

Leibniz et Bayle : confrontation et dialogue

édité par

Christian Leduc, Paul Rateau et Jean-Luc Solère

Franz Steiner Verlag

CREATION CONTINUELLE,
CONCOURS DIVIN ET THEODICEE
DANS LE DEBAT BAYLE-JACQUELOT-LEIBNIZ

par *Jean-Luc Solère*
(Paris / Boston)

La fin des *Essais de Théodicée* (à partir du § 377, et avant l'envolée finale occasionnée par le *Dialogue* de Valla) est consacrée à la réfutation d'un argument de Bayle fondé sur la doctrine de la création continue et du concours permanent de Dieu aux actions des créatures. Leibniz le considère comme le dernier obstacle sur la route de son triomphe. Cette discussion mérite donc d'être examinée en détail. Pour ce faire, il faudra remonter aux échanges entre Bayle et Isaac Jaquelot, car s'y trouvent quelques éléments importants qui permettront d'évaluer la pertinence de la réponse de Leibniz.

Le problème central qui oppose Bayle à Jaquelot est celui du libre-arbitre¹. La théodicée du second, dans la *Conformité de la foi avec la raison*, repose tout entière, et sans originalité, sur l'existence de la liberté humaine². S'il y a du mal, c'est en raison du choix de l'homme. Dieu a seulement, et pour de bonnes raisons, permis le mal, c'est-à-dire laissé l'homme libre de pécher ; mais c'est ce dernier seul qui décide et commet le péché. Au cours de la controverse qui s'ensuit, Bayle poursuit le travail de sape qu'il avait déjà entamé contre cette notion de *permission du péché*, que les théodicées traditionnelles utilisaient bien avant Jaquelot. En fonction même des présuppositions méta-

- 1 Rappelons la chronologie de la controverse : en 1705, Jaquelot publie la *Conformité de la foi avec la raison*, où il prend à partie les thèses de Bayle dans le *Dictionnaire*, notamment la thèse « manichéenne » sur la responsabilité de Dieu à l'égard du mal ; Bayle contre-attaque dans la seconde partie de la *Réponse aux questions d'un provincial* (1705) ; Jaquelot réplique avec l'*Examen de la théologie de Mr. Bayle* (1706) ; Bayle riposte avec son dernier souffle dans les *Entretiens de Maxime et de Thémiste* (1706-1707) ; Jaquelot, et pour cause, a le dernier mot avec sa *Réponse aux Entretiens, composés par Mr Bayle* (1707). Les deux derniers ouvrages, toutefois, ne traitent pas de l'argument qui nous occupera ici. Jaquelot meurt à son tour en 1708. Les deux protagonistes sont donc décédés quand Leibniz publie sa *Théodicée*.
- 2 Cf. Isaac Jaquelot, *Conformité de la foi avec la raison ; ou défense de la religion, contre les principales difficultés répandues dans le Dictionnaire historique et critique de Mr. Bayle*, Amsterdam, 1705 (réimpr. Hildesheim, 2006), p. 341 : « Il est certain que Dieu ne saurait être auteur du péché, et que néanmoins rien n'arrive que conformément à sa volonté. Il dispose des conjonctures, mais le pécheur prend sa résolution dans sa malice et la tire de son propre fonds ».

physiques de la théologie rationnelle, Dieu, tout-puissant et omniscient, n'a pas seulement *permis* le péché, mais en est directement cause, tant pour le choix que pour l'exécution. Tel est le cas si Dieu concourt aux volitions et aux actions humaines – voire, est même l'unique cause efficiente qui les produit, ainsi que Bayle va jusqu'à l'affirmer, du fait que chaque créature, dont l'homme avec sa volonté, est continuellement créée par Dieu à chaque moment de son existence³. C'est pourquoi les notions de conservation et de concours divins fournissent un argument de choix pour miner les théodicées. La métaphysique du monothéisme créationniste vient au secours du manichéen de Bayle dans sa riposte acharnée aux objections des chrétiens.

La thèse de la création continuelle ou conservation de l'existence par Dieu, d'origine scolastique mais acceptée par Descartes⁴ et les cartésiens, est en effet largement reçue au XVII^e siècle. Si les créatures sont capables de participer à la causalité *in fieri*, c'est-à-dire aux processus naturels de transformation de ce qui est déjà, en revanche Dieu seul est une cause *secundum esse*, c'est-à-dire capable de donner l'existence absolument. Quand une cause d'ordre supérieur communique à une chose d'ordre inférieur une propriété qui ne peut pas devenir partie intégrante de la nature de cette dernière, alors l'effet, c'est-à-dire la communication de cette propriété, ne dure qu'autant que dure l'action de la cause supérieure⁵. En d'autres termes, cette action ne laisse pas de trace, elle ne peut s'imprimer dans l'inférieur. Or, l'existence ne peut jamais devenir part de l'essence d'une créature ; seule l'essence de Dieu est d'exister. L'*esse* des créatures doit donc être continuellement influé par Dieu. Autrement dit, la création n'a pas lieu une fois pour toutes. Si un être a besoin d'être créé pour exister, il n'a pas moins besoin de sa cause créatrice à tout moment ultérieur de son existence. Sa dépendance n'est pas moins grande qu'au premier moment, sa conservation est une création continuelle. Si Dieu ne maintenait pas ainsi l'existence qu'il a initialement donnée, la créature retomberait dans le néant. Ce qu'on appelle création n'est en fait que le début de l'action permanente de Dieu, comme le dit joliment Leibniz⁶.

3 « La créature ne pouvant donc pas être mue par une simple permission d'agir, et n'ayant pas elle-même le principe du mouvement, il faut de toute nécessité que Dieu la meuve ; il fait donc quelque autre chose que de lui permettre de pécher » (*DHC*, « Pauliciens », F, t. III, p. 628).

4 Il en fait, comme on sait, un usage remarqué en métaphysique et en physique. Voir, pour la conservation, *Meditatio III^a*, AT VII, 48–49 ; *Primae resp.*, AT VII 109 ; *ibid.*, 118, l. 22–23 ; *Quintae resp.*, AT VII, 369 ; *Principia*, II, 36 ; II, 39, AT VIII, 63, l. 26–29 ; II.41, AT VIII, 66, l. 5–6. Pour le concours, voir *Meditatio IV^a*, AT VII, 60–61 ; Lettre à Mersenne (21 avril 1641), AT III, 360 ; Lettre à Élisabeth (6 oct. 1645), AT IV, 313–314.

5 Voir Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles* III.65, 7.

6 *De libertate, fato et gratia Dei*, A VI, 4, 1596, l. 12–13.

À cela s'ajoute – c'est du moins la doctrine ordinaire – la thèse dite du concours divin, qui se déduit de celle de la conservation⁷. Non seulement les créatures dépendent continuellement du Créateur pour exister, mais, pense-t-on généralement, elles en dépendent aussi pour agir. Une cause seconde ne pourrait rien faire si la Cause première n'agissait de concert avec elle pour qu'elle produise ses effets naturels. La manière dont l'action divine se combine à celle de la créature fait l'objet de débats (concours général ou particulier, deux effets conjoints ou un seul – nous y reviendrons), mais la nécessité d'un concours divin est très largement admise.

C'est sur tout cela que Bayle fait fond. En établissant un lien direct entre métaphysique créationniste et responsabilité de Dieu à l'égard du mal, Bayle peut s'être senti conforté par le *Traité du libre et du volontaire* de François Bernier, qu'il connaît puisqu'il le recense dans les *Nouvelles de la République des Lettres* de décembre 1685⁸. Les deux auteurs mettent en lumière la même connexion théorique. Cependant, ils prennent le parti inverse l'un de l'autre. Selon Bernier, puisque la doctrine de la création continue fait à l'évidence de Dieu l'auteur du péché⁹, il faut au contraire admettre que ce qui est demeure toujours par soi-même dans son être, à moins que ne survienne une cause extérieure qui le détruit¹⁰. Il faut aussi maintenir que Dieu a créé des êtres qui ont la puissance d'agir sans avoir besoin d'une influence supplémentaire de leur Cause première. Bernier estime donc qu'il faut renoncer aux thèses de la création continue et du concours permanent pour sauvegarder l'activité des créatures et innocenter Dieu. Bayle au contraire estime que la vérité de la création continuée et du concours est plus claire que le jour ; il renonce donc à l'activité

7 Voir Francisco Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, XXI, sectio 1, n. 6–12, et XXII, sectio 1, n. 7–11, ainsi que les articles d'A. Freddoso : « God's General Concurrence With Secondary Causes. Why Conservation Is Not Enough », *Philosophical Perspectives* 5 (1991), p. 553–585 ; « God's Concurrence with Secondary Causes. Pitfalls and Perspectives », *American Catholic Philosophical Quarterly* 68 (1994), p. 132–156 ; « Suarez on God's Causal Involvement in Sinful Acts », in E. Kremer et M. Latzer (dir.), *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*, Toronto, 2001, p. 10–34.

8 *OD* I, p. 437b–438b.

9 *Traité du libre et du volontaire*, Amsterdam, 1685, p. 94 : « Est-ce que ceux qui veulent que Dieu nous crée, et nous reproduise à tout moment, n'appréhendent point de faire Dieu auteur du péché, en le faisant créer un scélérat actuellement blasphémant, actuellement trompant, assassinant, commettant les actions les plus sales, et les plus énormes ? » Voir aussi p. 96–97. La doctrine du concours immédiat aussi fait de Dieu un complice du péché, puisque sans son aide l'action peccamineuse n'aurait absolument pas pu se faire (*ibid.*, p. 99).

10 *Ibid.*, p. 88 *sqq.* C'est le point de vue que Gassendi opposait déjà à Descartes dans les *Objectiones V^{ae}* (AT VII, 301–304. Voir aussi Gassendi, *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa*, Paris, 1962, p. 341–342).

des créatures et accepte que la conclusion de la raison soit que Dieu est cause du mal.

Toutefois, comme nous allons le voir, Bayle suit de près les idées du jésuite Rodrigo Arriaga sur la conservation, qu'il utilisait déjà dans son cours de philosophie de Sedan. Dans ces années 1675-1677 qui ont été décisives pour la formation de sa pensée, la connexion avec la question du mal s'est opérée tout naturellement parce que, dans le cours de philosophie d'Arriaga (comme dans ceux de bien d'autres auteurs de la seconde scolastique), juste après la question métaphysique du concours divin, vient l'épineuse question de savoir si Dieu est cause du péché. Il n'y a donc rien d'étonnant à voir Bayle s'emparer des notions de création continuelle et de concours pour répondre, positivement, à la dernière question. Cette difficulté était d'ailleurs dans « l'air du temps », puisque Leibniz lui-même en traite déjà, indépendamment de Bayle, dans le *De libertate, fato et gratia Dei*, que les éditeurs datent du milieu des années 1680¹¹.

1. LE DEBAT ENTRE BAYLE ET JACQUELOT

Dans le *Dictionnaire* (art. « Pauliciens », rem. F), Bayle a donc ouvert les hostilités en faisant dire à son zoroastrien qu'il est évident que l'homme ne peut se déterminer lui-même, c'est-à-dire se donner à lui-même une volition, s'il est vrai qu'à tout moment il n'existe que par l'action de Dieu. Cela ne veut pas dire que Bayle entend dénier absolument toute liberté à l'homme. Il est ce que nous appellerions aujourd'hui un compatibiliste, c'est-à-dire que, pour lui, la liberté n'a pour condition que conscience (aperception, comme dira Leibniz) et absence de coercition extérieure. Elle n'inclut pas le pouvoir prochain d'agir comme de ne pas agir, ou encore de choisir le contraire de ce qui est effectivement voulu¹². La liberté s'accommode d'une détermination intérieure ou extérieure (telle que la grâce, en théologie calviniste). Or, même si Dieu me donne ma volition, elle deviendra *ma* volonté ; je la reprendrai à mon compte, pour ainsi dire¹³. Mais il reste que Dieu sera au moins co-responsable, si cette volonté est mauvaise.

Dans la *Conformité*, Jaquelot, qui est un tenant de la liberté d'indifférence, répond à l'argument métaphysique de Bayle que, si au premier instant Dieu crée seul la créature (création proprement dite), aux instants suivants Dieu ne

11 1686-87?, A VI, 4, 1603-05.

12 C'est un aspect de la controverse entre Bayle, Jaquelot et Leibniz que j'aurai à développer ailleurs. Voir *RQP* II, 139, in *OD* III, p. 782a, 791b.

13 « Car soit que l'acte de vouloir nous soit imprimé par une cause extérieure, soit que nous le produisions nous-mêmes, il sera également vrai que nous voulons [...] Nous ne sentirons point de contrainte : vous savez la maxime, *voluntas non potest cogi* » (*RQP* II, 140, in *OD* III, p. 786a).

produit pas seul tout ce que la créature a de réalité : la créature concourt à sa propre réalité, ou du moins produit ses propres modifications ou accidents, tels que les actes de volonté. La créature est donc un sujet actif¹⁴. Jaquelot considère qu'il est évident que les causes secondes *agissent*, d'une manière qui est conforme à leur nature – s'ensuit une charge contre l'absurdité de l'occasionalisme¹⁵. Autrement dit, Jaquelot reprend la doctrine classique du concours, sans toutefois s'encombrer de subtilités et l'expliquer dans les détails. En créant une substance, Dieu lui donne un pouvoir, et sa conservation par Dieu est compatible avec l'exercice de ce pouvoir par la créature. La solution de Jaquelot est donc structurellement similaire à celle que Leibniz donnera dans la *Théodicée*. Leibniz, toutefois, s'efforcera d'expliquer avec bien plus de précision comment l'action de la cause première peut se combiner avec celle des causes secondes – tout en récusant la liberté d'indifférence.

La réplique de Bayle à Jaquelot, dans la *Réponse aux questions d'un provincial*, vise à établir au contraire que, pas davantage à un instant postérieur qu'au premier instant, les créatures ne concourent à leurs propres actions¹⁶. Jaquelot admet qu'au premier instant toute l'activité vient de Dieu et que si Dieu crée par exemple un œil, cet œil n'est en cet instant que sujet passif. Or, dit Bayle, l'œil garde le même statut dans le reste de sa durée. Il y est tout autant dépendant de l'action créatrice de Dieu, puisqu'il n'y a qu'une distinction de raison entre création et conservation¹⁷. Notons bien, toutefois, que Bayle ne nie pas que le sujet créé soit porteur, pour ainsi dire, d'une action. Il y a bien un acte de vision, qui est celui de l'œil et non du bras, par exemple¹⁸. Mais de même que tout l'être de cet œil est en ce second instant causé par Dieu, toutes les actions de cet œil sont aussi causées par Dieu.

La position que Bayle développe est évidemment très proche de celle de Malebranche. Toutefois, il prend soin de se distancier de ce dernier, car il sait que sa théorie des causes occasionnelles est sujette à moult objections¹⁹. Bayle

14 *Conformité*, p. 253.

15 *Ibid.*, p. 253–263.

16 *RQP* II, 141, in *OD* III, p. 788a.

17 *Ibid.*

18 Cf. *ibid.*, bas de 788b : Bayle dit que la créature agit, mais en tant qu'instrument, sujet purement passif de l'action de Dieu.

19 « Il <lui-même> peut laisser dire tout ce qu'on voudra contre les causes occasionnelles, quoique d'ailleurs il soit très persuadé qu'elles sont à préférer à l'hypothèse commune » (*RQP* II, 141, in *OD* III, p. 789b. Cf. *OD* IV, p. 138, 140). D'une manière générale, le rapport de Bayle à Malebranche est complexe. Bayle est séduit par nombre des thèses de l'oratorien, dont sa critique de l'attribution d'une causalité efficiente aux créatures. Il est en revanche plus que dubitatif à propos d'autres thèses, comme la vision en Dieu (voir *OD* I, p. 26a), ou l'action de Dieu par volontés générales (voir *OD* I, p. 346b–348b). De plus, Bayle voit une contradiction manifeste entre la métaphysique de Malebranche et sa théorie de la volonté (voir *NRL*, août 1686, art. VI, in *OD* I, p. 623b).

revendique le droit de ne pas adopter ici une position philosophique définie²⁰. Il ne fait que parler au nom de « Zoroastre », qui réplique aux métaphysiques fondées sur l'unité de principe²¹. Ces dernières portent des coups décisifs au dualisme, mais elles sont incapables de répondre à l'objection qu'elles font de Dieu même la source du mal, parce que leur présupposé métaphysique implique nécessairement que les créatures soient les sujets passifs de l'action de Dieu. C'est cela seulement que Bayle-Zoroastre entend ici démontrer, et il n'a pas pour cela à embrasser le malebranchisme et défendre sa *doctrine* des causes occasionnelles – quitte à lui emprunter un argument ou l'autre pour démontrer l'inactivité des créatures. En réalité, assure Bayle, au fondement de sa position se trouvent des axiomes évidents qui sont communs à tous les systèmes, car ce sont les premiers principes de la métaphysique²².

Bayle applique ces principes dans deux arguments successifs, tous deux faisant intervenir la création continue. Le second est apparenté au célèbre argument modal de l'oratorien²³, mais je dois le laisser ici de côté faute de place²⁴. En revanche, le premier ne se trouve pas chez Malebranche – ce qui montre bien que Bayle ne se repose pas exclusivement sur ce dernier. C'est sur cet argument que je me concentrerai.

Le contexte dans lequel Bayle avance sa preuve est assez compliqué, et il est important de bien le comprendre afin de saisir pourquoi l'argument acquiert une telle importance dans la controverse, et pourquoi Leibniz, à son tour, se sentira obligé de lui consacrer plusieurs paragraphes de la *Théodicée*.

20 *RQP* II, 141, in *OD* III, p. 789b.

21 Ce Zoroastre n'est en fait ici *pas* un manichéen : il trouve absurde l'idée d'une dualité de principes. Il pourrait être n'importe quel philosophe qui se trouve dans une phase zétéctique : il n'a pas encore pris son parti, il étudie les arguments en présence. On pourrait dire : il compte les coups que s'échangent le parti de l'unité de principe et celui de la dualité de principes. Il est prêt à se rallier au christianisme si on lui lève les difficultés quant à l'origine du mal. Mais la conclusion sceptique que Bayle-Zoroastre tire de son enquête est que chaque camp adresse à l'autre des objections qui ne peuvent être résolues, l'attaque étant toujours plus aisée que la défense.

22 « Ce raisonnement n'est pas fondé sur des probabilités, mais sur les premiers principes de la métaphysique, *non entis nulla sunt accidentia, operari sequitur esse*, clairs comme le jour » (*ibid.*, 788a).

23 Je veux dire : l'argument par la non-distinction des modes et de la substance. Voir entre autres Malebranche, *Recherche de la vérité*, I^{er} Éclairc. (*Œuvres complètes*, III, 26) ; *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, V, vii (*Œuvres complètes*, X, 49–50). Voir aussi Louis de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme* (in *Œuvres philosophiques*, éd. P. Clair, Paris, 1974, p. 240–241), que Bayle connaît : voir *RQP* II, 140, in *OD* III, p. 786, note (e).

24 Bayle pourrait utiliser bien d'autres arguments de Malebranche pour démontrer l'inefficacité des créatures, comme celui du *quod nescis*, qu'il apprécie grandement. Mais il fait fond ici sur des principes que Jaquelot semble admettre.

Bayle cite un long passage d'un ouvrage anonyme, l'*Avis sur le Tableau du socinianisme*, dans lequel se trouve un argument très similaire à celui qu'il va proposer, de par l'usage qu'il fait du principe « rien ne peut agir avant que d'être ». Leibniz croira que l'*Avis* est de Bayle lui-même²⁵, mais il est en réalité de Jaquelot – ce que Bayle sait fort bien. Dans cet ouvrage de 1690, Jaquelot avait attaqué *Le Tableau du socinianisme* de Pierre Jurieu, dans lequel le redoutable théologien avait dénoncé comme une des erreurs majeures du socinianisme le fait d'admettre une matière éternelle indépendante de Dieu, ce qui a pour conséquence que les créatures n'ont pas besoin d'être conservées par Dieu, le socle de leur existence étant éternel. La Providence ne peut donc s'exercer comme elle est censée le faire. Jurieu oppose sur ce point le socinianisme avec le véritable christianisme (ou le christianisme tout court, car pour lui le socinianisme n'est même pas une secte chrétienne), qui fait de Dieu la cause conservante universelle, sans laquelle rien ne se fait, qui dispose de tout et gouverne le monde dans ses moindres détails²⁶, alors que pour les sociniens la causalité divine se limite à être une causalité *in fieri*, comme celle des créatures²⁷.

Dans son *Avis sur le Tableau*, Jaquelot critique l'état des lieux dressé par Jurieu, non parce qu'il est lui-même socinien (assure-t-il), mais au nom de la tolérance. Jurieu noircit par trop le socinianisme, et Jaquelot s'emploie à montrer que la doctrine chrétienne orthodoxe n'est elle-même pas exempte de difficultés, d'où il s'ensuit que s'imposent la modération doctrinale et la tolérance à l'égard des opinions différentes. Les sociniens ne croient pas que Dieu connaisse les futurs contingents. Mais la doctrine opposée, bien que vraie, suscite de redoutables problèmes, relève Jaquelot²⁸. Il en va de même avec la doctrine de la conservation. Jurieu reproche aux sociniens d'ignorer la Providence, mais

25 *Théodicée*, § 383.

26 « Le Dieu des chrétiens est un Dieu qui de toute éternité voit et connaît toutes choses, tous les événements lui sont présents. Il dispose de tout, il arrange tout, rien ne se fait sans sa volonté ou sans sa permission. Il entre même dans les mouvements de toutes les créatures, il les aide à marcher et à se mouvoir par un concours, sans lequel elles seraient sans action. Il les conserve par une vertu toute puissante ; sans cette vertu conservatrice elles retourneraient incontinent au néant » (*Le tableau du socinianisme*, I^{re} partie, Lettre I, La Haye, 1690, p. 30).

27 *Ibid.*, p. 31.

28 « Il [Jurieu] veut que Dieu connaisse les futurs contingents dans ses décrets. Cela veut dire, pour parler plus clairement, que Dieu connaît qu'un tel accident arrivera, parce qu'il le veut faire, ou par lui-même, ou avec la créature : de quoi il a formé un décret de toute éternité. [...] N'y a-t-il pas lieu de croire, que selon ce système, Dieu serait l'auteur du péché en tout, ou en partie ; cela soit dit sans blasphème. » (*Avis sur le Tableau du socinianisme*, s.l., 1690, I^{er} traité, p. 30). Pour cette raison, le prédestinatianisme rigoriste de Jurieu pousse les gens vers le socinianisme : « Et une bonne âme n'aimerait-elle pas mieux, ne pas donner à Dieu la connaissance de l'avenir, que de la lui attribuer à ce fâcheux prix, de le faire auteur du péché [?] » (*ibid.*, p. 31).

le Dieu de Jurieu est si omniprésent qu'il fait tout dans le monde, y compris le mal. C'est ici que Jaquelot introduit son argument pour montrer que, selon les principes admis par Jurieu, dont la création continue et le concours, les créatures sont inactives²⁹.

En citant longuement ce passage de l'*Avis*³⁰, Bayle prend un malin plaisir à se mettre à l'ombre de Jurieu (il peut ainsi assurer, suivant sa tactique habituelle, qu'il n'est qu'un calviniste orthodoxe, adhérent aux canons de Dordrecht, qui ne fait qu'explicitement toutes les conséquences du dogme). Il est également ravi de rappeler à Jaquelot (sans toutefois le désigner comme l'auteur de l'*Avis*) ce que ce dernier avait lui-même écrit jadis, non en son nom propre, mais en tirant les conséquences de la métaphysique créationniste que Jurieu acceptait. Bayle estime que Jaquelot résume excellemment cette métaphysique qui est aussi la sienne, et montre fort bien que les conclusions que lui-même, Bayle, en tire sont correctement déduites des mêmes principes. Jaquelot ne manque pas de souligner quelles sont les conséquences de cette thèse : en particulier, on ne peut plus parler de liberté, de mérite et de démérite, puisque Dieu est le seul agent véritable³¹. Bayle ne peut qu'applaudir. Que ces conséquences soient « affreuses » n'empêche pas qu'elles soient correctement déduites. Le fait qu'elles soient contredites par la Révélation, qui parle du péché de l'homme, ne fait simplement que confirmer une nouvelle fois que notre raison est fondamentalement limitée et même encline à nous égarer.

Bayle avance ensuite son propre argument, qui est, je l'ai dit, si proche de celui de Jaquelot qu'on pourrait croire qu'il le lui emprunte tout simplement. Mais la démonstration de Bayle est en fait dérivée de celle d'Arriaga montrant la nécessité de la conservation par Dieu³². Non seulement Bayle se réfère explicitement à Arriaga dans ce passage³³, mais, comme je l'ai dit plus haut, il l'utilise (sans le nommer) dès son cours de philosophie de Sedan, ainsi que le montrent les exemples qu'il lui emprunte³⁴.

Sous l'assomption que l'*esse* des créatures doit constamment être renouvelé car il ne bénéficie pas d'une sorte d'inertie (c'est, comme nous l'avons vu en

29 *Ibid.*, p. 36.

30 *RQP* II, 141, in *OD* III, p. 787b.

31 *Avis*, p. 37.

32 La source de l'argument de Jaquelot est donc proche de celle de Bayle. Ce pourrait être Arriaga lui-même, mais aussi quelque autre scolastique moderne, ou encore un « cartésien ».

33 *RQP* II, 141, in *OD* III, p. 788a, note (*k*).

34 *OD* IV, p. 477–478 (l'analyse de l'indépendance des instants et l'exemple de la pierre sont dans Rodrigo Arriaga, *Cursus philosophicus*, Paris, 1639, Disputatio IX de physica, sectio VI, subsectio III, p. 335b, n. 98). Il est intéressant de noter que les idées d'Arriaga sont insérées, en une combinaison typique de la culture de Bayle, dans une présentation de la métaphysique des « cartésiens », dont le quatrième axiome énonce qu'« il ne faut pas moins pour conserver une chose que pour la produire ».

commençant, le fondement généralement accepté de la théorie de la création continuée)³⁵, Arriaga argue en faveur de la conservation par Dieu grâce à l'idée que, pour s'autoconserver, la créature devrait agir avant que d'être, ce qui est évidemment impossible³⁶. Chez Bayle, l'argument prend la forme que voici³⁷ :

- Rien ne peut agir avant que d'exister pleinement.
- Se conserver soi-même serait une action.
- Par conséquent, se conserver supposerait que l'on existe déjà pleinement.
- Donc une créature ne peut se conserver elle-même à l'instant t_n .

Se conserver serait une action parce que l'existence doit être sans cesse activement redonnée à la créature, c'est-à-dire causée. Cette action est même spécifiquement une causation efficiente, puisqu'elle conduit à l'être. Or pour pouvoir causer, ou, d'une manière générale, agir, il faut être. Donc une chose ne peut être dans le même instant l'effet et la cause de son être, c'est-à-dire se conserver ; car si elle se conservait en cet instant, elle agirait en cet instant, donc elle *serait* déjà, et par conséquent elle serait avant d'être, ce qui est absurde. Ce qu'il s'agit d'expliquer est qu'elle soit en cet instant même ; on ne peut donc présupposer qu'elle existe et en faire la cause de son propre être.

Point du tout, répondra-t-on : on peut présupposer qu'elle existe ; c'est même un fait. Si t_n n'est pas l'instant de sa création initiale, elle existait donc déjà avant t_n , en t_{n-1} , et c'est pour cela qu'elle est capable d'agir, de se conserver son être en t_n , c'est-à-dire d'être la cause efficiente de la prorogation de son être en t_n ; et de même en t_n pour t_{n+1} , et ainsi de suite.

Mais cette réponse élude la difficulté. Le problème est qu'on ne peut pas être cause immédiate à l'avance. Une cause éloignée peut bien disparaître avant qu'un certain effet médié par d'autres causes apparaisse, mais la cause prochaine doit être contemporaine de cet effet, leurs durées doivent se chevaucher.

35 *Supra*, p. 396.

36 *Ibid.*, subsectio I, p. 332a, n. 78 : « respondeo nihil posse esse prius se ipso, et consequenter non posse se nec causare nec conservare, etiam inadaequate, quia etiam in instanti conservationis debet esse prior natura causa conservans ». Voir aussi *ibid.*, subsectio III, p. 334b, n. 93 : « Omnis causa est prius natura suo effectu. [...] pro eo instanti conservationis debet res, ut se conservet vel teneat in suo esse, supponi iam existens [...] ergo in eo instanti iam est otiosa conservatio sui ipsius [...] ergo debet teneri adaequate a Deo non minus quam in primo instanti ».

37 *RQP* II, 141, in *OD* III, p. 788a. Cf. la version du *Cours*, in *OD* IV, p. 478 : « Toute cause doit exister lorsqu'elle agit actuellement. Par conséquent, rien n'est la cause de soi-même, et ne peut se donner le premier être. Or il suit de là que rien ne peut non plus se donner le second être, c'est-à-dire se conserver soi-même. Car afin qu'une créature se conserve dans l'instant B, il faut qu'elle agisse. Or elle ne peut agir qu'elle n'existe. Donc avant qu'elle agisse dans l'instant B pour sa conservation, elle existe déjà. Donc elle est conservée avant qu'elle agisse pour sa conservation. Donc elle n'est pas la cause de sa conservation ». Cf. T. Ryan, *Pierre Bayle's Cartesian Metaphysics*, New York - London, 2009, p. 81-88.

cher un tant soit peu (au moins un instant, s'il existe une action instantanée). Il n'y a d'apparition de l'effet que lorsque l'action causale directement productrice de cet effet débute, et cette action ne peut commencer que parce que la cause immédiate est présente et agissante³⁸. La cause et l'effet doivent donc coexister en t_n . C'est pour cela que le même être ne peut jouer ces deux rôles. Si je me conservais en t_n , ce ne serait pas moi-hier ou moi-10^x secondes avant t_n qui agirait, ce serait moi en t_n . Donc je serais déjà en t_n . Par conséquent, je n'aurais en fait pas à être conservé – ce qui est faux. La notion d'autoconservation est tout simplement contradictoire. Si mon existence doit être constamment causée de nouveau, elle doit l'être par un autre agent – probablement le même qui m'a créé initialement.

Cependant, Bayle va plus loin qu'Arriaga en appliquant ensuite le même raisonnement à la production des modalités des créatures, c'est-à-dire au concours, ou plutôt à l'absence de concours, entre Dieu et les créatures³⁹. Le même principe, « il faut être avant d'agir », rend impossible ce qu'affirme la doctrine standard, à savoir que, étant établies par Dieu dans l'existence, les créatures sont une source de changement et produisent (non pas comme simple instrument, mais activement) quelque chose, que ce soit une autre substance, une modification dans une autre substance, ou simplement leurs propres modalités ou accidents, comme une pensée ou une volition (avec ou sans la collaboration spéciale de Dieu à tel changement particulier, peu importe ici). En effet, si une substance créée produisait quelque chose en t_n , elle agirait encore avant que d'être, puisqu'en t_n la cause première la constitue dans l'être, comme à tout instant de son existence depuis le tout premier ; « il est donc aussi impossible qu'elles [les créatures] concourent avec Dieu pour la production de quelque autre chose que pour leur propre conservation »⁴⁰. On ne peut pas dire que ce soit la créature existant en t_{n-1} qui agit en t_n pour la raison que nous venons de voir : une cause prochaine doit exister au moment même de son action et dès lors être simultanée avec l'effet. Donc c'est la substance S existant en t_n qui doit agir en t_n . Mais t_n est l'instant où S reçoit (de nouveau)

38 Cf. Aristote, *Phys.* II, 3, 195b 17–21 ; René Descartes, *Præambulae responsiones*, AT VII, 108 : « non proprie habet rationem causae, nisi quandiu producit effectum, nec proinde illo est prior » ; Rodrigo Arriaga, *Cursus philosophicus*, Disp. IX de phys., subsectio III, p. 334b, n. 93 : « conservatio tamen, aut influxus, aut tenentia sui, non potest esse in futurum, sed actio in hoc instanti dat esse pro hoc instanti, et tenentia effectiva huius instantis non tenet formaliter in crastinum. Unde ut teneat se in instanti A, debet in eo existere prius natura ; si autem existit prius natura, iam datur adaequata eius causa » ; Pierre Bayle, *Cours*, in *OD* IV, p. 478 : « Et ne dites point que la créature travaille dans l'instant B à se conserver pour l'instant C, car il y a là-dedans une impossibilité physique. [...] Personne ne peut faire aujourd'hui le mouvement local par lequel il sera constitué demain dans la qualité de marchant actuellement ».

39 *RQP* II, 141, in *OD* III, bas de p. 788a.

40 *Ibid.*, 788a–b.

l'existence. Or S ne peut à la fois être produite et produire, car une action de S n'est possible que si l'existence de S est complète. Donc S ne peut agir en t_n .

La même thèse peut être reformulée en insistant sur l'identité de condition pour la créature au tout premier instant (sa création proprement dit) et à tout instant subséquent (sa recréation continue)⁴¹ :

– Au premier instant de son existence, la créature ne peut concourir avec Dieu pour produire quoi que ce soit (autrement que comme simple cause instrumentale).

– Il n'y a aucune différence de nature entre le premier instant et tous les instants suivants de l'existence d'une créature (il n'y a qu'une distinction de raison entre création et conservation, ou la conservation est une création continue).

– Donc en aucun des instants qui suivent le premier une créature ne peut concourir avec Dieu (autrement que comme simple cause instrumentale).

En soutien de la première prémisse de son raisonnement (à savoir : au premier instant la créature ne peut concourir avec Dieu), Bayle cite dans une note⁴² le feuillant Pierre de Saint-Joseph, qui lui-même cite un passage de Thomas d'Aquin où ce dernier traite de l'impossibilité qu'un ange pèche au premier instant de son existence⁴³. Arrêtons-nous un moment sur cette référence, car il est évidemment question de l'origine du mal, et le passage cité montre que Bayle est fort bien au courant de la possibilité de la coexistence synchronique d'instant de raison, sur quoi repose la réponse que Leibniz tentera d'apporter à la démonstration de Bayle. En effet, la citation de Thomas rapportée par Pierre de Saint-Joseph contient ces mots : « res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari ».

Dans la note en question, Bayle infère que les thomistes « reconnaissent qu'au premier instant la créature ne peut point agir en quoi que ce soit ». C'est un raccourci, sinon une erreur. Thomas admet tout à fait qu'une créature opère

41 *Ibid.*, haut de 788b.

42 *Ibid.*, 788b, note (n).

43 *Suavis concordia humanae libertatis*, Paris 1639, p. 318, citant la *Summa theologiae*, q. 63, a. 5, resp., depuis « Et ideo aliter dicendum... ». Cette question, apparemment frivole, du premier instant de l'ange a eu une importance monumentale dans l'évolution de la philosophie de la liberté : voir J. Schmutz, « Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence. Les sources angélologiques de l'anthropologie moderne », *Les études philosophiques* 61 (2002), p. 169–198. Les tenants, scotistes puis jésuites, de la liberté d'indifférence admettront bien sûr que l'ange peut pécher au premier instant. Dans la même ligne, toute l'entreprise de Pierre de Saint-Joseph est de montrer que, s'il y avait prémotion physique, Dieu serait l'auteur du péché. Il raisonne ainsi : si Dieu donnait au diable l'inclination au mal à l'instant de sa création, il serait responsable du péché ; *a fortiori*, si Dieu donnait aux hommes pécheurs une prémotion physique portant activement au péché. Bayle retourne l'argument en empruntant les matériaux : puisque la création continue est une sorte de prémotion physique (Dieu, en causant la substance, cause aussi ses actions), Dieu est donc responsable de l'existence du péché.

dès le premier instant de son existence, comme on vient de le voir dans la citation donnée par Pierre de Saint-Joseph, et c'est pourquoi il rejette l'opinion selon laquelle la raison pour laquelle l'ange ne peut pécher au premier instant est qu'il ne peut agir au même moment qu'il est créé. Cela n'est vrai que des changements successifs, qui prennent place dans le temps, objecte Thomas. Mais la création est un changement instantané, et dans le même instant temporel peuvent prendre place deux actions avec deux termes différents, l'une étant cause de l'autre. C'est le cas quand le soleil illumine instantanément la lune, et la lune, par réflexion des rayons solaires, illumine instantanément l'atmosphère terrestre (tout cela est censé prendre place dans le même instant temporel, car pour les médiévaux la lumière ne met aucun temps à voyager ; l'illumination est une altération immédiate de tout le milieu entre la source lumineuse et la surface de l'objet illuminé). L'illumination solaire et l'illumination lunaire sont donc synchroniques, tout en étant deux opérations parfaitement distinctes (le clair de lune n'est pas la même chose que la lumière du jour). Cette analyse s'applique très facilement au concours entre l'action divine et l'action de la créature. La créature peut agir dans le même moment que Dieu la crée.

Cependant, Bayle a bien lu Thomas, dans la mesure où ce dernier écrit : « l'opération qui commence avec l'existence de la chose vient du même agent qui a donné l'existence à cette chose ». Parce que l'agent donne aussi à l'effet sa nature, il détermine la première action que va faire cet agent, même si, selon Thomas, il s'agit d'une action libre. Si un agent défectueux engendrait un homme avec une jambe mal formée, cet homme se mettrait immédiatement à claudiquer, et l'agent serait donc cause non seulement de la malformation, mais aussi de la claudication. C'est bien la jambe qui marche (mal), mais aussi c'est bien la cause de la jambe qui est cause que la jambe claudique. La première opération est nécessairement conforme à l'inclination donnée à la nature. Même si elle procède du libre arbitre, elle doit être conforme à l'inclination première de ce libre arbitre (car le libre arbitre n'est jamais purement indéterminé, mais est naturellement incliné à ce qui lui apparaît comme un bien). Si donc un ange péchait dès le premier instant de sa création, ce péché serait conforme à l'inclination naturelle à lui donnée par Dieu, et Dieu serait donc cause qu'il pèche. Création et péché en tant qu'acte libre ne peuvent être simultanés, car au moment où l'on commet un péché, il est impossible de ne pas pécher (ce qui est, est nécessairement au moment où il est, selon l'adage aristotélicien). Par conséquent, si l'ange avait une volonté mauvaise au moment de sa création, il n'aurait en réalité pas péché, car cet acte aurait été nécessaire, et non pas choisi.

Ce que Bayle ajoute est donc simplement qu'il en va de même à tout moment de la durée d'une créature. Tous les instants sont semblables, il s'agit toujours d'un premier instant recommencé. Par conséquent, ni au premier moment de son existence, ni à n'importe lequel des moments suivants, la créature ne peut produire quelque chose (encore une fois, activement, non pas comme simple cause instrumentale) et se donner une modalité, même à titre de cause

partielle, c'est-à-dire avec le concours de Dieu. Elle n'est cause efficiente de rien : ni de son être, ni de ses modalités, ni d'autres êtres.

Retenons bien que la position de Bayle n'implique donc pas que la créature, même au tout premier instant de son existence, ne peut pas agir du tout, comme le montre la discussion du péché de l'ange. Elle implique plutôt que la créature ne peut pas agir autrement que ce que sa cause lui donne de faire. Même si, dans le même moment, outre sa création, il y a place pour une action propre de la créature, la cause de l'être de la créature est aussi la cause de sa première action. Comme le dit Thomas dans le passage cité, ce qui engendre du feu est aussi cause de la tendance qu'immédiatement le feu a de monter.

C'est pour cela que Bayle peut concéder à Jaquelot, sans ruiner sa propre position, que dans le même instant les causes secondes « concourent d'une manière proportionnée à leur nature », ou qu'« au second instant Dieu conserve les esprits *produisant* en qualité de sujets passifs, ou d'instruments telle ou telle pensée »⁴⁴. Jaquelot fait en effet valoir qu'après le premier instant de son existence, la créature est conservée *en tant que productrice* de tel ou tel effet, par exemple un esprit est « conservé en tant que produisant telle ou telle pensée »⁴⁵. Dans le même instant la créature peut être constituée dans l'être et être capable de produire, parce qu'elle est constituée précisément comme étant capable de produire (c'est, en gros, la solution que donnera Leibniz, sans le vocabulaire technique des instants de raison). Autrement dit, Dieu ne conserve pas seulement S, Dieu conserve S faisant quelque chose. La continuation de la création est diversement modifiée par les créatures (par leurs natures ou leur libre arbitre), en conformité avec les lois de la Nature posées par Dieu. « Est-ce donc qu'il faut croire que la figure d'un coin de fer ne contribuera rien à fendre le bois ? », demande Jaquelot dans son attaque contre l'occasionalisme⁴⁶.

Mais cela n'affecte pas Bayle. Celui-ci admet que, en tant que sujet passif, la substance est porteuse d'une modification qui est causée par Dieu en même temps que l'être de cette substance. Cette modification peut être une action aussi bien qu'un sentiment ou toute autre passion. Par conséquent, la créature peut être dite agir, mais on ne peut affirmer : « Dieu produit {un esprit produisant une pensée} », si « produire » a le même sens dans les deux occurrences. Cela voudrait dire que l'action de Dieu n'aboutit qu'à la substance de l'esprit et la faculté qu'il a de penser, et laisse à cet esprit la charge de la production d'un mode particulier de cette pensée – ce qui contredit la doctrine du concours. Si on tient à maintenir la phrase « Dieu produit {un esprit produisant une pensée} », la fonction de l'esprit, dans la seconde occurrence de « pro-

44 *RQP* II, 14, in *OD* III, p. 788b, avec le *caveat*, note (q), qu'il peut être difficile de joindre le terme de « produisant » avec celui de « sujet passif ».

45 *Conformité*, p. 255 ; cité par Bayle, *OD* III, p. 788b.

46 *Conformité*, p. 256.

duire », ne peut être que d'être sujet de cette pensée particulière. Par conséquent, « [o]n avouera qu'au second instant de l'existence d'un esprit, *Dieu le conserve produisant telle ou telle pensée*, mais on soutiendra que ce n'est que de la même manière qu'il l'avait créé au premier instant avec telle ou telle pensée »⁴⁷.

Dans l'*Examen de la théologie de M. Bayle*, Jaquelot riposte à l'argument de la *Réponse aux questions d'un provincial* par un dilemme : ou bien Adam retombe à chaque instant dans le néant, ou bien pas⁴⁸.

S'il y retombe, et que Dieu doit donc créer de nouveau, en tout instant suivant, exactement comme il l'a fait au premier, l'être qui est de nouveau créé ne sera pas le même individu qu'auparavant. Ce seront deux hommes différents (bien que très semblables), puisqu'en effet il y aura eu solution de continuité ontologique, le premier Adam ayant été annihilé.

Si Adam ne retombe pas à chaque instant dans le néant, alors l'action de Dieu au premier instant n'est pas identique à l'action de Dieu en tout instant postérieur, contrairement à ce que prétend Bayle, car Adam n'a plus à être créé *ex nihilo* après le premier instant.

Le même argument peut être réitéré en ajoutant la volonté mauvaise qui le rend pécheur. L'acte divin qui conserve Adam pécheur est-il le même que celui qui créa Adam au premier instant ?

Si c'est le même acte, Adam a donc ajouté une modification de son propre cru, car, Bayle l'admet, Dieu n'a pu créer Adam pécheur au premier instant. Et puisque la conservation en tout instant est identique à l'acte créateur du premier instant, Dieu ne recrée donc pas, d'instant en instant, Adam en tant que pécheur, mais conserve simplement son existence pendant qu'Adam y ajoute le péché.

Si ce n'est pas le même acte, on pourra alors soutenir que Dieu crée Adam pécheur en des instants postérieurs au premier, mais ce ne sera donc pas le même Adam qu'au premier instant. Adam innocent et Adam pécheur seront deux individus aussi distincts que Pierre et Judas⁴⁹.

Cet argument est intéressant, mais n'était certainement pas imprévu de Bayle, puisque lui-même l'utilise dans le *Dictionnaire* à l'article « Pyrrhon », rem. B, dans la fameuse discussion des deux abbés. L'abbé pyrrhonien explique :

47 *RQP* II, 141, in *OD* III, p. 788b. Il ne peut en être autrement, car à tout instant Dieu ne peut poser une substance qu'avec ses modes. Cela deviendrait plus clair encore avec le second argument, qui porte sur l'inséparabilité des modes et de la substance, mais, comme je l'ai dit, je ne peux en traiter ici.

48 *Examen de la théologie de Mr. Bayle...*, Amsterdam, 1706, p. 277.

49 *Ibid.*

« Votre âme a été créée : il faut donc qu'à chaque moment Dieu lui renouvelle l'existence, car la conservation des créatures est une création continue. Qui vous a dit que ce matin Dieu n'a pas laissé retomber dans le néant l'âme qu'il avait continué de créer jusques alors, depuis le premier moment de votre vie ? Qui vous a dit qu'il n'a point créé une autre âme modifiée comme était la vôtre ? »⁵⁰

Dans ce cas, sera reproduit un individu en tout point semblable au précédent, mais différent numériquement. Mais c'est dans l'hypothèse où Dieu a « laissé retomber dans le néant » la première âme. Dans la conception ordinaire, la création continue n'est pas entrecoupée de tels anéantisements. La créature retomberait dans le néant *si* Dieu suspendait son action, mais, justement, il ne le fait pas. Donc, normalement (c'est-à-dire en dehors de l'hypothèse émise par l'abbé pyrrhonien), la création continue est la perpétuation du même individu numériquement, plutôt qu'une succession de morts et de renaissances instantanées. Dans l'article « Rodon », rem. D, c'est cette version que Bayle donne de la thèse de la création continue⁵¹. Le *même acte* de volonté de Dieu, qui subsiste depuis la création initiale d'un être, fait subsister cette créature, laquelle demeure donc identique à elle-même, au lieu que l'on ait une succession d'actes de volonté créant et recréant perpétuellement cet être ou plutôt une série d'êtres semblables⁵². La doctrine de Bayle n'est donc pas celle de Weigel, de laquelle Leibniz la rapproche indument⁵³. Si la créature doit être créée à tous les moments de son existence, ce n'est pas parce qu'elle retombe effectivement dans le néant, mais c'est parce que, tirée initialement du néant, elle n'a jamais en elle-même la cause de son existence subséquente, et ne peut donc continuer d'exister que grâce à la même action créatrice initiale⁵⁴. Bayle n'a pas répondu dans les *Entretiens de Maxime et de Thémiste* à l'objection de

50 T. III, p. 733.

51 « Il faut rejeter les notions les plus manifestes, ou tomber d'accord qu'un être tiré du néant par la vertu infinie du Créateur ne peut avoir en lui-même aucune cause de son existence : il ne peut donc continuer d'exister que par la même vertu qui l'a produit au commencement : il est donc créé dans tous les moments de sa durée ; c'est-à-dire qu'il n'existe à chaque moment, qu'à cause que Dieu continue de vouloir ce qu'il a voulu, lorsque cet être a commencé d'exister. Cet acte de la volonté divine ne peut point cesser d'être créatif pendant qu'il subsiste, puisqu'il l'a été au premier moment de l'existence de la créature » (*DHC*, t. IV, p. 65).

52 Descartes aussi parle d'une seule action divine (de création et conservation), non pas d'actes répétés de création : « immutabilitas et simplicitas operationis, per quam Deus motum in materiâ conservat » (*Principia*, II, 39, AT VIII 63, l. 26–29) ; « mundum eâdem actione, quâ olim creavit, continuo jam conservantis » (*ibid.*, II, 41, AT VIII 66, l. 5–6).

53 *Théodicée*, § 384 : une série de résurrections et de retombées dans le néant.

54 C'est donc ainsi qu'il faut entendre, je pense, ce que Bayle écrit dans *RQP* II, 140 (*OD* III, p. 785b) : « Nous sommes tirés du néant à chaque moment de notre durée ». De même dans le cours de philosophie, *OD* IV, p. 477. Cela n'est qu'une extension du *ex nihilo* originel, car pas davantage qu'avant le premier instant nous ne *possédons* l'existence en aucun instant de notre durée ; cela ne veut pas dire que nous retombons effectivement dans le néant à chaque instant.

Jaquelot, mais il aurait donc probablement rejeté le dilemme que son adversaire avait posé. Adam ne retombe pas à chaque instant dans le néant, *et* l'action de Dieu en tout instant postérieur est identique à celle du premier instant. Rien n'empêche, cependant, que tout en conservant le même Adam, Dieu en varie les modes, c'est-à-dire le conserve pécheur à partir d'un certain instant, alors qu'il ne l'avait pas créé tel au tout premier instant.

2. LA REPOSE DE LEIBNIZ ET QUELQUES OBJECTIONS AU NOM DE BAYLE

Bayle et Leibniz n'ont malheureusement pas eu l'occasion de dialoguer directement sur cette question. Du vivant de Bayle, leurs échanges ont porté sur d'autres points, comme l'on sait. Mais il est intéressant d'essayer d'imaginer quelle aurait pu être la réplique de Bayle à la réponse donnée par Leibniz, dans la *Théodicée*, à son argument.

Retraçons d'abord le cadre dans lequel la discussion va prendre place, afin de comprendre pourquoi cet argument par la causalité divine acquiert une telle importance. La grande supériorité de la théodicée de Leibniz sur celles qui l'ont précédée est d'avoir définitivement écarté l'idée que Dieu ait pu directement vouloir le mal. Dieu « n'a pas fait Sextus méchant ». Sextus méchant était seulement une nature idéale parmi d'autres, dont le contenu est indépendant du choix de Dieu, mais que Dieu a choisi de créer parce que, combinée avec d'autres, elle contribue à constituer un monde où le bien résultant est le plus grand. Le génie de la solution de Leibniz consiste dans cette individualisation des actes mauvais, c'est-à-dire dans le fait que telle personne commettant un crime et cette personne ne commettant pas ce crime ne sont en fait pas réellement la même personne, mais deux individus différents, plus exactement deux natures, deux possibles différents. Cela suppose bien sûr qu'on admette que tous les prédicats soient inclus dans l'essence du sujet. À cette condition, Dieu ne décrète pas que le sujet S commettra un crime ou qu'il laissera S commettre un crime. Son décret n'a pas pour objet une action A, postérieure logiquement à l'existence de S, c'est-à-dire une action qui aurait pu ne pas exister même si S devait exister, et que Dieu doit donc, en quelque sorte, surajouter par décret spécial à l'existence de S, ou, en s'abstenant d'intervenir (ce qui est encore un choix), laisser S surajouter à sa propre existence. En fait, selon Leibniz, Dieu choisit entre S qui commet A, et S' qui ne commet pas A, mais Dieu ne décrète pas que S commettra A (comme selon les prédestinateurs), et Dieu ne choisit pas de créer un sujet S qui aurait pu ne pas commettre A et dont Dieu pourrait prévenir le choix de A par une grâce suffisante (comme selon toutes les versions non-calvinistes – j'utilise ici la nomenclature et les arguments de Bayle). L'ontologie de Leibniz lui donne effectivement un avantage pour expliquer que Dieu ne *choisit* pas positivement le mal, par sa volonté antécédente, mais l'utilise pour un plus grand bien, par sa volonté conséquente.

Notons toutefois, en premier lieu, que Bayle pourrait chicaner sur l'absence de responsabilité de Dieu à l'égard des essences des choses. On peut admettre qu'il ne les cause pas (Bayle lui-même n'accepte pas la thèse de la création des vérités éternelles⁵⁵), mais, d'un autre côté, ces essences ne seraient pas sans qu'il y ait un entendement divin. Au minimum, l'intellect de Dieu est le siège des possibles. C'est ce que Leibniz lui-même dit dans un passage fameux de la *Théodicée* (§ 184) :

« [...] il ne faut point dire avec quelques scotistes, que les vérités éternelles subsisteraient, quand il n'y aurait point d'entendement, pas même celui de Dieu. Car c'est à mon avis l'entendement divin qui fait la réalité des vérités éternelles : quoique sa volonté n'y ait point de part. Toute réalité doit être fondée dans quelque chose d'existant. Il est vrai qu'un athée peut être géomètre. Mais s'il n'y avait point de Dieu, il n'y aurait point d'objet de la géométrie »⁵⁶.

Il n'est donc pas tout à fait exact de dire que Dieu n'est absolument pour rien dans la nature de S. Sans Dieu, il n'y aurait même pas de possibilité d'un Sextus méchant, quoiqu'il soit vrai que Dieu ne choisisse pas que Sextus soit méchant. L'intellect divin pourrait donc être considéré comme la raison ultime des maux, même si la volonté divine antécédente ne veut que le bien, et la volonté conséquente en tout cas le meilleur possible.

Mais surtout, Bayle pourrait tenter de contrer Leibniz de la manière suivante. Dieu n'a pas fait Sextus méchant, mais il fait exister ce méchant Sextus, et s'il ne l'avait pas créé, il n'y aurait jamais eu de Sextus méchant. Il n'est donc peut-être pas cause de la nature du pécheur, mais il l'est au moins de l'existence du pécheur et de son péché. Certes, Dieu avait d'excellentes raisons pour le faire exister : pour créer le monde le plus parfait possible, il fallait en passer par ce Sextus méchant, dont l'existence, en soi indésirable, est justifiée par le résultat d'ensemble. Mais ce faisant, Dieu contribue activement au mal, même si c'est en vue d'un plus grand bien, puisqu'il agit non seulement en créant ce Sextus, mais aussi en le conservant d'instant en instant, et même en

55 CPD 152, in OD III, p. 409b. Voir J.-L. Solère, « Bayle et les apories de la science divine », in O. Boulnois, J. Schmutz et J.-L. Solère (dir.), *Le Contemplateur et les Idées. Modèles de la science divine, du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, Paris, 2002, p. 271–326 (p. 279 sq.).

56 Voir aussi *Causa Dei*, § 8 : « si Dieu n'existait pas, rien ne serait possible » ; *Réfutation inédite de Spinoza*, éd. Foucher de Careil, Paris, 1854, p. 24 : « Essentiae quodam modo sine Deo concipi possunt, sed existentiae Deum involvunt. Ipsaque realitas essentialium que scilicet in existentias influunt a Deo est » ; *Confessio philosophi*, A VI, 3, 121 : « Non possum negare Deum ultimam rationem rerum, ac proinde et actus peccati esse [...] Sentio igitur peccata deberi non voluntati, sed intellectui divino, vel quod idem est, ideis illis aeternis, seu naturae rerum » ; *ibid.*, 122 : « Deus haec non volendo fecit, sed intelligendo [...]. Nam si nullus esset Deus ; omnia essent simpliciter impossibilia [...]. Vides ergo, esse, quorum Deus non voluntate sed existentia sua causa sit » ; *ibid.*, 124 : « Peccata ergo, tota haec rerum serie comprehensa, ipsis rerum ideis, seu existentiae Dei, debentur : hac posita ponuntur, hanc sublata tollunt ».

contribuant à l'exécution de ses actions (soit en les accomplissant lui-même, soit, pour le moins, en y concourant). Dieu ne permet pas seulement le mal, ni seulement en tire un plus grand bien ; il le fait exister, et ce non pas seulement une fois, mais d'instant en instant.

C'est ce dont Leibniz est bien conscient, puisqu'il écrit au § 377 : « Il reste seulement la difficulté qui vient du concours de Dieu avec les actions de la créature ». Il faut donc en découdre avec cette notion de concours, et celle de conservation dont elle provient, qui deviennent ainsi le point critique où Bayle peut encore résister à Leibniz.

Leibniz commence par attaquer les preuves dont se sert Bayle pour établir la création continuelle des créatures par Dieu. Il repère d'abord quelques difficultés dans les fondements de cette doctrine classique. Parmi elles, la réduction de la créature à un flux perpétuel dépourvu d'existence stable (§ 382), du fait de son anéantissement continu. Mais cette objection ne touche en fait pas Bayle, comme nous venons de le voir à la fin de la discussion avec Jaquelot⁵⁷. De plus, Leibniz pointe ces difficultés principalement pour la forme, afin de rappeler que la thèse de la création continuelle n'est pas toujours démontrée avec exactitude, mais il ne les fait pas toutes siennes⁵⁸ et n'entend pas récuser cette thèse. Au contraire, il admet tout à fait que « la créature dépend continuellement de l'opération divine, et qu'elle n'en dépend pas moins depuis qu'elle a commencé, que dans le commencement », et que « [c]ette dépendance porte qu'elle ne continuerait pas exister, si Dieu ne continuait pas d'agir » (§ 385)⁵⁹. Leibniz lui-même, dans le *Discours de métaphysique* (§ 14),

- 57 Il est curieux que, dans sa lettre à Sophie du 31 octobre 1705, ce soit Leibniz qui endosse la conception discontinue de la conservation (GP VII, 564–565 : « [...] la durée des choses, ou la multitude des états momentanés, est l'amas d'une infinité d'éclats de la Divinité, dont chacun à chaque instant est une création ou reproduction de toutes choses, n'y ayant point de passage continu, à proprement parler, d'un état à l'autre prochain. Ce qui prouve exactement cette célèbre vérité des théologiens et des philosophes chrétiens, que la conservation des choses est une création continuelle » – je souligne. Cf. *ibid.*, 562 : « la durée des créatures de même que le mouvement actuel consiste dans un amas d'états momentanés »).
- 58 Ainsi, le fait qu'il faudrait « faire voir que le privilège de durer plus d'un moment par sa nature est attachée au seul être nécessaire » (§ 384), ou l'objection à l'argument cartésien que, si du fait que je suis, il ne s'ensuit pas *nécessairement* que je serai, néanmoins il s'ensuit *naturellement* que je serai, c'est-à-dire, mon existence continuera d'elle-même, « de soi, *per se* », « si rien ne l'empêche » (§ 383). Leibniz ne fait pas de ces doutes des objections à la création continuelle, puisqu'il accepte cette dernière, ainsi que nous allons le voir incessamment. Ces remarques font écho à la thèse de Gassendi-Bernier, que Leibniz ne rappelle que pour mettre en garde contre une adoption trop facile de la création continuelle.
- 59 Leibniz est de longue date convaincu de la création continuelle : cf. *Pacidius Philalethi*, Couturat, 625 ; *De libertate, fato et gratia Dei*, A VI, 4, 1596 ; Lettre à Arnauld (14 juillet 1686), GP II, 57 ; *De rerum originatione radicali*, GP VII, 305 ; Lettre à De Volder (24 mars/3 avril 1699), GP II, 168.

avait suggéré qu'il en est de même que pour nos pensées, dont aucune ne subsiste par soi, indépendamment de, et plus longtemps que notre acte de pensée. Il est même prêt, parce que l'existence doit être constamment renouvelée, à « supposer » avec Bayle que « la créature soit produite *de nouveau* à chaque instant » (§ 388 – je souligne), ce qui semble dire plus que dépendance (annihilation si Dieu arrêta d'agir) et donne un sens très fort à la conservation, comme *recréation* continue (sans que, pour autant, la retombée dans le néant soit nécessairement impliquée).

Cela n'empêche pas Leibniz de résister à l'argument de Bayle (dans le même instant une créature ne peut pas être conservée et agir) en utilisant la notion scolastique d'instant de raison, ou d'instant de nature. Même si l'instant est temporellement indivisible et que donc rien n'y puisse précéder autre chose chronologiquement, on peut néanmoins y distinguer différentes étapes ordonnées selon une priorité de nature, c'est-à-dire un ordre logique entre trois étapes, à savoir la création, la nature créée, et les modifications de cette nature :

« la production, ou action par laquelle Dieu produit, est antérieure de nature à l'existence de la créature qui est produite ; la créature prise en elle-même, avec sa nature et ses propriétés nécessaires, est antérieure à ses affections accidentelles et à ses actions ; et cependant toutes ces choses se trouvent dans le même moment. Dieu produit la créature conformément à l'exigence des instants précédents, suivant les lois de sa sagesse ; et la créature opère conformément à cette nature, qu'il lui rend en la créant toujours » (§ 388).

L'idée de Leibniz est donc qu'en chaque instant temporel, il y a une première action, prioritaire logiquement, par laquelle Dieu produit la substance, et une seconde action, par laquelle la substance rendue existante, complète, entièrement constituée, produit les modifications qu'elle a à produire, dont ses propres actions, bonnes ou mauvaises⁶⁰. Leibniz pense énerver ainsi l'argument de Bayle. Dans le même instant temporel, la substance vient à l'existence *et* agit. L'agir n'a pas à être temporellement postérieur à l'acquisition de l'être, il lui est seulement subordonné logiquement. Il est vrai que la substance n'agit qu'en étant constituée par Dieu, mais c'est elle qui agit, puisqu'elle possède pleinement l'existence. Elle est donc responsable de ses actions.

Leibniz a bien sûr raison de dire que l'antériorité de nature est ordinaire en philosophie et en théologie, puisque l'on admet couramment que par exemple les décrets de Dieu ont un certain ordre de priorité entre eux (§ 347). Cette notion remonte en fait à Aristote, qui distingue des autres priorités la « priorité selon la nature et l'essence », par laquelle sont logiquement antérieures les

60 Leibniz limite évidemment les effets causés par la substance créée à des modifications internes, car pour lui aucune substance créée ne peut agir sur une autre substance créée. Dieu seul est capable d'action transitive. Il n'y a de causalité par les créatures qu'immanente à chaque monade.

choses qui peuvent exister indépendamment d'autres choses, tandis que ces dernières ne peuvent exister sans les premières⁶¹. C'est toutefois Duns Scot qui systématisera en théologie l'usage, auquel pense Leibniz, de *signa*, ou instants de nature, ou instants de raison (comme l'on parle d'une distinction de raison, ces instants n'étant que des distinctions logiques dans un même instant temporel), dont la succession est purement conceptuelle⁶².

Toutefois, eût-il pu lire ces lignes de Leibniz, Bayle n'aurait pas été désarçonné par la surprise. Il était parfaitement au courant des notions d'instant de raison et d'antériorité conceptuelle. Comme nous l'avons vu plus haut, Thomas d'Aquin y recourt implicitement dans la citation donnée par Joseph de Saint-Pierre, que Bayle a lue. Dans la même *disputatio* où Bayle a puisé son argument, Arriaga distingue priorité temporelle et priorité d'origine⁶³. Bayle, dans son *Cours*, explique que, dans la théorie du concours antécédent, la pré-motion physique n'a qu'une « priorité de nature » sur l'action induite⁶⁴. Il emploie pour son propre compte l'expression « instant de raison », dans la *Réponse* et dans la *Continuation*⁶⁵. Enfin, comme nous l'avons vu dans sa discussion avec Jaquelot, Bayle admet que la production de la créature et une action de celle-ci puissent être simultanées, quoiqu'il pense que cette action est donnée à la créature en tant que sujet passif, comme l'est son existence.

Bayle continuerait donc probablement d'arguer contre Leibniz que le fait que Dieu soit la cause de l'existence de la créature dans le premier instant de raison en fait la cause également de ses actions dans le second instant de raison. Il faut être avant (au sens de priorité de nature) d'agir. Mais l'être est donné à chaque instant comme il l'est au premier instant. Or, nous l'avons vu, quand Dieu donne l'être au premier instant, il détermine aussi l'action qu'a la créature en ce premier instant. Leibniz lui-même admet que sa sagesse ne permettait pas à Dieu de créer une âme pécheresse au premier instant⁶⁶, et, dans sa toute première réponse à Bayle, il écrivait : « Je ne conçois pas que l'âme se donne des premiers sentiments. Elle les a reçus de Dieu avec son être au mo-

61 *Met.* D, 11, 1019a 1–4. Aristote attribue en fait à Platon cette notion d'antériorité de nature, mais il ne nous est pas possible d'identifier avec certitude dans les *Dialogues* un passage qui la présente.

62 Cf. *Ordinatio*, I, dist.10, q. un., § 62 (editio Vaticana IV, 365) : « [...] distinguendo inter instantia originis, non distinguitur inter durationem et durationem, sed tantum a quo quis sit » ; *Quaestiones quodlibetales*, q. 4, § 3 (Vivès XXV, 151 a) : « [...] ordo durationis et naturae sunt tales, quod ille qui est naturae, non includit illum, qui est durationis, nec necessario praeexigit, sive coexigit, ideo potest esse sine illo ».

63 Rodrigo Arriaga, *Cursus philosophicus*, disp. VII de physica, sectio VII, p. 299a, n. 83.

64 *OD* IV, p. 491. Voir aussi *CPD* 68, in *OD* III, p. 290a (à propos de Robert Fludd),

65 *RQP* II, 152, in *OD* III, p. 816a (à propos des décrets divins). *CPD* 68, in *OD* III, p. 290b (« [...] en s'élevant à quelque instant de raison dans lequel on envisage la cause comme antérieure à ses effets »).

66 *Théodicée*, § 390.

ment de la création [...] »⁶⁷. Il en va donc de même pour tous les instants ultérieurs. Si création continue il y a, Dieu donne toujours à la créature la modification du moment.

Certes, la dernière phrase de Leibniz que je viens de citer s'achève par : « et dans ses premiers sentiments elle a reçu virtuellement tous les autres »⁶⁸. Selon Leibniz, les pensées subséquentes vont progressivement s'auto-actualiser de par l'activité de la monade, conformément à la tendance et à la loi de développement caractérisant cette monade. Mais Bayle contesterait que ces virtualités s'actualisent d'elles-mêmes. Pour les actualiser, il faut que la monade soit à chaque instant, et elle n'est en chaque instant que parce que Dieu la conserve, sans que cette action soit différente de celle du tout premier instant. La monade reste donc tout autant sujet passif de ses pensées qu'au premier instant.

Ensuite, quoi qu'il en soit de la création continue, il me semble que la distinction entre instants de raison qu'opère Leibniz ne supprime de toute façon pas la participation de Dieu au mal. En effet, Leibniz est un partisan résolu de la doctrine du concours divin⁶⁹. Comme il l'explique très bien lui-même, cette doctrine s'oppose au simple « conservationisme », lequel admet que Dieu maintient la créature et ses facultés dans l'existence, mais affirme que la créature exerce par elle-même ces facultés et qu'elle est donc la seule cause efficiente de ses propres actes. Les « concourantistes » estiment que c'est accorder là trop d'indépendance aux créatures : Dieu ne serait que cause éloignée de leurs actions. Ils posent donc que la créature serait incapable d'agir si Dieu ne concourait pas, comme cause efficiente *prochaine*, à l'action même de la créature, en plus de la maintenir dans l'existence. Même dans le cours ordinaire de la nature, Dieu et la créature sont tous deux causes immédiates de tous les effets produits, y compris ceux des actions immanentes, c'est-à-dire les modifications internes de cette créature. Dieu est cause de l'effet de la créature non seulement parce qu'il est cause de la cause, mais aussi parce qu'il est directement co-cause de cet effet. Il n'y a pas deux actions parallèles. Il n'y a pas non plus deux effets. Dieu et la créature causent un seul et même effet au sein d'une seule et même action. On ne peut dire non plus que Dieu cause une partie de l'effet, et la créature une autre partie. L'effet est totalement produit à la fois par Dieu et par la créature, quoique Dieu et la créature n'agissent pas de la

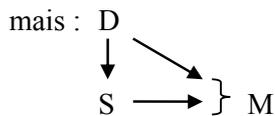
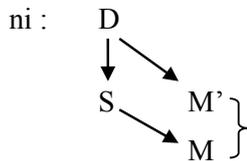
67 *Éclaircissement des difficultés...*, GP IV, 544.

68 *Ibid.*

69 *Théodicée*, § 27 ; *De causa Dei*, § 10–12. Cf. *De libertate, fato et gratia Dei*, A VI 4, 1603–05 ; Lettre à Des Bosses (2 février 1706), GP II, 295. Voir aussi E. Vailati, « Leibniz on Divine Concurrence with Secondary Causes », *British Journal for the History of Philosophy* 10/2 (2002) p. 209–230 (p. 219–222) ; J. McDonough, « Leibniz : Creation and Conservation and Concurrence », *The Leibniz Review* 17 (2007), p. 31–60 (p. 43–44) ; P. Rateau, *La question du mal chez Leibniz*, Paris, 2008, p. 563 sqq.

même manière⁷⁰. Pour le représenter ainsi, avec D étant Dieu, S une substance créée, et M une modification de cette substance, le modèle du concours divin qu'accepte Leibniz n'est donc pas :

$$D \rightarrow S \rightarrow M$$



Par conséquent, lorsque Leibniz invoque la distinction des deux instants de raison dans le même instant temporel, il ne peut vouloir dire que prennent place deux actions simultanées mais parallèles et indépendantes l'une de l'autre : l'action créatrice de Dieu dans le premier instant de raison, et celle, modificatrice, de la créature dans le second. Risquons une analogie, ou plutôt une disanalogie. Supposons que je sois dans un avion, qui me soutient et me transporte dans les airs – ce sera l'équivalent de la conservation divine –, et que j'y réviser un article – ce sera l'équivalent de l'action modale. Je pourrais aussi bien faire autre chose : regarder un film ou dormir. Je pourrais également faire ces trois choses ailleurs, par exemple chez moi. Ce que je fais dans cet avion est donc indépendant de la causalité de l'avion. Ce n'est *pas* cela qui se passe dans le concours de Dieu avec la créature. L'action de la cause modale, la créature, n'est pas indépendante de l'action de la cause de cette cause modale, Dieu. C'est comme si l'avion m'aidait à réviser mon article et que je ne puisse réviser un article ailleurs que dans cet avion. Par conséquent, Dieu agit *aussi* dans le second instant de raison. Il produit *avec* la substance créée la modification de la créature, leurs causalités respectives se combinant en une seule action qui produit un seul effet.

Mais si tel est le cas, Bayle risque de se relever de sa tombe et de réclamer une concession majeure : l'admission que Dieu coopère à ce que la créature fait de mal. Non seulement Dieu maintient l'homme criminel dans l'existence, mais Dieu collaborera (pour de bonnes raisons, sans aucun doute), au second

70 Voir Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, III, 70. Cf. l'exposé classique de Suarez, *Disputatio Metaphysica*, 28. Je n'entre pas ici dans la question de savoir si Dieu agit *dans* la cause seconde (modèle thomiste) ou *avec* la cause seconde (modèle scotiste). Voir J. Schmutz, « La doctrine médiévale des causes et la théologie de la pure nature », *Revue thomiste* 101 (2001), p. 217–264.

instant de raison, à toute modalité moralement mauvaise que la créature produira⁷¹. La question de la passivité des créatures n'était après tout qu'un à-côté du problème central. Sans doute, Bayle aimerait beaucoup marquer ce point-là aussi, et obtenir que Dieu soit l'unique cause efficiente des modifications comme des substances, sans même que les créatures y concourent efficacement. Mais il n'a en réalité pas besoin de cela pour maintenir sa position, à savoir que, au minimum, Dieu est coresponsable de l'existence du mal. Bayle a avancé son argument par la création continue dans le cadre de sa discussion avec Jaquelot sur le libre arbitre parce qu'il discute avec lui de « cartésien » à « cartésien »⁷² et parce que Jaquelot lui-même l'avait produit contre Jurieu. Mais, même si nous avons le libre arbitre (d'indifférence ou non) et un pouvoir actif, il reste que Dieu concourra à nos actions libres, et cela à soi seul peut donner satisfaction à Bayle⁷³.

- 71 Ce qu'oublie, me semble-t-il, J. McDonough dans son image du congélateur et des cubes de glace (art. cit., p. 50). Ou s'il ne l'oublie pas et qu'il admet que le congélateur non seulement crée et conserve la glace, mais concourt spécialement à la propre action causale accidentelle de cette dernière, qui est de maintenir droit un paquet de légumes surgelés, qu'en est-il lorsque l'on remplace l'action bénéfique de maintenir le paquet de légumes par une action « nuisible », comme de faire craquer une bouteille pleine d'eau ? Le congélateur concourt là aussi à ce désastre. Que l'on adopte une version « faible » ou une version « forte » de la création continue, peu importe, c'est la doctrine du concours qui menace la théodicée.
- 72 Jaquelot semble en effet admettre un certain nombre de thèses qui forment la base du consensus des « modernes » dans la seconde moitié du XVII^e siècle : élimination de l'hylémorphisme, réduction des accidents à des modifications de la substance, distinction substance pensante/substance étendue, qui ont des caractéristiques incompatibles. Voir, en appendice à la *Conformité*, le « Système abrégé de l'âme et de la liberté », en particulier p. 357–359.
- 73 Leibniz lui-même le rappelle, *Théodicée*, § 3. Dans son *Cours*, Bayle notait que même le simple « conservationisme » ne pouvait éviter de rendre Dieu responsable du péché : « Car selon lui [Durand de Saint-Pourçain], non seulement Dieu donne des forces à la créature pour pécher, non seulement il les lui conserve lorsqu'il voit qu'elle est sur le point de pécher, mais encore il permet qu'elle pèche actuellement, quoiqu'il pût l'empêcher par le seul refus de sa permission. Donc il semble n'être pas moins l'auteur du péché que s'il y concourait. Il en est comme d'un homme qui donnerait une épée à quelqu'un, avec les forces nécessaires pour tuer une personne, et qui lui permettrait de la tuer, quoiqu'il fût maître de l'empêcher. Sans doute il ne serait pas moins coupable que s'il prêtait son bras pour commettre ce crime. Il n'était donc pas nécessaire que Durand abandonnât l'hypothèse vulgaire » (*OD IV*, p. 493). Cf. Arriaga, *Cursus phil.*, Disp. X de phys., sectio V, p. 331a, n. 74 : même si le concours divin ne résultait pas en une seule action, mais consistait en deux actions, celle de Dieu et celle de la créature, le fait que ces deux actions soient distinctes ne dédouanerait pas Dieu de sa responsabilité en cas que l'action de la créature soit mauvaise, car l'action même de la créature serait dépendante de Dieu, comme toute entité créée (pour Arriaga, il faut donc rechercher une autre solution que celle-là pour le problème du mal).

La distinction des instants de raison ne résout donc pas le problème, et la seule ligne de défense de Leibniz est en fait celle mise en place dès la première partie de la *Théodicée* (§ 20, 30) et sur laquelle il retombe à la fin du § 388 : les limitations et imperfections de la créature bornent la causalité de Dieu⁷⁴. C'est ce qu'indique Leibniz lui-même dans la lettre à Rémond du 4 novembre 1715, où il juge que Du Tertre, dans son écrit contre Malebranche, n'a pas bien réfuté l'argument similaire de l'oratorien par la création continuelle, et ajoute (bien que ce soit un passage supprimé de la version finale de la lettre⁷⁵) :

« J'ai donc répondu à cet argument dans la *Théodicée*, que dans la matière continuée Dieu produit seulement les perfections des choses, mais que l'imperfection ou limitation nouvelle annexée est une suite ou production de l'état précédent, limité de la créature, et qu'ainsi il y a véritablement ce que les théologiens appellent un concours »⁷⁶.

La cause première et la cause seconde ne contribuent pas *a pari* à la production des modifications. Dieu ne contribue qu'à ce qu'il y a de perfection et de positif dans l'effet ; la créature ne fait qu'amoindrir, diminuer ce que Dieu a donné, et est donc cause de ce que l'effet contient d'imparfait, c'est-à-dire de mauvais.

Comme on le sait, cette solution n'est pas entièrement nouvelle⁷⁷. Mais telle qu'elle est ici généralisée par Leibniz, c'est-à-dire appliquée, semble-t-il, à toute causalité des substances créées, elle peut mettre en péril les notions mêmes de vertu et de bien moral. Si la créature agit mais que cette action ne soit *toujours* qu'une limitation de la perfection donnée par Dieu, quand cette limitation devient-elle un mal ? Il y a toujours déperdition de perfection. Dès que l'influx divin atteint le monde des créatures, se produit un amoindrissement de la perfection communiquée, même dans les créatures les plus parfaites qui soient, qui pourtant ne pèchent pas et demeurent bonnes. La différence entre le bien et le mal est-elle seulement une affaire de degré dans cette déperdition ? À partir de quel degré ? *Saltus non datur*. Et une action mauvaise est-elle seulement une action plus imparfaite qu'une action bonne ? Le bien que nous pouvons faire n'est-il qu'un moindre mal ?

74 Voir aussi § 377. Je ne parle que de l'économie interne de la *Théodicée*, mais cette réponse a été utilisée par Leibniz dès les années 1680. Voir par exemple *Rationale fidei catholicae*, A VI, 4, 2322 ; *Dialogue effectif sur la liberté de l'homme et sur l'origine du mal* (26 janvier 1695), Grua I, 364–365.

75 Cf. GP III, 658.

76 In A. Robinet, *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*, Paris, 1955, p. 480.

77 Cf. saint Augustin, *Confessions*, III, VII, 12, *Enchiridion*, III, 12 ; Thomas d'Aquin, *II Sent.* d. 44 q. 1 a. 1 c., *STh IaIIae*, q. 79, a. 2 ; René Descartes, *Medit. IV^a*, AT VII, 60-61 ; Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité*, I^{er} Écl., *Œuvres complètes*, III, 21.

De plus, on peut se demander si cette solution s'intègre bien au reste du système de Leibniz⁷⁸. Elle n'attribue en effet aux créatures qu'une causalité déficiente, comme le dit Augustin à propos de la volonté mauvaise⁷⁹. Dans l'image de l'inertie de bateaux dérivant sur une rivière, qu'emploie Leibniz au § 30 de la *Théodicée*, les bateaux ne font rien, sinon ralentir plus ou moins la vitesse du courant qui les entraîne. Ils ne sont que sujets passifs⁸⁰. Or, par ailleurs, Leibniz répète maintes et maintes fois que les monades sont caractérisées par leur activité, qu'elles sont causes efficientes de leurs modifications, que l'activité est synonyme de perfection ou tendance à la perfection⁸¹. Elles font donc autre chose qu'être causes déficientes, c'est-à-dire seulement freiner à divers degrés l'action de Dieu, diminuer les perfections qu'elles reçoivent⁸².

- 78 Cela est un objet de discussion parmi les commentateurs de Leibniz. Voir : S. Lee, « Leibniz on Divine Concurrence », *The Philosophical Review* 113/2 (2004), p. 203–248 ; J. McDonough, « Leibniz : Creation and Conservation and Concurrence », art. cit. ; M. Bobro, « Leibniz on Concurrence and Efficient Causation », *The Southern Journal of Philosophy* 46 (2008), p. 317–338 ; J. Whipple, « Leibniz on Divine Concurrence », *Philosophy Compass* 5 (2010), p. 865–887.
- 79 Et seulement elle (*De Civitate Dei*, XII, VI – Leibniz s'y réfère dans le § 33 de la *Théodicée*). En revanche, les agents naturels réputés nuisibles sont « pleins de vigueur dans leur nature » et tout à fait efficientes (*ibid.*, XI, 22).
- 80 Cf. R. M. Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, New York, 1994, p. 96.
- 81 Voir, entre autres, *De primae philosophiae emendatione...*, GP IV, 710 ; *Principes de la Nature et de la Grâce*, 1, GP VI, 598 ; Lettre à De Volder (21 janvier 1704), GP II, 263, *Nouveau système...*, GP IV, 485 ; *De natura ipsa*, 5 et 15, GP IV, 507 et 515 ; *Réponse aux objections [de Lamy]...*, GP IV, 586 ; la seconde *Réponse* à Bayle, GP IV, 567–568 ; Lettre à Bayle, GP III, 58 ; *Théodicée*, § 393.
- 82 On pourrait toutefois peut-être répondre à cela que la force primitive, l'entéléchie, la tendance ou « effort » fondamental de la monade, est déjà en elle-même une limitation de l'influx divin. Cette force primitive « est exercée dans les actions de la monade » en étant diversement « variée et modifiée par les forces dérivatives ou qualités » (*Théod.*, § 87), qui sont autant de « modifications de l'Entéléchie primitive, de même que les figures sont des modifications de la matière » (*Théod.*, § 396). Leibniz décrit en effet l'action de la créature, ou « modification de la substance », comme « une variation non seulement dans les perfections que Dieu a communiquées à la créature, mais encore dans les limitations qu'elle y apporte d'elle-même » (*Théod.*, § 32. voir aussi § 377). Autrement dit, de même que la transformation d'un corps est une modification constante de sa figure, la force primitive est une limitation originelle de la perfection divine, et les actions ou modifications de la substance créée sont une variation constante de cette limitation (en plus ou en moins, peut-on penser), en fonction de l'essence particulière de cette substance et en harmonie avec les changements de toutes les autres monades (cf. le texte donné par A. Pelletier, dans « Substance, corps et phénomène dans la *Théodicée* », in P. Rateau (dir.), *Lectures et interprétations des Essais de Théodicée de G. W. Leibniz*, Stuttgart, 2011, p. 117–138 (p. 137) : « On appelle Action dans la substance même le changement qui arrive en elle conformément à la nature précédente ou que la nature précédente exige suivant la raison »). Cela n'empêcherait pas la force primitive d'être une cause efficiente d'action par ce qu'elle contient encore de perfection, pouvoir par lequel elle se module continuellement (fait varier ses limites), au lieu d'imaginer que chaque action dérivative est elle-

Mais passons, car nous ne parlons ici que du mal, non pas des vertus et du progrès des monades, et Leibniz peut faire valoir, avec une longue tradition, que le mal n'est qu'un défaut de bien, qui n'est introduit que par l'imperfection des causes secondes. Ce qu'il y a de positif ou bon, dans une action mauvaise du moins, est l'effet du concours divin, ce qu'il y a de privatif ou mauvais est dû uniquement à la créature. Dans le premier instant de raison Dieu (re)crée l'homme criminel parce qu'il le doit à sa propre sagesse ; dans le second instant de raison, celui du crime, Dieu cause ce qui y est de l'ordre de la perfection (le fait qu'il y ait une intelligence, une volonté, des corps qui agissent et réagissent selon des lois), l'homme cause ce qui y est désordre et fait déchoir cette perfection (le fait que cette intelligence, cette volonté, ces corps et ces lois soient employés à commettre un meurtre).

Que pourrait répondre Bayle à cela ?

La discussion pourrait tourner court très vite, car Bayle s'est élevé d'emblée contre cette idée que le mal n'est que privation du bien et n'a donc pas de réalité. Il le précise (trop discrètement sans doute) dans la note 53 de la remarque D de l'article « Manichéens ». Pour Bayle, le mal, physique ou moral, n'a que trop de réalité, sous forme de la souffrance, de la mort, de l'injustice, du fanatisme, etc. Et si le mal est réel, on ne peut dire que Dieu n'y contribue pas, car, dans le modèle du concours divin, comme nous l'avons vu, Dieu ne produit une partie de l'effet (la bonne partie) et la créature une autre partie (la part mauvaise). L'effet est indivisible, Dieu et l'homme sont tous deux cause totale de l'effet, produit *totus ab utroque*. Nous sommes alors dans une impasse. Tout tient à la question de savoir si le mal n'est qu'absence du bien, et j'ai bien peur que le débat ne se résume à l'antagonisme d'un « oui » et d'un « non » chacun posé comme évident par soi.

Mais Bayle n'était pas homme à se contenter de nier les prémisses de son adversaire. Il cherchait toujours le défaut dans la cuirasse. Essayons de lui prêter une voix posthume.

Bayle aurait certainement pu reprendre à son compte les moqueries de Hobbes à l'égard de l'argument traditionnel : le péché est la non-conformité d'un acte à une loi, cette non-conformité est une négation, une privation, donc Dieu est cause de la substance de l'acte mais non de son défaut. C'est comme si, ironise Hobbes, quelqu'un traçait deux lignes, l'une droite et l'autre non, et reconnaissait qu'il les a dessinées mais soutenait que quelqu'un d'autre est cause de cette disparité⁸³. Eût-il connu ce texte, Bayle aurait été heureux de constater que Leibniz reproduit la même critique dans « Von der Allmacht und

même, au coup par coup, une limitation de la perfection donnée par Dieu – auquel cas les créatures ne *font* rien sinon opposer leur inertie au courant divin. Mais il n'en demeurerait pas moins que Dieu concourt à ces variations.

83 *Léviathan* (trad. latine), chap. 46, sect. 22, cité par R. Sleigh, « Leibniz First Theodicy », *Philosophical Perspectives* 10 (1996), p. 481–499 (p. 485).

Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen » (1670/71)⁸⁴ : soutenir que Dieu est cause seulement de l'existence des créatures et du positif en elles, non de leur imperfection, revient à faire exister un triplet quelconque et nier que l'on soit aussi la cause qu'il y ait de l'impair. Par exemple, un père qui n'a engendré que trois enfants nierait qu'il soit aussi cause du fait que cette fratrie ne puisse jamais jouer au tennis en double (je modernise un peu l'exemple). Dans un autre texte de jeunesse, « L'auteur du péché » (1673 ?), Leibniz écrivait :

« de dire que Dieu n'est pas l'auteur du péché, par ce qu'il n'est pas auteur d'une privation : quoiqu'il puisse être appelé auteur de tout ce qu'il y a de réel et de positif dans le péché, c'est une illusion manifeste »⁸⁵.

À ce compte, poursuit-il, un peintre pourrait être l'auteur d'un portrait raté sans être l'auteur du défaut, c'est-à-dire de la disproportion entre la copie et l'original⁸⁶.

Certes, comme je l'ai déjà rappelé, pour Leibniz Dieu n'est pas l'auteur de ce qu'il y a de déficient dans l'essence des créatures. La source du mal se trouve dans la nature même des possibles, que Dieu n'a point faite, « puisqu'il n'est point l'auteur de son propre entendement » (§ 380). Mais ce que pourrait objecter Bayle, je crois, est qu'en « existentifiant »⁸⁷ ce possible, Dieu contribue activement à l'existence de ce qu'il y a imperfection dans ce possible, car, comme le soulignait justement Leibniz en 1673 : « le privatif n'est rien qu'un simple résultat ou conséquence infaillible du positif, sans avoir besoin d'un auteur à part », si l'on parle de l'existence, et non pas simplement de l'essence, de la chose limitée. Le simple fait de l'existence de ce possible entraîne l'existence des conséquences de l'imperfection de ce possible. Le père dont nous venons de parler aurait raison de dire qu'il n'est pas responsable de ce que la nature du nombre 3 est telle qu'il ne peut être divisé en deux nombres entiers égaux. Mais c'est pourtant lui qui a fait que les enfants soient au nombre de trois, et non pas quatre ou deux.

Leibniz le reconnaît, puisqu'au § 381 il écrit :

« Cependant, quoique la source du mal consiste dans les formes possibles, antérieures aux actes de la volonté de Dieu, il ne laisse pas d'être vrai que *Dieu concourt au mal dans l'exécution actuelle qui introduit ses formes dans la matière* ».

84 § 18, A VI, 1, 544, cité par Sleight, *ibid.*

85 A VI, 3, 150.

86 Que Leibniz ait plus tard, dans les années 1680, changé d'avis sur la privation et ait tenté de l'intégrer dans son système comme étant la limitation origininaire des créatures, leur négation constitutive (*non plus*), comme le montre S. Newlands dans « Leibniz on Privations, Limitations, and the Metaphysics of Evil » (à paraître, *Journal of the History of Philosophy*), section 4.0, ne change rien à l'affaire. La doctrine ultérieure de Leibniz est exposée à la même objection, comme le conclut Newlands (*ibid.*, section 6.2).

87 Cf. Couturat, 534, § 4.

Il faut bien sûr s'empresse d'ajouter : il le fait parce qu'il le doit, en vertu de sa sagesse et de sa bonté, qui l'engagent à choisir et à créer le meilleur des mondes possibles, lequel inclut du mal (il pourrait peut-être y avoir un monde sans mal, mais il ne serait pas le meilleur).

Cependant, Bayle pourrait répondre que si l'action de la cause première est une condition nécessaire sans laquelle l'apport de la cause seconde et l'effet résultant ne prendraient pas place, et si la cause première sait très bien ce qu'elle fait et quels sont les défauts de la cause seconde, ces deux circonstances définissent ce que nous appellerions une responsabilité morale, et non seulement un concours physique⁸⁸. Imaginons (chose à peine concevable) un « décideur » qui fait construire une usine dont il sait qu'elle est imparfaite et polluera énormément – mais il faut la construire pour le bien de l'économie nationale. Il n'est pas responsable de la nature défectueuse de l'usine, c'est le bureau d'ingénieurs qui l'est. Mais il est responsable de l'exécution de cette conception défectueuse et donc de ses effets. Imaginons de plus que le même décideur contrôle aussi la fourniture d'électricité (on l'aura compris, l'économie de la Création est étatique), qu'il peut à tout moment déconnecter l'usine parce qu'il n'est pas lié par un contrat et ne subira aucune perte. Il connaît aussi à l'avance et voit au fur et à mesure, dans tous les détails, les horribles conséquences qu'a la pollution sur les riverains. Même si c'est pour le plus grand bien de l'ensemble de la population, il semble que, comme le dirait Bayle, nos notions communes nous obligent à penser qu'il est responsable du mal produit, parce qu'il a construit l'usine, et aussi parce qu'il contribue à la faire fonctionner. Il n'apporte que du positif : la construction, l'énergie nécessaire au fonctionnement ; il n'est pas cause du négatif, l'imperfection du système. Il est cependant cause que cette imperfection, et ses effets, existent, soient rendus concrets. La source du mal ne se trouve pas dans le plan défectueux seulement, mais aussi dans la volonté de mettre à exécution ce plan que l'on sait avoir des effets indésirables. Si la créature est le fondement essentiel de sa propre imperfection, c'est tout de même bien Dieu qui contribue à faire exister cette imperfection. Je crois qu'il n'en faut pas plus à Bayle pour conclure : donc Dieu contribue au mal.

La seule réponse consiste à dire, comme le fait Leibniz lui-même, que les bienfaits apportés par l'usine sont bien supérieurs aux méfaits qu'elle cause,

88 Là encore, Bayle a peut-être été inspiré par l'argumentaire de Bernier contre la thèse de la conservation. Cf. *Traité du libre et du volontaire*, p. 99–100 : Bernier critique la distinction entre « formel » et « matériel » du péché, et demande que l'on s'en tienne à la « notion commune » du péché, à savoir que « celui qui librement fait, ou aide à faire une action qu'il sait être contraire à la loi de Dieu, pèche, ou est complice du péché » ; p. 104 : ce qui est cause de la cause est cause de l'effet ; p. 108, cette illustration très baylienne : « encore qu'un homme eût d'abord tâché et par prières et par menaces d'en détourner un autre d'un assassinat, il ne serait pas pour cela excusable, ni pas moins pour cela complice du crime, si enfin il assistait l'assassin [...] ».

c'est-à-dire que, certes, « Dieu concourt au mal dans l'exécution actuelle » (§ 381), mais que ce mal conduit à un plus grand bien. Cela n'est pourtant pas toujours évident. Comment le savons-nous ? Eh bien, dit Leibniz, Dieu étant parfait, nous pouvons et devons postuler que le résultat d'ensemble de la création est le plus grand bien qui soit possible, même si nous ne pouvons pas effectuer le calcul de détail et prouver que la somme des biens est supérieure à la somme des maux dans l'univers (§ 10). Mais alors, Bayle est d'accord avec Leibniz : ce qui répond ultimement à la difficulté de l'existence du mal, c'est la maxime que tout ce que Dieu fait est bien fait⁸⁹. Bayle ne dit pas que Dieu est mauvais. Il dit seulement que nous ne pouvons pas comprendre qu'il ne l'est pas autrement qu'en recourant à ce postulat, qui ne nous donne qu'une vue générale de l'action divine et ne nous permet pas d'expliquer les maux dans le détail. Notons bien que, chez Bayle, cette maxime est une maxime *de la raison*. Il ne s'agit donc pas, pour Bayle, de recourir seulement à la foi pour échapper aux conclusions de la raison. On peut opposer à certaines maximes de la raison (comme : la cause de la cause est cause du mal commis par cette cause seconde) cette autre maxime⁹⁰. C'est bien sûr ce sur quoi Leibniz est fondamentalement en désaccord avec Bayle, à savoir que la raison puisse entrer en conflit avec elle-même⁹¹. Néanmoins, pour ce qui est de justifier le fait que Dieu contribue activement à l'existence du mal, Leibniz donne, ce me semble, une réponse baylienne à Bayle⁹².

Enfin, il faut se souvenir du cadre dans lequel ce débat a débuté, sa situation dialectique originelle : il s'agit pour Bayle de châtier la prétention de la théologie rationnelle à établir un système sans faille. Tout ce qu'il cherche à démontrer, c'est qu'un manichéen pourra toujours *résister* aux réfutations philosophiques menées par un tenant de l'unicité de principe. À l'accusation d'absurdité portée contre le dualisme, il pourra toujours rétorquer que

89 Cf. *RQP* II, 150, in *OD* III, p. 810a ; *EMT* I, 1, in *OD* IV, p. 7b ; *ibid.*, I, 2, in *OD* IV, p. 11b ; *ibid.*, I, 7, in *OD* IV, p. 21a.

90 Voir J.-L. Solère, « Bayle et les apories de la raison humaine », in I. Delpla et Ph. de Robert (dir.), *La Raison corrosive. Études sur la pensée critique de Pierre Bayle*, Paris, 2003, p. 87–137, et « Scepticisme, métaphysique et morale : le cas Bayle », in H. Bost et A. McKenna (dir.), *Les « Éclaircissements » de Bayle*, Paris, 2010 (p. 499–524), p. 513–516. Voir aussi la contribution de M. Hickson dans le présent volume (p. 69–86).

91 *Théodicée*, « Discours de la conformité... », §§ 3-5, 23, 25, 64–65, 70, 80.

92 Leibniz fait appel à la même maxime que Bayle par exemple dans *De causa Dei*, § 35 : « Il l'a fait, donc il l'a bien fait », ainsi que dans les *Nouveaux Essais*, d'une manière encore plus baylienne : « Mais le parti le plus sage est de ne rien déterminer sur des points si peu connus, et de juger *en général* que Dieu ne saurait rien faire qui ne soit plein de bonté et de justice » (IV, 18, § 9). Voir aussi sa première réponse à Bayle dans GP IV, 567 : « Mais on s'égaré, en voulant montrer en détail, avec les stoïciens, cette utilité du mal qui relève le bien, que S. Augustin a bien reconnue en général, et qui, pour ainsi dire, fait reculer pour mieux sauter ; car peut-on entrer dans les particularités infinies de l'Harmonie universelle ? »

l'unitariste a lui-même besoin de recourir à une dualité de principes. La seule différence entre eux est que l'unitariste place cette paire de principes, dont l'un est la source du mal, dans le bon Dieu même – ce qui est incompréhensible, « monstrueux et impossible »⁹³. Cette dualité peut prendre la forme de la distinction entre l'intellect divin, siège (bien que non point *cause*, comme nous l'avons vu plus haut) des natures limitées qui sont source du mal, et la volonté divine, qui veut le bien⁹⁴ ; ou entre volonté antécédente, qui ne veut que le bien, et volonté conséquente, qui accepte d'en passer par le mal en vue d'un plus grand bien, et qui est, comme nous venons de le voir, la cause de l'*existence* de l'imperfection, à défaut d'être la cause de la nature imparfaite du possible. Ou encore, le zoroastrien dira : ce devoir que Dieu a envers lui-même (le devoir de créer le monde le plus parfait possible, sous peine d'être comme cet officier qui abandonne son poste pour intervenir dans un incident mineur⁹⁵) est, en Dieu, un principe qui est la raison de l'*existence* du mal, et qui s'oppose à son désir de ne causer que le bien. Si l'on se rappelle que tel est le point précis que veut établir Bayle, on accordera peut-être qu'il n'est pas loin d'y parvenir.

93 *DHC*, « Pauliciens », F, t. III, p. 629. Les disputes interchrétiennes sur la prédestination, remarque Bayle, ont rendu le manichéisme encore plus redoutable en lui fournissant de nouveaux arguments, tirés des réfutations mutuelles dont les parties adverses se sont accablées. Chacune des confessions chrétiennes prouve que les autres font de Dieu l'auteur du péché ou lui ôtent le gouvernement du monde. En particulier, les prédestinateurs retournent les arguments des tenants de la science moyenne et montrent que cette dernière n'empêche pas que « tous les péchés, et tous les malheurs de l'homme, ne soient du libre choix de Dieu ». Un manichéen moderne soulignera ainsi que tous les systèmes chrétiens admettent un principe du mal et un principe du bien, mais qu'ils se montrent déraisonnables en les conjoignant tous deux dans le même Dieu. Admettre deux principes indépendants, passer d'un dualisme de fait mais implicite à un dualisme revendiqué, ne sera donc que passer d'un dualisme déraisonnable à un dualisme raisonnable, plaide le manichéen. Ce qui n'empêche pas que, pour Bayle, l'hypothèse de deux principes indépendants est métaphysiquement impossible. Aucune solution n'est entièrement satisfaisante ; chaque système ne peut se targuer que de présenter un avantage sur tel ou tel point (le manichéisme sur l'explication du mal, le christianisme sur la métaphysique), mais doit en payer le prix en suscitant en contrepartie une difficulté dirimante.

94 Cf. Rateau, *La question du mal*, p. 574–575.

95 *Théodicée*, § 24.