas encore qu'il seroit auteur du peché, selon ces mêmes principes, puisqu'il donneroit des impressions & des attraits pour le mal?

IV.

De quelque côté qu'on envisage le systeme de Molina, on le voit tomber dans cette affreuse conséquence, qu'il auroit évitée, s'il n'avoit voulu se frayer une voie nouvelle, & s'écarter non seulement de ce qu'ont enseigné les anciens, comme il l'avoue, mais encore les Docteurs de l'Ecole.

Car ne passons pas légerement sur la différence qu'il y a entre eux & Molina. Pag 288. *Eò quod modus quo nostrum concursum universalem constituimus, non fuerit nobis exactè ab iis*

La raison pourquoi, selon les Thomistes, Dieu est auteur du bien & non pas de la malice, c'est que la malice consiste dans une privation que Dieu ne fait pas, au-

Sect. VII. Part. II

au lieu que la bonté & la perfection sont quelque chose de réel que Dieu opere.

(Scholastici) expressus, quam à nobis fuit explanatus: neque tam accuratè, ut nos, rationem reddiderint, cur Deus non sit causa peccati.

Cette raison, quelque préciſe & ſolide qu'elle ſoit, n'eſt pas du goût de Molina. Ce n'eſt donc point de là qu'il prouve que Dieu n'eſt point auteur du peché; mais parce que Dieu donnant un concours indifferent à la vertu & au peché, c'eſt la créature qui le détermine à l'un & à l'autre, qui donne l'eſpece, & fait cette différence. L'influence de Dieu eſt donc préciſément la même pour une bonne action & pour une mauvaiſe; la créature en fait également la difference, & donne également l'eſpece, ſoit pour le bien, ſoit pour le mal. Si Molina a raiſon de croire que Dieu n'eſt point auteur du peché, parce que, ſon influence étant indifferente, c'eſt la créature qui donne l'eſpece, il faut par la même raiſon que Dieu ne ſoit point auteur de la vertu, parce que, ſon concours & ſon influence étant indifferente, c'eſt la créature qui donne auſſi l'eſpece. Et ſi Molina croit, comme il fait, que Dieu eſt auteur de la vertu, quoiqu'il n'y ait de ſa part qu'une influence indifferente & déterminée par la créature, il s'enſuit auſſi que, par la même raiſon, Dieu ſeroit auteur du peché.

Lorſqu'il s'agit de ſavoir ce qui eſt cauſe, ou ce qui ne l'eſt pas, il faut regarder ce qu'on opere, ou, pour parler en termes de l'Ecole, il faut regarder l'influence; car c'eſt par l'influence ou actuelle ou poſſible qu'une cauſe eſt cauſe. Or, ſelon Molina, l'influence de Dieu eſt préciſément la même pour le bien & pour le mal, elle n'a rien de réel en elle même qui ſoit plus pour l'un que pour l'autre. Si elle avoit en elle même quelque choſe de réel, qui fût plus pour l'un, elle auroit quelque commencement de détermination, elle approcheroit de l'eſpece de l'un plutôt que de l'eſpece de l'autre. Or cette influence, entant qu'elle vient de Dieu, eſt ſans eſpece & ſans détermination; c'eſt la créature qui la donne: cette influence eſt donc comme un genre par rapport à ſes eſpeces, c'eſt comme le genre de ſubſtance par rapport à la ſubſtance vivante ou inanimée.

Puis donc que cette influence eſt la même, la cauſe doit être la même; & ſi à cauſe de cette influence Dieu étoit, comme le prétend Molina, cauſe & auteur de la vertu, il s'enſuit auſſi, ce qu'on ne peut proférer ſans frémir, qu'il ſeroit cauſe & auteur du peché.

ARTICLE II.

Seconde conſéquence. Que ce ſyſteme anéantit l'obligation que nous avons de deſirer l'augmentation de la grace prévenante, & de chercher les moiens pour y réuſſir.

I.

UN ſecond reproche qu'on fait à la doctrine de la grace efficace & de la prémotion, eſt de décourager les hommes, & de rallentir ou même d'éteindre abſolument leur ardeur à mettre en uſage les moiens du ſalut, & à travailler à augmenter en grace: mais nous avons déja montré dans la 5. ſection, que ce n'eſt point ſur cette doctrine que doit tomber ce reproche, mais ſur la doctrine oppoſée.

Ce que nous avons rapporté de Molina, nous fournit encore un autre moien de prouver la même choſe.

C'eſt un de ſes principes, comme nous l'avons vu, que la grace prévenante étant la même dans deux perſonnes, une de ces perſonnes peut réuſſir à faire des actes beaucoup plus fervens que l'autre.

Nous avons même remarqué qu'une grace très foible, & ſi légere que ce qu'elle

qu'elle ajoute à nos actes à peine se fait-il sentir ; que cette grace, dis-je, surnaturalise la plus grande action, à peu près comme la plus mince feuille d'or appliquée sur une masse d'argent, comme le font les tireurs d'or, suffit pour dorer un fil d'argent qui aura dix lieuës de long.

Si cette doctrine est veritable, comme Molina nous le garantit, qu'est-il necessaire de demander à Dieu l'augmentation de la grace, & de s'empresser de l'obtenir par l'usage des moiens auſquels Dieu l'a attachée ? Pour peu qu'on en ait, on en a toujours assez. Nous n'avons de notre côté qu'à augmenter de plus en plus l'influence de notre libre arbitre, nous arriverons à coup sûr au plus haut degré de perfection.

Pourquoi même quelque libre arbitre hardi & vigoureux ne pourroit-il pas desirer que cette grace diminuât en lui : car elle peut diminuer sans bornes. Il me semble pour lors que l'effort que feroit ce libre arbitre pour avancer dans la vertu, paroîtroit avec un bien plus grand lustre ; & quand ce viendroit au jugement de Dieu, ne pourroit-il pas tirer quelque louange, ou même quelque récompense plus qu'un autre, d'avoir tant fait avec si peu de grace, tandis que d'autres ont si peu fait avec tant de grace ?

Cela étant, je ne voi pas pourquoi en conscience l'on ne pourroit point former un tel desir. Au reste on n'y perdroit rien. Car quand cet homme auroit toute la grace du monde, s'il ne correspond point, il n'en tirera aucun avantage, & il n'en retirera qu'autant qu'il y correspondra. Or sans augmenter la grace, il peut augmenter sa cooperation, & cooperer selon trente, cent, mille degrés à la plus petite grace comme à la plus grande.

De plus, il arrivera qu'avec une petite grace, & la plus petite, un homme qui aura la même cupidité à vaincre, se convertira, au lieu qu'il ne se convertira pas avec une grande grace, si grande qu'on la suppose.

Molina dans la Disp. 3. sur la 23. q. A. 4. & 5. Pag. 394. prétend que la grace prévenante avec laquelle Lucifer est tombé, étoit beaucoup plus grande que celle avec laquelle le dernier des Anges a perseveré ; mais il dit qu'il ne faut pas croire que, si dans ces circonstances ces graces eussent été changées, c'est-à-dire, celle de cet Ange donnée à Lucifer, & celle de Lucifer au dernier Ange, ce dernier Ange seroit tombé & Lucifer auroit perseveré.

Pourquoi ne le faut-il pas croire ? C'est assurement une suite de Congruisme. Ces graces sont efficaces ou inefficaces, comme le libre arbitre le veut. Or quel inconvenient y a-t-il que dans les mêmes circonstances, un libre arbitre, en dépit de la grace, veuille tomber avec la grace la plus forte, qui n'auroit pas voulu le faire avec la plus foible ?

Si Molina est choqué d'entendre dire que cela arrive dans les mêmes circonstances, nous n'avons qu'à les changer.

Ce pécheur n'a point envie de se convertir dans ce moment-ci avec la plus forte grace, ni ce juste de perseverer ; & dans un autre moment l'un & l'autre en auroient envie. Dieu par la science moienne voit toutes ces varietés, & c'est à lui à nous y placer.

Ainsi, selon ce systeme, ce ne sont point les grandes graces qu'il faut chercher : une petite qui nous sera donnée, quand nous serons d'humeur à nous convertir, fera bien mieux notre affaire. Il nous faut peu, un rien, mais donné à propos.

ARTICLE III.

Troisiéme conséquence. Qu'il est impossible que l'homme, même avec la grace, observe long temps la loi de Dieu, soit dans cet état-ci, soit dans l'état d'innocence.

Si des principes de ce système nous tirons des conséquences opposées, ce n'est pas le défaut de ces conséquences, mais celui des principes; le faux se dément & se détruit lui même: ceci soit dit une fois pour toutes.

Après avoir montré que, selon ce système, il n'est pas nécessaire de chercher beaucoup de graces prévenantes, tant le libre arbitre peut aller loin par ses propres forces; maintenant il faut montrer qu'il s'ensuit encore que le libre arbitre, même avec la grace, ne peut pas aller jusqu'au point d'accomplir les commandemens.

Ce n'est pas d'un commandement en particulier ni de deux que je prétens parler, mais de la loi de Dieu, qu'on accomplisse toute entiere pendant un espace de temps, ou jusqu'à la fin de sa vie, sans commettre de peché mortel.

Dans l'exposition que nous avons faite de ce système, nous en avons raporté deux principes. Le premier est que par les seules forces de la nature & avec le seul concours general, il n'y a point de précepte qu'on n'observe, point de bonne œuvre qu'on ne pratique, point de tentation qu'on ne surmonte. Le second est qu'avec ce concours general, quand même on auroit la grace habituelle, on ne peut réussir à observer long-tems la loi de Dieu, sans tomber dans quelque peché mortel.

Mais pourquoi ne pouvoir pas y réussir long-tems, comme on le peut quelque tems? Molina & Suarès répondent qu'il faut raisonner de ceci comme des jeux de hazard, où l'on peut réussir quelquefois à amener un certain nombre, mais non pas toujours le même. Sur quoi Molina apporte ce principe d'Aristote, que quoiqu'il soit aisé que certaines choses arrivent en particulier, il est difficile qu'elles arrivent plusieurs fois de la même maniere, & qu'à la longue cela devient impossible: *Ex repetitione vel accessione eorum quorum singula facile evenire possunt certo quodam modo, oriri majorem difficultatem, ut simul omnia eodem modo eveniant, tantumque eorumdem rerum numerum posse accipi ut impossibile sit eodem modo evenire.*

Ce principe de Molina le conduit plus loin qu'il ne pense. Avec le libre arbitre, avec le concours, avec la grace habituelle, il est impossible de réussir à observer long-tems la loi de Dieu, selon Molina. Mais pourquoi cela ne seroit-il pas impossible avec la grace actuelle, puisque selon lui, cette grace est inefficace par elle même?

Premierement, je ne voi pas que Molina puisse donner à cette grace actuelle un avantage qu'il refuse à la grace habituelle. La grace habituelle donne certainement une facilité. La grace actuelle de Molina ne donne non plus qu'une facilité pour faire l'acte; car il n'y a point d'acte qu'on ne puisse faire sans elle, quant à la substance.

Cette grace habituelle peut être fort considerable: supposons en une telle que l'avoit S. Paul, mettons d'un autre côté un homme avec une grace actuelle qui soit très foible: qui croira qu'une petite grace actuelle de cette nature fera que cet homme pourra réussir à observer long-tems la loi de Dieu sans peché mortel; tandis que cette grande grace habituelle ne peut réussir à la faire observer long-temps par ce juste si parfait?

Secondement, le principe de Molina

se verifie parfaitement, même avec cette grace actuelle inefficace par elle-même. Car donnez, tant qu'il vous plaira, à la volonté des graces de cette nature, il n'y a nul inconvénient, posé ces graces, qu'on fasse une bonne œuvre, ou un peché mortel; l'un & l'autre est facile, l'un & l'autre arrive tous les jours.

Je veux donc qu'avec cette grace il soit facile que l'homme veuille consentir dans ce moment-ci, & qu'il observe la loi de Dieu sans commettre de peché mortel; mais quoiqu'il soit facile qu'une chose arrive, il est difficile qu'elle arrive plusieurs fois tout de suite de la même maniere; & l'on peut mettre tel espace de tems, où cela soit impossible. Ainsi quoiqu'un homme ait des graces de cette nature, il est difficile qu'il observe la loi de Dieu long-tems avec ces graces; & on peut mettre un si long espace de tems que cela soit impossible.

Dieu a beau augmenter le degré de ces graces, la chose ne changera pas; comme il a beau augmenter le degré des graces habituelles, il est toujours de foi, selon Molina, qu'avec elles on ne persevere pas long-tems sans peché mortel. Si fortes qu'on les suppose, ces graces actuelles, il est toujours sans inconvénient qu'avec elles il arrive qu'on fasse une bonne action ou un peché mortel; le libre arbitre est en équilibre pour l'un & pour l'autre. Par conséquent, quoiqu'il soit facile d'observer quelque tems la loi de Dieu avec ces graces, il est difficile que la volonté ne se rallentisse & qu'elle l'observe long-tems & l'on peut mettre tel espace de tems où cela soit impossible.

Or remarquez que, selon le Congruisme, Dieu dans les trésors de la toute-puissance n'a point d'autres graces à nous donner pour nous faire observer librement sa loi, que de ces graces inefficaces: qu'il n'en a point donné d'autres à aucun juste, ni dans aucun état.

Ainsi Molina n'en est pas quitte pour cet état-ci. Il suit de son système que dans l'état d'innocence, avec quelque grace, qu'on voudra y supposer, il ait été impossible que les Anges & le premier homme aient réussi à observer la loi de Dieu long-tems sans pécher mortellement. THAT. III. ART. III.

On pourroit même le dire de la sainte Vierge, malgré la grandeur des graces que Dieu lui a communiquées, puisque ces graces n'étoient point efficaces par elles-mêmes.

Il est vrai qu'on peut répondre que Dieu, en faveur de la Sainte Vierge, a pu choisir toutes les circonstances dans lesquelles il a prévu que son libre arbitre correspondroit à ces graces inefficaces, sans commettre aucun peché, ni mortel ni véniel, & c'est ce que nous avons vu que Molina enseigne. Mais il est vrai aussi que ce privilége de la Sainte Vierge ne seroit point une suite de la grandeur des graces que Dieu lui a accordées, mais seulement d'une Providence extérieure. Il est vrai en second lieu que ce choix régulier & perpétuel de circonstances est hors du cours ordinaire, qu'il est aussi miraculeux, en suivant les principes de Molina, que si Dieu choisissoit toutes les circonstances pour faire que perpétuellement & pendant toute sa vie un homme qui remueroit des dez, rapportât toujours le même nombre; que par conséquent ce choix n'a point dû être dans l'état ordinaire des Anges, ou de l'homme innocent, non plus que dans le nôtre, à suivre le cours ordinaire.

Ainsi il s'ensuit de ce système que non seulement dans notre état, mais dans l'état d'innocence, il est impossible, suivant le cours ordinaire, que l'homme avec toutes les graces que Dieu voudra lui accorder, observe long-tems sa loi sans tomber dans quelque peché mortel.

Digitized by Google

Sect. VII. Part. II.

ARTICLE IV.

Quatriéme conséquence. Que ce système blesse la liberté de l'homme. Cinquiéme conséquence. Qu'il impose nécessité à Dieu même.

I.

A 2. QUoiqu'on ait déja parlé de ce point dans le Chapitre précédent, il faut encore en dire un mot dans celui-ci, pour remarquer que ce n'est pas la doctrine de la grace efficace qui donne atteinte à la liberté, mais le système opposé.

Nous avons entendu Molina partager les causes de nos actions, & attribuer à la grace, au concours, & au libre arbitre les fonctions differentes qu'il croit leur convenir. Quand une action émane de ces trois causes, elle émane du concours de Dieu comme de la cause generale; du libre arbitre comme de la cause particuliere qui lui donne l'espece & la détermination, c'est-à-dire, qui fait qu'un acte est acte de foi plutôt qu'un acte different de la grace enfin qui lui donne la surnaturalité.

C'est ce que Molina distingue soigneusement. Un acte, entant qu'il émane de la grace est surnaturel & non pas libre, & entant qu'il émane du libre arbitre, il est libre & non pas surnaturel. Le libre arbitre agit & influe librement; la grace agit & influe necessairement d'une necessité de nature. Membre 7. Pag. 336. *Quia tamen gratia illa, quantum est ex se, agit* NECESSITATE NATURÆ, *neque in eâ est ulla libertas, actus illos esse quidem supernaturales, quia ab eâ gratiâ emanant, non vero esse eâ ratione liberos: contra vero eosdem actus liberos esse quia emanant à voluntate, quæ ad eos potuit non influere, non vero esse eâ ratione supernaturales.* En cela Molina suit le fil de ces principes: cela se voit assez.

Molina enseigne encore que c'est cette surnaturalité qui rend nos actions proportionnées au roiaume du ciel. La même action qui ne le méritera pas, si elle en est dépouillée, le méritera si tôt qu'elle en sera revêtuë.

Ainsi ce qu'il y a dans nos actions de proportionnée à la fin surnaturelle, & par conséquent de meritoire du roiaume du ciel, ne vient point de la volonté; il vient d'une cause differente, & d'une cause qui agit necessairement d'une necessité naturelle. Quelle breche à la volonté libre? Que peut on lui enlever de plus précieux que ce qui fait un tel merite?

II.

La liberté de Dieu même n'est point épargnée dans ce système.

La creature y dispose de Dieu aussi souverainement que Dieu dispose de la creature. Encore y a-t-il une difference; c'est que Dieu dispose de la creature en lui laissant sa liberté; au lieu que la creature dispose de Dieu sans que la sienne soit conservée.

Développons ceci. Afin qu'il arrive dans le monde une certaine détermination de la volonté de Pierre, il faut que Dieu sache que Pierre, s'il est placé dans telle conjoncture, formera cette détermination, & il faut que Dieu veuille l'y placer. Voilà deux choses.

Dieu dispose souverainement de la seconde: il peut placer Pierre dans toute autre conjoncture que dans celle-ci; il peut aussi le placer dans celle-ci; il en est le maître. Par-là Dieu dispose en un sens des actions de Pierre; car Pierre ne se déterminera à former tels actes de connoissance & tels actes d'amour, qu'au cas que Dieu veuille le placer dans telle conjoncture.

Mais

Mais la creature à son tour ne dispose pas moins souverainement des actions de Dieu. Par la science moienne Dieu sait que Pierre dans telle conjoncture fera telle action, par exemple, un peché, parce qu'il plaît à Pierre de le faire : mais s'il plaisoit à Pierre de faire une autre action, par exemple, un acte de vertu dans telle conjoncture, Dieu sauroit que Pierre feroit cet acte de vertu. Ainsi Dieu auroit une connoissance differente de celle qu'il a. Il dépend donc de Pierre de faire avoir à Dieu telle ou telle connoissance, & par conséquent il dispose en souverain des actes de l'entendement de Dieu.

Ecoutons les principes de Molina. Il enseigne Disp. 49. p. 208. que Dieu par la science moienne penetre ce que le libre arbitre fera dans telle circonstance où il voudra le créer, ensorte que si le libre arbitre eût fait autre chose dans cette circonstance, comme il le peut, Dieu l'auroit connu, & non ce qu'il connoît : *Penetrat quid liberum arbitrium cujusque creaturæ, data hypotheſi quod velit illud creare in hoc vel illo ordine rerum, cum his vel illis circunſtantiis, aut auxiliis, pro ſua innata libertate ſit facturum; cum tamen, ſi vellet, poſſet continere actum, aut facere oppoſitum, & ſi eſſet id facturum, ut liberè poteſt, Deus id ipſum proſpiceret, non vero quod reipſa ab eo faciendum eſſe proſpicit.* Et dans la disp. 52. il déclare qu'il est au pouvoir de Pierre de ne pas pecher, que si, comme il le peut, il ne l'eût pas fait, la prescience du peché de Pierre n'eût point été en Dieu.

Cela posé, comme Dieu, dans le dessein que telles actions arrivent dans le monde, veut & se determine à placer Pierre dans telles conjonctures plutôt que dans telles autres, de même il pourra arriver que Pierre voudra & se determinera à telles actions plutôt qu'à telles autres, uniquement dans le dessein que tel acte de connoissance plutôt que tel autre soit en Dieu. CHAP. III, ART. IV.

Le Congruisme n'en demeure pas là. La volonté & le decret de Dieu de placer Pierre dans telle conjoncture n'ôte point à Pierre sa liberté. Lorsque Dieu se détermine à y placer Pierre, lorsque Pierre s'y trouve effectivement placé, il lui est toujours libre d'agir ou de ne pas agir. Les Congruistes l'avouent, & en cela ils ont raison. Mais la volonté de Pierre de se déterminer à telle action plutôt qu'à telle autre dans telle conjoncture, impose à Dieu même la necessité d'avoir telle connoissance plûtôt que telle autre. Il n'est pas libre à Dieu de ne pas connoître ce qu'il plaît à la creature de déterminer.

Si Dieu pouvoit ne pas connoître ce que veut faire Pierre dans cette conjoncture, & ce qu'il veut faire, je le supose exprès, afin que Dieu ait telle connoissance plutôt que telle autre, il y auroit quelque connoissance qui manqueroit à Dieu ; & son intelligence ne seroit plus ni aussi parfaite, ni aussi infiniment universelle qu'elle doit l'être. Dieu n'est donc pas libre à connoître ce qu'il est libre à Pierre de determiner. Pierre en se determinant librement dans telle conjoncture, determine en maître quelles seront les connoissances qui seront en Dieu. Il nécessite Dieu même à y conformer son entendement : en un mot (ce qu'on ne peut proferer sans horreur) Pierre décide de Dieu.

Rapportons les paroles de Molina pour justifier ce que nous prétendons, que, selon le Congruisme, il est en la liberté de l'homme que Dieu ait telles ou telles connoissances sur ce point, mais que cela n'est pas en la liberté de Dieu. *Reſpondendum eſt eam nulla ratione eſſe dicendam liberam, tum quia antecedit omnem liberum actum voluntatis divinæ : tum* Disp. 52. pag. 275

SECT. VII. PART. II.

etiam quia in potestate Dei non fuit scire per eam scientiam aliud quàm reipsa scivit. Deinde dicendum, neque etiam in eo sensu esse naturalem, quasi ita innata sit Deo, ut non potuerit scire oppositum ejus quod per eam cognoscit. Si namque liberum arbitrium creatum acturum esset oppositum, ut revera potest, idipsum scivisset per eandem scientiam, non autem quod reipsa sit. Quare non est magis innatum Deo scire per eam scientiam hanc partem contradictionis ab arbitrio creato pendentem, quàm oppositam. Dicendum ergo est partim habere conditionem scientiæ naturalis, quatenùs prævenit actum liberum voluntatis divinæ, neque in potestate Dei fuit aliud scire, partim habere conditionem scientiæ liberæ, quatenùs quod sit unius potiùs partis quàm alterius, habet ex eo quod liberum arbitrium; ex hypothesi quod crearetur in uno aut altero ordine rerum, esset potiùs facturum unum quàm aliud; cùm utramvis indifferenter posset facere.

ARTICLE V.

Sixiéme conséquence. Combien ce système intéresse la Providence.

I.

CEux qui voudroient combattre la grace efficace à raison de la douceur de la divine Providence qui leur paroîtroit blessée, doivent penser combien le Congruisme donne atteinte à la Providence même. Les principes que nous avons expliquez ailleurs, mettent ce point en évidence, mais il faut y ajouter encore deux reflexions.

Ce concours de Dieu, qui est la base du Congruisme, ne détermine point, il est déterminé. Dieu fait ce qui en arrivera, parce que par la science moienne il a prévu ce que voudroit faire la volonté dans telles circonstances où elle seroit placée, & parmi ces circonstances Dieu choisit celles qu'il lui plaît. Mais faisons une supposition: supposons que Dieu donnât ce concours, sans connoître à quelle espece d'action les creatures le détermineroient, & qu'il le donnât sans aucun choix de circonstances: supposons qu'en Dieu il n'y eût aucun décret, aucune détermination particuliere, aucune Providence; mais seulement qu'il donnât ce concours indifferent toutes les fois que les creatures le détermineroient à le donner. Dans cette supposition, ces hommes ne laisseroient pas d'aller leur train, les uns le détermineroient à droit, les autres à gauche; les uns au bien, les autres au mal; les uns après avoir pratiqué quelque bonne action viendroient à mourir, emportant avec eux le mérite d'une felicité éternelle, au moins naturelle, selon que nous l'avons rapporté; les autres, après avoir fait beaucoup de crimes, mourroient aussi, aiant merité des supplices dans l'autre vie.

En un mot, sans Providence le genre humain se gouverneroit tout seul. Chacun y joueroit son rôle, feroit le bien, feroit le mal, se procureroit le bonheur & le malheur. La Providence n'est donc plus necessaire, à suivre les consequences de ce système, & l'homme peut s'en passer.

II.

Par une raison physique tirée de la premiere composition des corps durs, liquides &c. nous avons montré qu'il faut admettre dans le monde corporel, ce qu'il semble à Molina ne pouvoir arriver naturellement, savoir que dans des choses entierement égales, il arrive une difference; par exemple, que les parties de la matiere étant toutes parfaitement égales en elles-mêmes, les unes se separent des au-

Digitized by Google

autres & se brisent, tandis que les autres ne s'en separent pas.

Disp 47. p. 200. Molina, dans le passage déja cité, raporte que dans un autre ouvrage il avoit décidé que s'il arrivoit de la difference parmi ces choses entierement semblables, c'est un évenement qui arriveroit *par hazard. Dicebamus contingenter effectus illos esse ita eventuros*, UT TULISSET CASUS.

N'est-on pas effraié, quand on entend raporter le hazard pour cause de la difference de certains évenemens? Car il s'agit ici de ce qui est hazard, non par rapport aux hommes, qui, selon le stile ordinaire, appellent hazard ce qui l'est par rapport à eux, mais de ce qui est hazard par rapport à Dieu.

Non il ne faut point en être surpris. Molina ne pouvoit faire autrement dans son systême. S'il se trouve des évenemens differens dans des choses corporelles absolument semblables, quelle peut en être la cause? Est-ce Dieu? Mais Dieu concourt indifféremment avec toutes les parties de la matiere: ce concours est indeterminé dans toutes les causes secondes, selon Molina. Il n'est donc point la cause d'une détermination differente, la cause, par exemple, pourquoi telle partie de matiere se rompt & se sépare de l'autre, & pourquoi l'autre toute semblable ne le fait pas. Est-ce la matiere qui en est la cause? Mais la matiere est parfaitement semblable dans toutes ses parties. Ainsi d'elle-même elle doit se rompre & se diviser dans toutes, ou ne se rompre ni ne se diviser dans aucune. Si elle se rompt néanmoins dans une & non dans l'autre, comme cela arrive effectivement, quelle peut en être la cause? Et si ce n'est ni Dieu ni la créature, n'est-on pas obligé de recourir au hazard?

Qui voudroit chicaner, repliqueroit peut-être que Dieu de toute éternité par une science moienne (car il en faut une pour ceci) a connu dans quelle partie de cette matiere égale, se feroit la rupture dans tel moment & dans telle circonstance. CHAP. III. ART. V.

Mais cette réponse n'aboutit à rien. Car comment Dieu a-t'il connu par sa science moienne que cette rupture se feroit dans telle partie plutôt que dans telle autre dans certaines circonstances? Quelle est la cause qu'il a vu devoir produire cette difference d'évenement? Ce n'est ni lui-même ni la créature; reste donc le hazard, que Dieu par sa science a vu devoir en être la cause.

Or ce hazard doit s'étendre à tous les évenemens corporels. Car ils arrivent tous dans la matiere; & toutes ses parties sont parfaitement semblables. Quelle horrible & étonnante conséquence! Le hazard a part à tout ce qui se fait dans le monde corporel: il faut que Dieu même, pour en connoître les évenemens futurs, consulte le hazard, & en tout il faut avoir recours à deux choses, à Dieu & au hazard.

III.

La liaison entre les esprits & les corps est trop grande, pour que cette conséquence ne s'étende point aussi aux esprits. Deux personnes également justes marchent à côté l'une de l'autre dans un même chemin. La terre s'entrouvre par un tremblement, de maniere qu'elle engloutit l'un, & que l'autre échape: celui qui meurt est sauvé pour une éternité: celui qui survit, rencontre peu de tems après une occasion dans laquelle il succombe au peché mortel, & perit éternellement. Celui qui a été enlevé à cette occasion, y auroit consenti de même, & se seroit perdu. Quelle difference n'a pas fait cette mort precipitée dans l'une de ces deux personnes? Et quelle est la premiere cause de cette difference, si l'on raisonne conséquem-

Digitized by Google

quemment aux principes que je réfute ? Le hazard.

Si on s'imagine que la perſéverance finale conſiſte principalement dans cette préſervation & ce gouvernement extérieur des perſonnes juſtifiées, qui ne voit qu'on la ſoumet, cette perſeverauce & avec elle notre ſalut, à ce qui dépend du hazard en premier reſſort ?

Molina au moins ne pourra ſe diſpenſer de reconnoître que le hazard contribue autant, & peut-être plus quelquefois que Jeſus-Chriſt même, à la déciſion du ſalut des élus. Que fait J. C ? Il donne à deux perſonnes, je le ſuppoſe, les mêmes graces. De ces deux perſonnes, l'un venant à mourir eſt ſauvé, l'autre ſurvit & eſt damné.

Ce qui abrege ou allonge notre vie eſt une choſe corporelle, dont par conſéquent, ſelon ces principes, le hazard décide en premiere inſtance.

Ces deux perſonnes ont reçû de Jeſus Chriſt préciſément les mêmes dons. Ce qui fait qu'avec ces dons l'une de ces perſonnes arrive au ſalut, tandis que l'autre n'y arrive pas, c'eſt l'accident qui lui ôte la vie ; & ce qui fait que cet accident corporel, dans une matiere parfaitement égale dans toutes ſes parties, arrive dans l'une de ces parties plutôt que dans l'autre, c'eſt le hazard. La conſéquence qui ſuit de-là eſt trop claire, mais trop affreuſe, pour qu'il ſoit neceſſaire de la tirer.

ARTICLE VI.

Septiéme conſéquence. Combien ce ſyſteme donne atteinte à la neceſſité de la rédemption de Jeſus-Chriſt.

I.

PArce qu'en ſoutenant la grace efficace par elle-même, on ne dit pas qu'il y a pour tous une grace qui dépend du libre arbitre de l'homme, ſoit pour lui être donnée, ſoit pour être efficace, l'on s'imagine qu'elle donne atteinte à la redemption de Jeſus-Chriſt & à ſa mort pour tous les hommes.

Nous avons vu combien il eſt facile de diſſiper ce reproche. Mais l'eſt-il de même au ſyſteme oppoſé de ſe laver de celui qu'on lui fait, d'attaquer le fondement même ; & de donner de terribles atteintes à la neceſſité de la rédemption ?

Sans répeter ce que nous avons dit en general qui a rapport à cette matiere, venons à quelque choſe de plus particulier.

Selon ce ſyſteme, le peché originel ne nous a point bleſſés dans les avantages naturels : on croit qu'ils ſont préciſement les mêmes qu'on croit qu'ils ſeroient dans l'état de pure nature, mêmes forces, même nature, même felicité.

En conſéquence de ce principe, les défenſeurs de ce ſyſteme peuvent ſuppoſer deux enfans, l'un créé dans cet état de pure nature & ſans peché originel, l'autre créé dans l'état de nature tombée avec le peché originel : l'un & l'autre meurt avant que d'avoir atteint l'uſage de raiſon.

Quand même il n'y auroit point de rédemption par Jeſus-Chriſt, cet enfant, malgré le peché originel, ne laiſſera pas de jouir dans l'éternité du même bonheur qu'on accorde à l'autre, c'eſt ce que nous aſſure Molina dans les paroles que nous en avons rapportées. Et Molina raiſonne conſéquemment ; car s'il a raiſon de croire qu'avec le peché originel les avantages naturels ſont les mêmes qu'il les croit dans l'état de pure nature, il faut que le bonheur éternel ſoit auſſi le même.

Cet enfant mort avec le peché originel jouira donc dans l'éternité du même bonheur qu'il accorde à l'autre : & comment la rédemption de Jeſus-Chriſt lui ſeroit-elle

elle necessaire ? Comment seroit-elle necessaire à cause du peché originel, puisque, malgré le peché, cet enfant possede le même bonheur que l'autre qui n'a point de peché ?

Elle lui est necessaire, répondra-t-on, parce que si Jesus-Christ étoit venu le purifier du peché, il auroit possedé ce bonheur qui étoit destiné à l'homme créé dans l'état d'innocence. Je vous entens : c'est-à-dire, que cet enfant auroit été plus heureux qu'il ne l'est. Car cette destination à une plus haute felicité ne le rend point malheureux, quand même il ne la possede pas. Elle n'a garde de le rendre malheureux, puisque, selon ce systeme, ce n'est qu'une volonté arbitraire de Dieu qui fait cette destination : volonté par conséquent qui ne met rien dans le fond de son être. Or son être étant le même que celui de l'enfant créé dans l'état de pure nature, l'on a raison de conclurre qu'il est aussi heureux que lui. Il est donc heureux, & il l'est autant qu'il le doit être par la destination naturelle. Or voiez à quoi vous réduisez le besoin que cet enfant a de Jesus Christ ; à lui donner quelque surcroît de bonheur.

Le Sauveur n'est plus pour lui un Sauveur qui le délivre de la perte generale : le Mediateur n'est plus pour lui un Mediateur qui se mette entre lui & Dieu, pour arrêter les vengeances terribles d'une majesté offensée : le Redempteur n'est plus un Redempteur qui brise les puissances de son ennemi, & le délivre de sa captivité, qui efface par son sang l'arrêt de sa condamnation, qui gueriſſe les blessures de son ame par ses propres blessures, qui par ses douleurs prenne sur lui celles qu'il devoit souffrir, & par sa mort enfin le préserve de la mort éternelle.

II.

CHAP. III. ART. IV

Quelque étrange que soit cette doctrine, ce n'est pas là encore qu'elle en demeure. A suivre ces principes, il n'étoit pas necessaire, aux adultes même, que Dieu envoiât un Redempteur : que dis-je, qu'il l'envoiât : après même qu'il l'a envoié, sans le Redempteur, ils arriveront au bonheur éternel.

Cette conséquence paroîtroit incroiable, si elle n'étoit démontrée. Un enfant mort avant l'usage de raison est arrivé, malgré le peché originel, à une vie éternellement heureuse : en voici un autre qui atteint l'usage de raison : dès sa premiere aurore, dès qu'il commence à être capable de peché mortel, cet enfant par les seules forces de la nature connoît Dieu, espere en lui, l'aime par dessus toutes choses, resiste aux plus horribles tentations. Molina & Suarès lui donnent ce privilege ; si vous le voulez même, ils vous permettent d'en faire un martyr : il faut que cela dure peu de tems ; mais je me contente de celui qu'ils voudront m'accorder ; le temps expiré, ce jeune adulte cesse de vivre.

Si l'enfant mort avec le peché originel possede le bonheur éternel de l'état de pure nature, que sera-ce de cet adulte qui a tant merité ? Sans doute qu'on lui donnera dans cette felicité éternelle un rang des plus élevés. Il y parvient par les forces de sa nature ; où est donc le besoin qu'il a d'un Sauveur.

Supposé même que Dieu par sa misericorde ait bien voulu nous l'accorder, ce Sauveur, il se passera de lui, & se rendra heureux sans son secours. Et qui m'empêche de supposer qu'actuellement il y a un nombre d'adultes qui le sont ainsi ? Il seroit incroiable qu'il n'y en eût pas quelqu'un ; car il seroit incroiable que d'un nombre d'enfans qui meurent immédiate-

ment après avoir atteint l'usage de raison & qui tous sont en équilibre pour le bien & le mal, selon le Congruisme, il n'y en eût pas quelqu'un qui eût fait un bon usage de sa liberté, & que tous en eussent fait un mauvais: comme il seroit incroiable qu'aiant jetté plusieurs fois un dé, il se fût toujours tourné sur le même côté.

Cet adulte se passera donc du Sauveur, & sans lui arrivera à une felicité éternelle. Il est vrai que de peur que cela n'arrive, Molina aussi bien que Suarès veulent que le Pere Eternel, en vertu d'un pacte fait avec Jesus-Christ, lui donne sur le champ la grace qui s'unisse à ses bonnes œuvres naturelles. Mais au fond il s'en passeroit bien, de cette grace: sans elle il parviendroit à une éternelle felicité; & il paroît que ce pacte établi entre Jesus-Christ & le Pere Eternel, est autant nécessaire (je frémis en rapportant une telle conséquence) qu'il est, dis-je, autant nécessaire à Jesus-Christ même qu'il l'est à cet adulte. Car s'il n'y avoit point de pacte pour donner la grace à cet adulte, l'adulte y perdroit à la verité, mais il ne perdroit qu'un surcroît de bonheur, puisque sans grace il posséderoit un bonheur éternel: mais Jesus-Christ y perdroit aussi; il perdroit un adulte qui auroit eu assez d'industrie pour s'épargner le besoin de sa rédemption; & ne point s'assujettir au même ordre & au même empire que Jesus-Christ exerce sur les autres hommes, en un mot qui seroit arrivé sans Jesus-Christ à une felicité éternelle.

Mais si l'on rejette, comme l'a fait avec tant de force le Clergé de France, la supposition de ce pacte chimérique, il faut donc convenir qu'en suivant ces principes, actuellement il y a des adultes qui sans Jesus-Christ possedent, aussi bien que les enfans morts sans batême, une éternelle felicité.

Mais comment ose-t'on admettre qu'actuellement il y ait une felicité éternelle, distinguée de la mort éternelle & du Royaume du ciel que posséderont ceux qui auront été sanctifiez en Jesus-Christ; comment ose-t'on l'admettre après ce que les Saints Peres ont enseigné sur ce point dans la dispute avec les Pélagiens?

III.

Poursuivons. Si Dieu avoit refusé de nous envoier son Fils, voions ce qui en seroit arrivé, selon le systéme de Molina.

Ou nous aurions été obligez à quelque chose de surnaturel, ou nous n'y aurions pas été obligez. Si nous y avions été obligez, il eût fallu que Dieu eût établi, selon les principes de Molina, quelque moien surnaturel que nous eussions obtenu en usant de notre libre arbitre. Car sans cela avec les seules forces de la nature nous n'aurions point été en équilibre pour ce précepte surnaturel, quelque chose nous auroit manqué; il eût fallu ajouter à la balance pour la mettre en état. Que si nous n'avions point été en équilibre, nous n'aurions point été libres ni coupables en manquant à l'accomplissement de ce devoir. Si donc dans cet état nous avions été obligez à quelque chose de surnaturel, il eût fallu que Dieu eût établi quelque secours surnaturel qu'il eut dépendu de l'usage de notre libre arbitre d'avoir & de rendre efficace: par conséquent il eût fallu que nous eussions été comme nous sommes, selon Molina, posé l'avenement de Jesus-Christ. D'où il s'ensuit que, cela posé, nous aurions dû sans Jesus-Christ, être précisément dans le même état où nous a mis Jesus-Christ.

Si nous n'eussions été obligez à rien de surnaturel, selon les principes de Molina & de Suarès, il faut dire que nous eussions été précisément comme ils disent que

Digitized by Google

que seroit un homme de l'état de pure nature ; des obligations semblables, des forces semblables, une recompense semblable. Car, pour le peché originel, il ne diminue point nos forces ; & nous avons vu que, selon Molina, il ne met point d'obstacle à la felicité de cet état.

Cela étant, l'homme auroit-il fort grand sujet de gemir, de se croire malheureux, de soupirer après sa delivrance s'il étoit réduit à l'état où l'on croit que naturellement il devroit être ?

J'avoue qu'étant comme nous sommes nous ne pouvons pas, selon Molina, vivre long-tems sans commettre des pechez mortels. Mais Molina prononce la même sentence sur l'état de nature pure. L'homme dans notre état n'auroit donc pas plus besoin du Rédempteur pour l'accomplissement de ses devoirs qu'il l'auroit dans l'état de nature pure ; & comme Molina croit qu'alors il n'en auroit pas eu besoin, il faut donc qu'il avoue qu'il n'en auroit pas besoin dans celui-ci.

Que la multitude effroiable des pechez que nous voions commettre aux hommes depuis le commencement du monde, que leur aveuglement, leur endurcissement, leurs excès ne nous persuadent pas qu'il y a un peché originel qui en est la source, & pour lequel les hommes ont besoin d'un Sauveur pour pratiquer la vertu & éviter le crime : selon les principes de Molina & de Suarès, on en auroit vu tout autant dans un état où il n'y auroit point eu de peché originel, ni de besoin de la grace du Rédempteur.

Saint Paul represente aux Romains ce débordement de crimes qui se voioit si sensiblement parmi les Paiens & parmi ceux même d'entre les Paiens qui par une vaine montre de sagesse tenoient en apparence un rang plus distingué. Il represente ensuite les prévarications si considerables que l'on voioit parmi les Juifs. Il ne se contente pas de prouver par l'expérience ce déreglement si general ; il montre par les livres saints que tous se sont détournez de leurs voies, qu'il n'y a pas un seul homme qui fasse le bien, qu'il n'y en a pas un seul. Et de cet état déplorable du genre humain, ce que pretend en tirer S. Paul, c'est que nous avons besoin de la grace de Jesus Christ, *Omnes enim peccaverunt & egent gloria Dei ; justificati gratis per gratiam ipsius per redemptionem quæ est in Christo Jesu, &c.*

CHAP. III. ART. VI.

Mais cette preuve si lumineuse & si sensible : cette preuve fondée d'une part sur l'expérience, & par cet endroit à la portée des Gentils ; fondée de l'autre sur les saintes Ecritures, & par cet endroit à la portée des Juifs : cette preuve qui ôte le voile sur cette question, qui avoit été un mystere pour tous les Philosophes, savoir pourquoi il y a tant de corruption dans le genre humain : cette preuve qui en nous conduisant d'un côté au peché du premier Pere, & de l'autre au besoin de la reparation par Jesus-Christ, nous fait voir le Christianisme dans une telle splendeur : cette preuve, dis-je, est anéantie par l'opinion de Molina & de Suarès. Selon leurs principes, il faudroit répondre à ce grand Apôtre qu'il doit reconnoître qu'il y auroit eu autant de prévarications dans un état où il n'y auroit eu ni peché originel, ni besoin d'un Rédempteur qui nous aidât à éviter le peché & à pratiquer la vertu ; qu'il ne pourroit refuser de le reconnoître, sans détruire ce qu'on doit tenir touchant les forces de notre libre arbitre ; que c'est là la base de tout ce qu'il faut établir, pour accorder la grace avec la liberté ; que par conséquent, lorsqu'il prouve par cette voie le besoin de la grace du Rédempteur, sa preuve est fausse, mal concluante, & capable de renverser toutes les idées.

Digitized by Google

Sect. VII. Part. II.

IV.

Mais ce qui est encore fort étonnant, c'est qu'absolument parlant, il pourroit arriver que dans l'état où nous sommes avec le peché originel, aucun homme du monde ne commît pendant toute sa vie ni peché mortel ni peché veniel, quoique Dieu n'eût donné au genre humain aucune grace, & qu'il ne lui eût point envoié un Liberateur.

Molina nous assure, comme nous venons de le voir, que dans le cours ordinaire cela est impossible ; mais cela seroit fort possible, si Dieu vouloit, comme il le peut, choisir préciſement les circonſtances où il voit que nous ne commettrions aucun peché, ni mortel ni veniel, & nous placer dans ces circonstances. Cela est si possible que c'est par cette voie, selon Molina, que la sainte Vierge a été préservée de tout peché. S'il faut pour cela un miracle, ce n'est pas un miracle à beaucoup près si élevé que celui de l'union hypostatique, & ceux qui l'ont précedée & suivie.

Si donc il avoit plû à Dieu de placer tous les enfans d'Adam dans les circonstances où il a vu que, par leur libre arbitre avec le seul concours general & sans aucune grace, ils ne commettroient aucun peché, même veniel, certainement on auroit vu tous les hommes du monde vivre, malgré le peché originel, dans la plus exacte & la plus parfaite vertu ; & cela sans la moindre grace, sans rédemption, sans médiateur.

Cette conduite de Dieu purement extérieure, avec laquelle le libre arbitre des hommes auroit fait de la terre une terre de benediction, ou plutôt un temple exemt de toute souillure & une espece de paradis terrestre, cette conduite, dis-je, ne paroîtroit-elle pas l'emporter pour le succès, sur ce grand appareil de rédemption qui n'a formé, après tout, qu'un si petit nombre d'élus ?

Ces élus, je le veux, sont élevés, dans l'éternité, bien au dessus de ce qu'ils l'auroient été, si Dieu n'avoit point communiqué ses graces par son Médiateur.

Mais, en récompense, ces élus n'auroient point été, comme ils sont, en si petit nombre ; il n'y auroit point eu en eux, comme il y a, tant de pechez veniels : & croit-on que de sauver le monde entier ; le faire arriver à une vie éternellement heureuse [illegible] qu'aucun homme periſſe ; empêcher tant de millions de pechez, soit mortels soit veniels, ne soit pas un avantage qui doive être mis en balance avec une élevation plus considerable d'un si petit nombre de predestinés ?

Il faut d'ailleurs compenser ce plus grand bonheur & cette gloire plus distinguée qui nous est préparée en Jesus-Christ, avec les plus grands supplices que nous souffrirons, si nous ne profitons pas de ce plus haut degré d'élevation en J. C. Car, selon les principes, le peché originel, bien loin de nous exposer aux supplices, n'empêche pas la felicité naturelle. A l'égard de ces pechez actuels ; comme il y auroit eu une récompense pour les bonnes actions qui auroit été d'un ordre inferieur, si J. C. n'étoit point venu ; aussi la punition des mauvaises auroit dû être moins considerable, à suivre l'analogie de ces principes. Ainsi comme la rédemption de J. C. nous ouvre la porte à une plus grande felicité, elle nous l'ouvriroit aussi à de plus terribles supplices ; & en nous élevant plus haut que nous ne l'aurions été, s'il n'y avoit point eu de Rédempteur, elle feroit que par une telle destination, si nous esperions gagner davantage, nous courrions risque de perdre beaucoup plus.

Enfin les réprouvez, dont le nombre est si grand, dévroient desirer que Dieu eût

Digitized by Google

eût laissé faire le libre arbitre, en le plaçant seulement dans les circonstances où de lui-même il devoit bien faire, plutôt que de lui donner tant de graces, tant de secours, par le Médiateur, en le plaçant dans des circonstances où il devoit en profiter aussi peu qu'il a fait.

ARTICLE VII.

Huitiéme conséquence. Combien ce système est opposé à ce que nous apprend l'Ecriture, que Dieu veut sauver tous les hommes.

Neuviéme conséquence. Qu'il est extrémement desavantageux à la grace suffisante.

Dixiéme conséquence. Qu'il donne atteinte à la justice divine.

Derniere conséquence. Qu'il est d'une dureté qu'on ne peut soutenir.

I.

TOutes ces conséquences coulent de la même source.

Prenons un Réprouvé, & voions comment, selon le Congruisme, Dieu s'est comporté à son égard. Par la science moienne il a connu ce que le libre arbitre voudroit faire dans toutes les circonstances où il seroit placé. Parmi ces circonstances, il en a vu plusieurs dans lesquelles l'homme se détermineroit au mal; il en a connu aussi plusieurs dans lesquelles il se détermineroit au bien. Qu'il en ait vu de ce dernier genre, c'est ce qu'aucun Congruiste ne contestera; car si Dieu ne voioit aucune circonstance possible dans laquelle le libre arbitre d'un homme se déterminât au bien pendant tout le cours de sa vie, il seroit impossible à Dieu même, selon sa puissance absolue, de faire que cet homme méritât la vie éternelle.

Dieu donc a vu des circonstances où cet homme se sauveroit: il a vu que lui donnant la même grace, il y consentiroit, & feroit une action surnaturelle dans tel moment, & qu'il y résisteroit dans un autre: il a vu même que sans grace il feroit toutes sortes de bonnes œuvres naturelles, & surmonteroit toutes sortes de tentations dans certaines conjonctures, & qu'il ne le feroit pas dans d'autres. CHAP. III. ART. VII.

Ces circonstances, où il est possible que Dieu place un homme, sont innombrables & infinies; il a fallu que Dieu ait choisi.

Or ce choix est bien étrange, selon le Congruisme. Dieu voit que plaçant cet homme dans telles circonstances, il fera le bien dans ce moment-ci; & il veut le placer justement dans les circonstances où il tombera dans le crime le plus horrible. Dieu voit la même chose pour le second moment; & fait encore le même choix. Enfin Dieu en voit autant dans tous les momens jusqu'à la fin de sa vie; & dans tous les momens, il se donne bien de garde de prendre une conjoncture favorable: c'est dans celles où cet homme tombera dans les plus affreux excès, qu'il veut le placer.

S'il veut lui donner la grace, il évite de la donner dans la circonstance où cet homme en profiteroit; c'est précisément dans celle où il en abusera, qu'il se détermine à la lui donner.

Que ce système qui s'éleve si hautement contre la Doctrine de la prémotion, sous prétexte de sa dureté, vienne ici se mettre en parallele avec elle.

J'avoue que, selon ce dernier sentiment, Dieu n'a pas voulu donner à ce réprouvé la prédetermination qui l'auroit sauvé: mais il ne la lui devoit pas; &, sans cette prédetermination, il n'est pas vrai de dire que ce réprouvé se fût sauvé, ou qu'il eût fait le moindre bien.

Mais, selon le Congruisme, Dieu a

Digitized by Google

Sect. VII Part. II.

déterminé le sort de ce réprouvé, en voulant le placer dans une circonstance où il se damneroit ; &, sans cette détermination de Dieu, peut-être seroit-il arrivé à une felicité éternelle.

Pour mieux comprendre ceci, jettons les yeux sur la grande & importante difference qu'il y a entre les Thomisme & le Congruisme. Le secours Thomistique est prédeterminant; &, sans ce secours, il n'y a dans l'homme aucune détermination : au contraire le concours des Congruistes est indifferent ; & c'est le libre arbitre qui le détermine. Il est vrai que Dieu de toute éternité aiant connu ce à quoi se détermineroit le libre arbitre dans toutes sortes de circonstances, a résolu de le placer dans certaines, & que par là il a déterminé lui-même qu'elles seroient les déterminations du libre arbitre qui arriveroient dans le monde.

Mais supposons un moment que Dieu n'ait rien déterminé sur ce réprouvé; supposons qu'il ait résolu seulement de le faire naître dans le monde, & qu'il ait abandonné le choix des circonstances où il devoit être placé pendant tout le cours de sa vie. Dans la supposition donc que cette détermination toute exterieure, & ce choix de circonstances ne fût nullement en Dieu, cet homme ne laisseroit pas de se déterminer ; il iroit son train; &, ce que je n'ose dire, mais aussi ce que je ne puis taire, il ne lui en vaudroit que mieux. Car au lieu que Dieu l'a placé pendant tout le cours de sa vie préciſement dans les circonstances où il ne fera que pecher & se perdre, peut-être se seroit-il sauvé dans des circonstances où il auroit pratiqué la vertu, & seroit arrivé à une félicité éternelle.

Par cette supposition, qui ne voit une difference extrême entre le Thomisme & le Congruisme. Selon le Thomisme, jamais cet homme sans la prédetermination de Dieu, n'auroit fait aucun bien, jamais il ne seroit arrivé à un éternel bonheur ; & selon le Congruisme, sans la détermination de Dieu, il auroit pu arriver que cet homme y fût parvenu. Cependant il sera damné, selon le Congruisme, Dieu aiant déterminé qu'il seroit placé justement dans les circonstances où il devoit perir. Qui seroit assez insensible pour ne pas être frapé d'une aussi épouventable consequence?

II.

Parlons maintenant des graces inefficaces par elles-mêmes, que je suppose que Dieu aura données à ce réprouvé.

Selon le sentiment que nous avons établi, le grace est ou d'un degré assez considerable pour être suivi infailliblement de son effet, ou elle ne l'est pas. Si elle l'est ; elle est efficace, & a la force par elle-même de nous faire operer une bonne action. Si elle ne l'est pas, elle ne laisse pas de diminuer l'effet du mouvement actuel de la cupidité, en sorte que l'action de peché est moins violente qu'elle n'auroit été sans cela. C'est un des avantages de la grace suffisante, qui a été expliqué en son lieu.

Mais, selon le Congruisme, c'est toute autre chose. La grace n'a pas de force par elle-même sur notre ame. Elle n'a pas de force par elle-même contre la cupidité, pour diminuer l'effet de son impression.

Avec la plus grande grace l'homme ne laissera pas de pecher ; & dans son peché il n'y aura pas la moindre diminution à cause de cette grace. Au contraire, cette grace étant une sainte inspiration & un saint mouvement qui avertit l'homme de son devoir, elle sera par rapport à lui, comme la loi Mosaïque & les exhortations exterieures étoient par rapport aux Juifs.

Car

Digitized by Google

Car cette loi & ces exhortations montroient à l'homme ce qu'il devoit faire ; ces graces le montrent aussi : elles n'avoient pas assez de force par elles-mêmes pour contrebalancer ou diminuer l'effort de la concupiscence ; ces graces ne l'ont point aussi : avec elles l'homme ne laissoit pas de pecher, & il pechoit avec connoissance, & non par ignorance ; avec ces graces, cet homme réprouvé peche aussi, il peche malgré la lumiere & non par ignorance : avec cette loi il pouvoit arriver que l'homme accomplit, selon le Congruisme, toutes sortes de preceptes, quant à la substance de l'acte, & qu'il repoussât toutes sortes de tentations pendant quelque tems, & qu'ainsi les pechés diminuassent, au lieu d'augmenter; avec cette grace de même : dans les Juifs néanmoins la cupidité s'est aigrie à l'occasion du precepte, & s'est accrue jusqu'au point d'en rompre les barrieres ; dans ce réprouvé la même chose arrive : Dieu le place dans les circonstances, où bien loin de rien diminuer de son ardeur pour le vice à cause des saintes inspirations, il se roidit contre elles avec plus de fureur, & ces saints mouvemens n'ont pas la force d'en rien rabattre.

S. Aug. L. 6. Op. imp. N. ult. & alibi.

Cela étant, quelle est la difference entre la loi & cette grace suffisante, par rapport à l'effet de l'une sur le Juif & de l'autre sur ce Réprouvé ? Pourquoi dira-t'on que la loi est survenue pour donner lieu à l'abondance du peché ; & pourquoi ne dira-t-on pas aussi, selon ce systeme, que cette grace suffisante est survenue à ce malheureux pour donner lieu à l'abondance du peché ? Pourquoi dira-t-on que la loi produit la colere ; & ne dira-t-on pas que la grace suffisante donnée à ce Réprouvé produit aussi la colere ? Pourquoi dira-t-on que la loi est la force du peché ; & ne dira-t-on pas que la grace suffisante donnée à cet homme est la force du peché ? Pourquoi dira-t-on que c'est une loi de mort, qui a été abolie à cause de son impuissance & de son inutilité ; & ne dira-t-on pas que cette grace est une grace de mort, qui sera réprouvée à cause de son impuissance & de son inutilité ? Après cela convient-il à un systeme, qui confond tellement la grace de J. C. avec la loi de Moïse, & qui presente des idées si desavantageuses à la grace suffisante, lui convient-il, dis-je, de faire sur ce même point un reproche aux défenseurs de la grace efficace : reproche d'ailleurs si peu fondé & si facile à détruire ?

Rom. 5.

1. Cor. 15.

III.

Apliquons ceci à l'homme en question. On ne conçoit pas dans le Congruisme comment Dieu l'aime, cet homme, ni comment il veut son salut. S'il le place dans quelques circonstances, c'est uniquement dans celles où il doit s'abîmer, lui qui se seroit procuré une felicité éternelle par les seules forces de la nature, si on ne l'avoit pas placé ainsi. S'il lui donne des graces surnaturelles, c'est précisement dans les conjonctures où il voit qu'il prendra occasion de là d'augmenter sa cupidité ; au lieu que s'il ne l'avoit pas mis dans ces conjonctures, il auroit rendu par son libre arbitre ces graces efficaces. Est-ce là vouloir le sauver ? Est-ce l'aimer ? Traiteroit on autrement un ennemi ?

Pour le Thomisme, il faut raisonner bien differemment. Dieu ne fait que du bien à l'homme, & l'homme n'a de bien que ce que Dieu lui en communique. On ne peut pas dire, que si Dieu ne déterminoit point ce qui le regarde, il auroit acquis par son libre arbitre quelque bien qu'il n'aura pas, se trouvant placé dans certaines circonstances par le decret de Dieu. Dans les actions même criminelles, soit qu'elles commencent, soit qu'elles augmentent, Dieu ne donne à l'homme

Digitized by Google

Sect. VII. Par. II.

me que ce qui est un bien. Il est vrai qu'il ne lui donne pas tout bien ; mais il n'y est pas obligé. Il donne aux élus plus qu'il ne donne aux autres. Il y a differens dons.

Or puisque Dieu fait du bien à tous, puisqu'il a destiné pour tous des moiens generaux de salut, n'est-il pas visible qu'il n'agit point à leur égard en ennemi de leur salut ; qu'au contraire il aime tous les hommes, quoiqu'il y en ait qu'il aime d'un amour special, & auxquels il a voulu donner des dons plus distingués ?

Mais dans le Congruisme, comment Dieu aime-t-il ce réprouvé ? Comment veut-il le sauver ? Il auroit pu arriver que ce réprouvé fût parvenu à un bonheur éternel, si Dieu n'avoit point déterminé les circonstances où il est placé pendant toute sa vie. Dieu les détermine, & le voilà perdu. Car il faut se representer Dieu, selon ce systeme, comme choisissant exprès toutes les circonstances facheuses, où il prévoit qu'il perira, & évitant de le placer dans aucunes de celles où, par son libre arbitre, il auroit acquis une felicité éternelle. Que ceci est étrange, & qui pourroit le rapporter sans saisissement & sans fraieur ? Si Dieu haissoit cet homme, au lieu de l'aimer ; si bien loin de vouloir le sauver, il étoit l'ennemi de son salut, le traiteroit-il autrement qu'il le traite, selon le Congruisme ? Car que pourroit-on lui faire de pire que ce qu'il faut dire que Dieu fait dans ce systeme ? Un ennemi du salut de cet homme voiant que par son libre arbitre il pourroit arriver qu'il parviendroit à une éternelle felicité, si on le laissoit faire, ne s'étudieroit-il pas à le placer dans les circonstances où il n'y parviendroit pas ? C'est ce que Dieu fait, selon le Congruisme. Qu'on nous explique après cela non seulement comment Dieu veut le salut de ce réprouvé, mais encore comment il le punit par des supplices éternels.

IV.

Ce n'est pas un homme seul que je veux produire ici, c'est la multitude entiere des réprouvez, ces régions immenses de la terre, qui sont remplies d'hommes qui n'ont jamais connu ni aimé le vrai Dieu.

Que ces nations aient été abandnonées à leurs propres voies, qu'elles aient été & qu'elles soient encore sans lumieres, sans mœurs, en un mot sans Dieu dans ce monde, c'est un fait si notoire qu'il n'a pas besoin de preuves.

Or si nous voulons raisonner du libre arbitre, comme fait Molina, sur le pied des évenemens qui arrivent au hazard, il faut reconnoître qu'il n'est pas naturel, que parmi ces millions d'hommes qui ont habité dès les premiers tems l'Amérique, la Tartarie, & d'autres parties du monde, parmi ce nombre innombrable de déterminations que leur libre arbitre a formées depuis le premier moment de l'usage de leur raison, jusqu'au dernier moment de leur vie, il n'est pas naturel, dis-je, que le dé se soit toujours tourné du côté de la creature, & jamais du côté de Dieu. Et toutesfois il n'est que trop vrai, & l'experience ne le montre que trop, qu'un Américain durant toute sa vie, que plusieurs, que des nations entieres n'auront pas formé un seul acte d'amour de Dieu pendant des temps considerables.

Car comment des hommes aimeroient-ils Dieu, qu'ils ne connoissent pas ?

Cela n'est pas naturel, à suivre les principes de Molina. Et cependant nous le voions arriver, à consulter l'experience.

Mais afin que cela soit arrivé, il a fallu, selon le Congruisme, que Dieu ait évité de placer tous ces hommes dans aucunes des circonstances, où ils auroient reconnu le vrai Dieu aux caracteres qui en

Digitized by Google

en sont gravés dans le monde, où ils l'auroient aimé par les forces de leur nature : il a fallu au contraire que Dieu n'ait choisi préciſément que des circonſtances différentes. L'étrange choſe qu'un choix de cette nature ! Si Dieu avoit ſuivi le cours ordinaire, il y auroit eu parmi ces hommes des actes d'amour de Dieu formés ; & quelques-uns d'eux, ou peut-être un grand nombre, ſeroient arrivés à une éternelle félicité : Dieu force la nature, pour déterminer que cela n'arrive pas.

Que l'eſprit humain eſt foible, & que ſes vues ſont courtes ! Parceque nous trouvons de la difficulté dans un des points de la doctrine des ſaints Peres, nous inventons un nouveau ſyſteme : & nous ne voions pas que la même difficulté, qui n'étoit qu'apparente dans leur ſentiment, devient réelle & inſurmontable dans la nouvelle opinion. Quelle leçon pour la raiſon humaine ! Qu'eſt-elle en effet, ſi elle manque à ſuivre pas à pas une autorité ſainte, par laquelle la vérité ſupreme nous ordonne de nous laiſſer conduire.

Conclusion.

Puiſque les objections alleguées contre la grace efficace & la prémotion combattent le ſyſteme oppoſé, & non pas cette doctrine ; puiſque de ces objections mêmes naiſſent des preuves ſi conſidérables & ſi déciſives, que nous reſte-t-il ſinon de conclure que de quelque côté que l'on conſidere cette grande & importante vérité, l'on trouve de nouveaux motifs de s'y attacher de plus en plus ?

Sous quelque rapport que l'homme ſe préſente à nous, il ſe montre toujours avec ce caractere de dépendance ou de foibleſſe ; & ſoit qu'on enviſage ce qu'il a, ſoit qu'on enviſage ce qu'il n'a pas, on eſt également obligé de reconnoître que c'eſt l'être ſupreme qui par la force & l'abondance de ſa grace remplit ſes défauts, & lui donne ce qu'il a de perfections. CHAP. III. ART. VII.

Si l'on regarde nos actions comme des êtres qui ſont à produire, il faut remonter au premier principe de tous les êtres, qui fait que nous les produiſons ; ſi on les regarde comme des êtres déja produits & ſubſiſtans, il faut remonter à l'auteur & au conſervateur de toutes choſes, qui par une production continuée nous communique tout ce que nous avons d'être ; ſi on les regarde comme les actions d'une cauſe ſeconde, il faut remonter à la cauſe premiere, à laquelle ces cauſes ſont ſubordonnées.

Ces actions, entant que par elles nous accompliſſons nos devoirs, la foi, l'eſperance, la charité, l'adoration, la priere, l'action de grace, la crainte, la vigilance, l'humilité, notre conduite envers nous mêmes & envers les autres, dans le particulier & dans le public, hors les fonctions & dans le miniſtere ; nos actions, dis-je, par tous ces rapports nous découvrant ce que nous devons à Dieu, nous découvrent auſſi que Dieu agit en nous par une operation predeterminante.

Auſſi trouvons-nous cette grande verité gravée dans ces reſtes de l'image de Dieu, qui ſont demeurez après le peché ; rendue ſenſible par cette multitude de maux qui nous accablent ; juſtifiée par l'hiſtoire même de nos déréglemens & de notre reparation ; exprimée dans le caractere propre de notre Rédempteur, dans le chef-d'œuvre de ſa redemption, dans pluſieurs operations qui ont rapport à nous.

A conſiderer nos actions en particulier, je veux dire, nos connoiſſances & nos amours, leur nature, leur être, leurs qualités, leurs modifications, leur commencement, leur progrès, leur conſommation, nous voions d'écouler tout le bien qui

Sect. VII. Part. II

qui s'y trouve, de celui qui est la verité premiere & la charité par essence.

La depravation de notre ame, l'ignorance, la concupiscence, le besoin d'une grace habituelle & actuelle, d'une grace actuelle differente de celle de l'état d'innocence, pour nous soutenir dans notre foiblesse, la multitude des ennemis exterieurs qui cherchent à nous perdre, tant de maux qui nous environnent, nous avertissent de lever les yeux vers ce Dieu qui est venu pour être notre sagesse, notre libérateur, l'auteur de notre justice, notre force, & notre défenseur contre la fureur de nos ennemis.

Est-il en nous une qualité qui ne nous annonce le besoin des secours efficaces & predeterminans? Notre liberté même, par l'exclusion de cet équilibre que nous avons combattu, ne nous en fournit-elle pas une des preuves les plus invincibles & les plus importantes?

Et non seulement les rapports de la créature envers Dieu mettent en évidence cette verité, mais ceux encore de Dieu envers la créature; cette science élevée d'une maniere merveilleuse au dessus de nous, par laquelle Dieu voit en nous l'accomplissement de ses decrets; cette Providence universelle, par laquelle il dispose souverainement de toutes les créatures; cette volonté supreme, qui domine sur les volontez créées: cette predestination éternelle, dans laquelle Dieu discerne, par la préparation de ses dons, ceux qu'il veut choisir; ce pouvoir sans bornes, par lequel il tient en main nos cœurs, & les tourne comme il lui plaît, avec une force toute puissante; cette bonté infinie, de laquelle descendent tous nos biens; cette grandeur & cette gloire, qui abaisse toute grandeur mortelle; en un mot ce fonds d'être immense & infiniment infini, par lequel Dieu est l'être des êtres, & la source inepuisable de tous les êtres créés, enfin ce que les différens rapports de Dieu envers les creatures, & des creatures envers Dieu, se réunissent pour nous mettre devant les yeux cette grande verité.

Puis donc, ô mon Dieu, que tous nos biens viennent de vous; puisque de savoir que vous en êtes l'auteur, c'est un de ces biens qui est un écoulement de la sagesse éternelle, accordez nous cette science qui humilie. Par l'humilité, Seigneur, conduisez nous à la verité, & en abaissant toute hauteur qui s'éleve contre vous, faites nous monter à une connoissance éminente de Jesus-Christ, en qui sont cachez tous les trésors de la sagesse & de la science. Donnez nous l'intelligence, & faites nous appercevoir dans les saintes Ecritures, & dans tout le tissu de la religion, ces verités sublimes, qui y sont marquées sous tant de caracteres differens, & par des traits si magnifiques.

Quelle autre religion, que celle qu'il vous a plû, Seigneur, de nous reveler, a jamais instruit l'homme de sa dépendance, de sa foiblesse, de sa chute, de ses maux, de ses besoins, de sa réparation, & & de la communication des biens spirituels par le Médiateur. Et aurions-nous jamais pensé à rien de semblable, si par votre misericorde vous n'aviez bien voulu nous en instruire?

Que cette religion sainte, environnée d'une si brillante vérité, & soutenue de toutes parts par les preuves les plus éclatantes, paroît encore admirable, quand on l'envisage dans ce point de vue! Car faut-il autre chose pour confondre ces religions de ténebres, qui ne méritent pas même de porter le nom de religion, que de savoir, que le caractere de la religion étant de tendre à former des justes, elles n'ont pas même connu ni ce qui fait la justice, ni ce qui la donne.

Où en trouveroit-on en effet, de ces hommes qu'on peut appeller justes, même

Digitized by Google

me parmi ces perſonnages tant vantés dans le Paganiſme, eux qui n'ont pas ſçû en quoi conſiſte la juſtice, ni qui en eſt la ſource, & qui aiant compté ſur leurs propres forces, au lieu de ſe ſoumettre à la grace de Dieu, ſe ſont égarés juſques dans le principe !

Quelle différence, ô mon Dieu, entre leur orgueilleuſe ſageſſe & cette religion toute ſainte, qui aiant été anoncée par les Patriarches, predite par les Prophetes, figurée par les cérémonies de la Loi, ſcellée par le ſang de Jeſus-Chriſt, & prêchée dans le monde, ne nous enſeigne dans toutes ſes parties que l'amour, mais un amour repandu dans le cœur par le S. Eſprit, qui nous eſt donné par les merites de Jeſus-Chriſt ! CHA. III AA. VII.

Pere des miſéricordes, de qui procedent tous les biens, formez-le en nous, ce ſaint amour, cette charité ardente & lumineuſe : que la douceur de vôtre grace amoliſſe la dureté de nos cœurs, & que ſa force toute puiſſante en ſurmonte les oppoſitions : afin que nous vous aimions, Seigneur, juſqu'à nous mépriſer nous-mêmes, inſpirez-nous autant d'éloignement de nous glorifier en nous, que d'ardeur à chercher votre gloire. Car puiſque tout eſt de vous, tous eſt par vous, tout eſt en vous ; à vous ſoit gloire dans tous les ſiecles.

Fin du ſecond Tome.

TABLE DES CHAPITRES CONTENUS DANS LE TOME II.

SIXIEME SECTION.

La prémotion phyſique touchant les actions humaines, conſidérée par rapport aux attributs de Dieu. 1

I. PARTIE DE LA VI. SECTION. *De la ſcience de Dieu.* 3

CHAP. I. *Que Dieu ne connoît point les déterminations futures de la volonté dans les créatures, & en particulier qu'il ne les connoît point dans la volonté.* 4

CHAP. II. *Que Dieu ne voit point les déterminations futures en elles mêmes : où l'on traite de la coéxiſtence à l'éternité.* 9

CHAP. III. *Que Dieu ne connoît point les déterminations futures dans l'eſſence divine.* 14

CHAP. IV. *Que Dieu ne voit point les déterminations futures dans les decrets non prédéterminans.* 18

CHAP. V. *Que Dieu voit les déterminations futures de la volonté dans ſes decrets predeterminans.* 20

CHAP. VI. *Diviſion de la ſcience de Dieu.* 22

CHAP. VII. *De la ſcience moienne.* 24

CHAP. VIII. *De la connoiſſance des futurs conditionnels.* 28

II. PARTIE DE LA VI. SECTION. *De la providence en general.* 31

CHAP. I. *Que l'idée de la providence prouve la prémotion.* 31

CHAP. II. *De la providence en general, par rapport à la fin & à ſes moiens.* 38

CHAP. III. *Suite de la même matiere. De la fin de la providence divine dans la création de l'univers.* 41

CHAP. IV. *Que ſuppoſé que Dieu ait voulu créer un monde, il n'a pas été neceſſité à créer celui de tous les mondes poſſibles, qui, à tout prendre, ſeroit le plus parfait.* 44

CHAP. V. *Continuation du même ſujet.* 50

CHAP. VI. *Continuation du même ſujet.* 61

CHAP. VII. *Des voies generales.* 64

CHAP. VIII. *Où l'on examine le prétendu avantage des voies generales.* 75

CHAP. IX. *Où l'on montre les inconvéniens des volontez generales.* 83

Ch. X. *De la volonté de Dieu par rapport à la grace verſatile, & au concours concomitant.* 90

III. Part. de la VI. Sect. *De la providence en particulier, où l'on traite auſſi de quelques autres attributs de Dieu, qui ont rapport aux actions humaines.* 98

Ch. I. *De la providence à l'égard des actions mauvaiſes.* 98

Ch. II. *De la providence de Dieu ſur les élus. De la prédeſtination.* 116

Ch. III. *Suite de la même matiere de la prédeſtination.* 124

Ch. IV. *Suite de la même matiere de la prédeſtination.* 131

Ch. V. *De la promeſſe de Dieu, de ſa puiſſance & de ſa bonté.* 136

Ch. VI.

Digitized by Google

Ch. VI. *Où l'on continue à parler de la puissance de Dieu, & où l'on traite aussi de sa bonté & de sa misericorde.* 144
Ch. VII. *Du secret de Dieu & de sa manifestation.* 150
Ch. VIII. *De l'Aséité & de l'indépendance de Dieu, c'est-à-dire, de ce fonds d'être infinimen. infini par lequel Dieu est l'être des êtres.* 155

SEPTIEME SECTION.

PREMIERE PARTIE.

Dans laquelle on répond aux difficultés. 164
Ch. I. *Ce qu'on doit juger en général des difficultés sur cette matiere.* 164
Ch. II. *Que la grace efficace & la prémotion ne détruisent point la liberté d'indifference.* 168
Ch. III. *On continue de montrer que la grace efficace & la prémotion ne détruisent point la liberté d'indifference.* 169
C.IV. *De la liberté à l'égard de l'amour de la fin.* 174
Ch. V. *De la liberté à l'égard du choix & des moiens.* 179
Ch. VI. *Dans lequel on compare la liberté à l'égard de la fin, avec la liberté à l'égard des moiens.* 188
Ch. VII. *Du pouvoir en général.* 192
Ch. VIII. *Du pouvoir que nous avons par la nature.* 194
Ch. IX. *Où l'on continue de parler du pouvoir naturel.* 202
Ch. X. *De l'usage de la raison nécessaire pour agir librement.* 206
Ch. XI. *Du pouvoir que nous donne la grace habituelle.* 213
Ch. XII. *Du pouvoir que nous donne la grace actuelle qui est inefficace.* 224
Ch. XIII. *Continuation de la matiere.* 231
Ch. XIV. *Du pouvoir actif.* 231
Ch. XV. *De l'indifference à l'égard du plaisir & à l'égard de l'évidence.* 238
Ch. XVI. *Où l'on continue de parler de l'indifference à l'égard des plaisirs & de l'évidence.* 220
Ch. XVII. *Que la prémotion ne rend point Dieu auteur du péché.* 249
Ch. XVIII. *Du tort de l'homme.* 254
Ch. XIX. *On répond à quelques objections vulgaires.* 266

SEPTIEME SECTION.

SECONDE PARTIE.

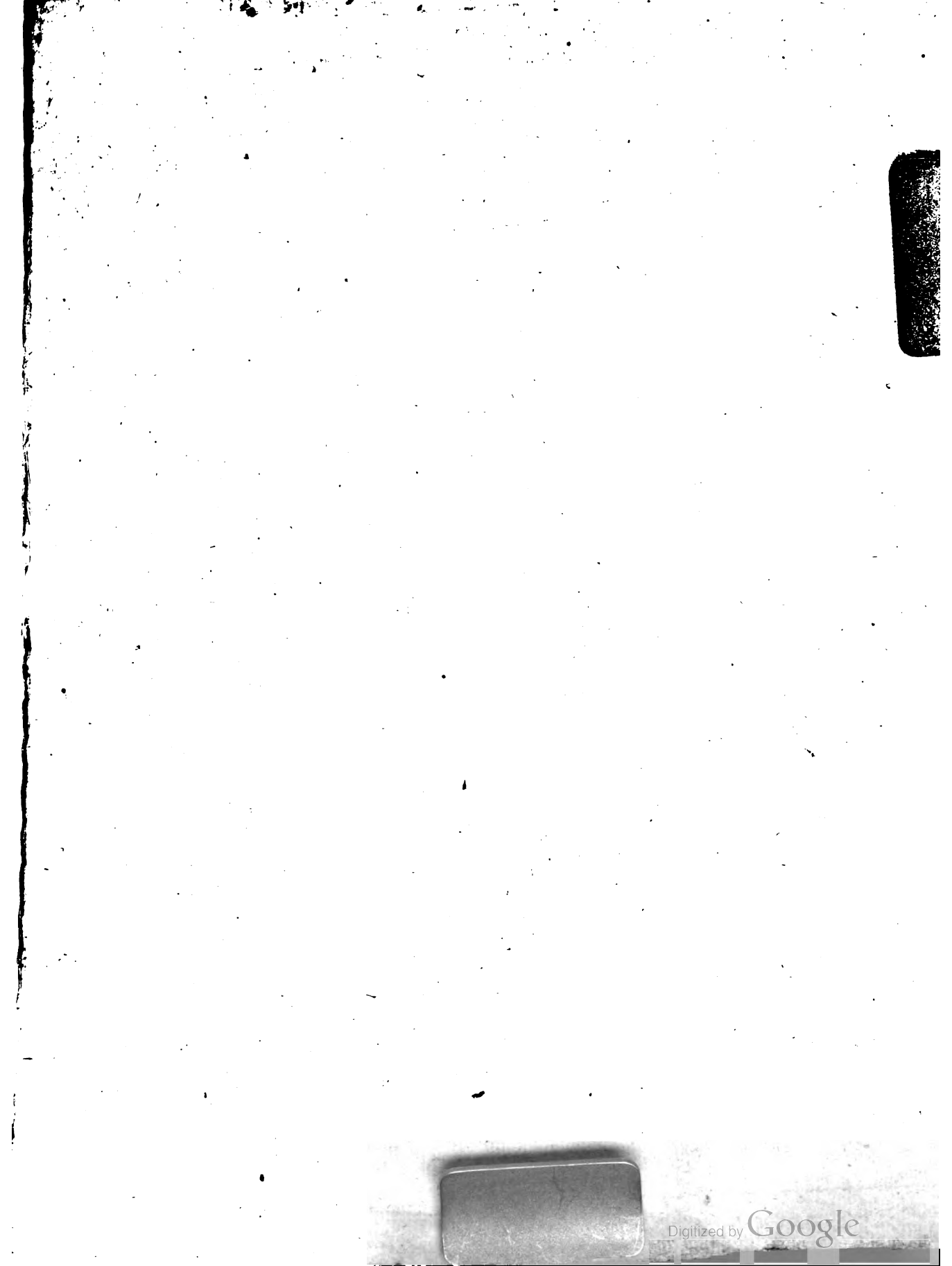
Où des difficultés proposés contre la grace efficace par elle même & la prémotion physique, l'on tire des preuves en faveur de cette doctrine. 281
Ch. I. *On réduit cette matiere avec ses difficultés à un point sur lequel les sentimens se divisent, & à un autre sur lequel ils doivent se réunir.* 281
Art. I. *Qu'on peut réduire tous les sentimens sur la grace à la necessité ou à la non-nécessité de l'équilibre.* 281
Art. II. *L'équilibre dans le Congruisme.* 285
Art. III. *Qu'on ne doit point admettre la nécessité de l'équilibre.* 291
Art. IV. *Où l'on continue la même matiere.* 296
Art. V. *L'avantage de la doctrine de la grace efficace par elle même au dessus des autres systêmes, au sujet de l'équilibre.* 310
Art. VI. *Que tous les systêmes sur la grace doivent se réunir pour admettre une espece de Congruisme.* 315
Art. VII. *Conséquences tirées des articles précédens.* 317
Ch. II. *Où par l'exposition d'un systeme opposé, l'on continue à faire voir où conduit la doctrine de l'équilibre qu'il faudroit tenir, si l'on rejettoit la grace efficace & la prémotion à cause des difficultés proposées contre cette doctrine.* 335
Art. I. *Où l'on expose ce systême touchant les forces de la nature.* 336
Art. II. *Où l'on expose ce systeme touchant la nature des secours.* 358
Art. III. *Où l'on expose ce systeme touchant la science de Dieu.* 376
Art. IV. *Où l'on expose ce systême touchant la prédestination.* 389
Ch. III. *Que c'est le systeme opposé que combattent les raisons qu'on objecte contre la doctrine de la grace efficace par elle même & de la prémotion.* 417
Art. I. *Prémiere conséquence du systeme exposé. Qu'il rend Dieu auteur du péché.* 420
Art. II. *Seconde conséquence. Que ce systême aneantit l'obligation que nous avons de desirer l'augmentation de la grace prévenante, & de chercher les moiens pour y réussir.* 424
Art. III. *Troisiéme conséquence. Qu'il est impossible que l'homme, même avec la grace, observe long-temps la loi de Dieu, soit dans cet état-ci, soit dans l'état d'innocence.* 426
Art. IV. *Quatrieme conséquence. Que ce systeme blesse la liberté de l'homme. Cinquieme conséquence. Qu'il impose nécessité à Dieu même.* 428
Art. V. *Sixieme conséquence. Combien ce systeme intéresse la providence.* 430
Art. VI. *Septieme conséquence. Combien ce systeme donne atteinte à la nécessité de la rédemption de Jesus-Christ.* 432
Art. VII. *Huitieme conséquence. Combien ce systeme est opposé à ce que nous apprend l'Ecriture, que Dieu veut sauver tous les hommes.*
Neuvieme conséquence. Qu'il est extrémément desavantageux à la grace suffisante.
Dixieme conséquence. Qu'il donne atteinte à la justice divine.
Derniere conséquence. Qu'il est d'une dureté qu'on ne peut soutenir. 437
CONCLUSION. 468

Fin de la Table du Tome II.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google


Digitized by Google

Digitized by Google