

[LIBERTÉ, s. f. (Morale.)

La liberté réside dans le pouvoir qu'un être intelligent a de faire ce qu'il veut, conformément à sa propre détermination. On ne sauroit dire que dans un sens fort impropre, que cette faculté ait lieu dans les jugemens que nous portons sur les vérités, par rapport à celles qui sont évidentes; elles entraînent notre consentement, & ne nous laissent aucune liberté. Tout ce qui dépend de nous, c'est d'y appliquer notre esprit ou de l'en éloigner. Mais dès que l'évidence diminue, la liberté rentre dans ses droits, qui varient & se reglent sur les degrés de clarté ou d'obscurité: les biens & les maux en sont les principaux objets. Elle ne s'étend pas pourtant sur les notions générales du bien & du mal. La nature nous a faits de manière, que nous ne saurions nous porter que vers le bien, & qu'avoir horreur du mal envisagé en général; mais dès qu'il s'agit du détail, notre liberté a un vaste champ, & peut nous déterminer de bien des côtés différens, suivant les circonstances & les motifs.

[Rochechouart T35 103-104] On se sert d'un grand nombre de preuves, pour montrer que la liberté est une prérogative réelle de l'homme; mais elles ne sont pas toutes également fortes. M.~Turretin en rapporte douze: en voici la liste. 1° Notre propre sentiment qui nous fournit la conviction de la liberté. 2° Sans liberté, les hommes seroient de purs automates, qui suivroient l'impulsion des causes, comme une montre s'assujettit aux mouvemens dont l'horloger l'a rendue susceptible. 3° Les idées de vertu & de vice, de louange & de blâme qui nous sont naturelles, ne signifioient rien. 4° Un bienfait ne seroit pas plus digne de reconnaissance que le feu qui nous échauffe. 5° Tout devient nécessaire ou impossible. Ce qui n'est pas arrivé ne pourroit arriver. Ainsi tous les projets sont inutiles; toutes les regles de la prudence sont fausses, puisque dans toutes choses la fin & les moyens sont également nécessairement déterminés. 6° D'où viennent les remords de la conscience, & qu'ai-je à me reprocher si j'ai fait ce que je ne pouvois éviter de faire? 7° Qu'est-ce qu'un poète, un historien, un conquérant, un sage législateur? Ce sont des gens qui ne pouvoient agir autrement qu'ils ont fait. 8° Pourquoi punir les criminels, & récompenser les gens de bien? Les plus grands scélérats sont des victimes innocentes qu'on immole, s'il n'y a point de liberté. 9° A qui attribuer la cause du péché, qu'à Dieu? Que devient la Religion avec tous ses devoirs? 10° A qui Dieu donne-t-il des lois, fait-il des promesses & des menaces, prépare-t-il des peines & des récompenses? à de purs machines incapables de choix? 11° S'il n'y a point de liberté, d'où en avons-nous l'idée? Il est étrange que des causes nécessaires nous aient conduit à douter de leur propre nécessité. 12° Enfin les fatalistes ne sauroient se formaliser de quoi que ce soit qu'on leur dit, & de ce qu'on leur fait.

[Rochechouart T35 105-107]

Pour traiter ce sujet avec précision, il faut donner une idée des principaux systèmes qui le concernent. Le premier système sur la liberté, est celui de la fatalité. Ceux qui l'admettent, n'attribuent pas nos actions à nos idées, dans lesquelles seules réside la persuasion, mais à une cause mécanique, laquelle entraîne avec soi la détermination de la volonté; de manière que nous n'agissons pas, parce que nous le voulons, mais que nous voulons, parce que nous agissons. C'est là la vraie distinction entre la liberté & la fatalité. **[Gravesande 66-67]** C'est précisément celle que les Stoïciens reconnoissoient autrefois, & que les Mahométans admettent encore de nos jours. Les Stoïciens pensoient donc que tout arrive par une aveugle fatalité; que les événemens se succèdent les uns aux autres, sans que rien puisse changer l'étroite chaîne qu'ils forment entr'eux; enfin que l'homme n'est point libre. La liberté, disoient-ils, est une chimère d'autant plus flateuse, que l'amour-propre s'y prête tout entier. Elle consiste en un point assez délicat, en ce qu'on se rend témoignage à soi-même de ses actions, & qu'on ignore les motifs qui les ont fait faire: il arrive de-là, que méconnoissant ces motifs, & ne pouvant rassembler les circonstances qui l'ont

déterminé à agir d'une certaine manière, chaque homme se félicite de ses actions, & se les attribue. [Deslandes II 408]

Le fatum des Turcs vient de l'opinion où ils sont que tout est abreuvé des influences célestes, & qu'elles reglent la disposition future des événemens.

Les Esséniens avoient une idée si haute & si décisive de la providence, qu'ils croyoient que tout arrive par une fatalité inévitable, & suivant l'ordre que cette providence a établi, & qui ne change jamais. Point de choix dans leur système, point de liberté. Tous les événemens forment une chaîne étroite & inaltérable: ôtez un seul de ces événemens, la chaîne est rompue, & toute l'économie de l'univers est troublée. [Deslandes I 201] Une chose qu'il faut ici remarquer, c'est que la doctrine qui détruit la liberté, porte naturellement à la volupté; & qui ne consulte que son goût, son amour-propre & ses penchans, trouve assez de raisons pour la suivre & pour l'approuver: [Deslandes I 199] cependant les moeurs des Esséniens & des Stoïciens ne se ressentoient point du désordre de leur esprit.

Spinoza, Hobbes & plusieurs autres ont admis de nos jours une semblable fatalité.

Spinoza a répandu cette erreur dans plusieurs endroits de ses ouvrages; l'exemple qu'il allègue pour éclaircir la matière de la liberté, suffira pour nous en convaincre.

« Concevez, dit-il, qu'une pierre, pendant qu'elle continue à se mouvoir, pense & sache qu'elle s'efforce de continuer autant qu'elle peut son mouvement; cette pierre par cela même qu'elle a le sentiment de l'effort qu'elle fait pour se mouvoir, & qu'elle n'est nullement indifférente entre le mouvement & le repos, croira qu'elle est très-libre, & qu'elle persévère à se mouvoir uniquement parce qu'elle le veut. Et voilà quelle est cette liberté tant vantée, & qui consiste seulement dans le sentiment que les hommes ont de leurs appétits, & dans l'ignorance des causes de leurs déterminations ». [Gravesande §142 p.68, citant Spinoza]

Spinoza ne dépouille pas seulement les créatures de la liberté, il assujettit encore son Dieu à une brute & fatale nécessité: c'est le grand fondement de son système. De ce principe il s'ensuit qu'il est impossible qu'aucune chose qui n'existe pas actuellement, ait pu exister, & que tout ce qui existe, existe si nécessairement qu'il ne sauroit n'être pas; & enfin qu'il n'y a pas jusqu'aux manières d'être, & aux circonstances de l'existence des choses, qui n'ayent dû être à tous égards précisément ce qu'elles sont aujourd'hui. Spinoza admet en termes exprès ces conséquences, & il ne fait pas difficulté d'avouer qu'elles sont des suites naturelles de ses principes. [Clarke 98]

On peut réduire tous les argumens dont Spinoza & ses sectateurs se sont servis pour soutenir cette absurde hypothèse, à ces deux. Ils disent 1° que puisque tout effet présuppose une cause, & que, de la même manière que tout mouvement qui arrive dans un corps lui est causé par l'impulsion d'un autre corps, & le mouvement de ce second par l'impulsion d'un troisième; & ainsi chaque volition, & chaque détermination de la volonté de l'homme, doit nécessairement être produite par quelque cause extérieure, & celle-ci par une troisième; d'où ils concluent que la liberté de la volonté n'est qu'une chimère. Ils disent en second lieu que la pensée avec tous ses modes, ne sont que des qualités de la matière; & par conséquent qu'il n'y a point de liberté de volonté, puisqu'il est évident que la matière n'a pas en elle-même le pouvoir de commencer le mouvement, ou de se donner à elle-même la moindre détermination. [Clarke 135-136]

En troisième lieu, ils ajoutent que ce que nous sommes dans l'instant qui va suivre, dépend si nécessairement de ce que nous sommes dans l'instant présent,

qu'il est métaphysiquement impossible que nous soyons autres. Car, continuent-ils, supposons une femme qui soit entraînée par sa passion à se jeter tout à l'heure entre les bras de son amant; si nous imaginons cent mille femmes entièrement semblables à la première, d'âge, de tempérament, d'éducation, d'organisation, d'idées, telles en un mot, qu'il n'y ait aucune différence assignable entr'elles & la première: on les voit toutes également soumises à la passion dominante, & précipitées entre les bras de leurs amans, sans qu'on puisse concevoir aucune raison pour laquelle l'une ne feroit pas ce que toutes les autres feront. Nous ne faisons rien qu'on puisse appeler bien ou mal, sans motif. Or il n'y a aucun motif qui dépende de nous, soit eu égard à sa production, soit eu égard à son énergie. Pretendre qu'il y a dans l'ame une activité qui lui est propre; c'est dire une chose inintelligible, & qui ne résout rien. Car il faudra toujours une cause indépendante de l'ame qui détermine cette activité à une chose plutôt qu'à une autre; & pour reprendre la première partie du raisonnement, ce que nous sommes dans l'instant qui va suivre, dépend donc absolument de ce que nous sommes dans l'instant présent; ce que nous sommes dans l'instant présent, dépend donc de ce que nous étions dans l'instant précédent; & ainsi de suite, en remontant jusqu'au premier instant de notre existence, s'il y en a un. Notre vie n'est donc qu'un enchaînement d'instans d'existences & d'actions nécessaires; notre volonté, un acquiescement à être ce que nous sommes nécessairement dans chacun de ces instans, & notre liberté une chimère; ou il n'y a rien de démontré en aucun genre ou cela l'est. Mais ce qui confirme sur-tout ce système, c'est le moment de la délibération, le cas de l'irrésolution. Qu'est-ce que nous faisons dans l'irrésolution? nous oscillons entre deux ou plusieurs motifs, qui nous tirent alternativement en sens contraire. Notre entendement est alors comme créateur & spectateur de la nécessité de nos balancemens. Supprimez tous les motifs qui nous agitent, alors inertie & repos nécessaires. Supposez un seul & unique motif; alors une action nécessaire. Supposez deux ou plusieurs motifs conspirans, même nécessité, & plus de vitesse dans l'action. Supposez deux ou plusieurs motifs opposés & à-peu-près de forces égales, alors oscillations, oscillations semblables à celles des bras d'une balance mise en mouvement, & durables jusqu'à ce que le motif le plus puissant fixe la situation de la balance & de l'ame. Et comment se pourroit-il faire que le motif le plus foible fût le motif déterminant? Ce seroit dire qu'il est en même tems le plus foible & le plus fort. Il n'y a de différence entre l'homme automate qui agit dans le sommeil, & l'homme intelligent qui agit & qui veille, sinon que l'entendement est plus présent à la chose; quant à la nécessité, elle est la même. Mais, leur dit-on, qu'est-ce que ce sentiment intérieur de notre liberté? l'illusion d'un enfant qui ne réfléchit sur rien. L'homme n'est donc pas différent d'un automate? Nullement différent d'un automate qui sent; c'est une machine plus composée? Il n'y a donc plus de vicieux & de vertueux? non, si vous le voulez; mais il y a des êtres heureux ou malheureux, bienfaisans & malfaisans. Et les récompenses & les châtimens? Il faut bannir ces mots de la Morale; on ne récompense point, mais on encourage à bien faire; on ne châtie point, mais on étouffe, on effraye? Et les lois, & les bons exemples, & les exhortations, à quoi servent-elles? Elles sont d'autant plus utiles, qu'elles ont nécessairement leurs effets. Mais, pourquoi distinguez-vous par votre indignation & par votre colere, l'homme qui vous offense, de la tuile qui vous blesse? c'est que je suis déraisonnable, & qu'alors je ressemble au chien qui mord la pierre qui l'a frappé. Mais cette idée de liberté que nous avons, d'où vient-elle? De la même source qu'une infinité d'autres idées fausses que nous avons? En un mot, concluent-ils, ne vous effarouchez pas à contre-tems. Ce système qui vous paroît si dangereux, ne l'est point; il ne change rien au bon ordre de la société. Les choses qui corrompent les hommes seront toujours à supprimer; les choses qui les améliorent, seront toujours à multiplier & à fortifier. C'est une dispute de gens oisifs, qui ne mérite point la moindre animadversion de la part du législateur. Seulement notre système de la nécessité assure à toute cause bonne, ou conforme à l'ordre établi, son bon effet; à toute cause mauvaise ou contraire à l'ordre établi, son mauvais effet; & en nous prêchant l'indulgence & la

commisération pour ceux qui sont malheureusement nés, nous empêche d'être si vains de ne pas leur ressembler; c'est un bonheur qui n'a dépendu de nous en aucune façon. [Diderot, d'après Langdon]

En quatrième lieu, ils demandent si l'homme est un être simple tout spirituel, ou tout corporel, ou un être composé. Dans les deux premiers cas, ils n'ont pas de peine à prouver la nécessité de ses actions; & si on leur répond que c'est un être composé de deux principes, l'un matériel & l'autre immatériel, voici comment ils raisonnent. Ou le principe spirituel est toujours dépendant du principe immatériel, ou toujours indépendant. S'il en est toujours dépendant, nécessité aussi absolue que si l'être étoit un, simple & tout matériel, ce qui est vrai. Mais si on leur soutient qu'il en est quelquefois dépendant, & quelquefois indépendant; si on leur dit que les pensées de ceux qui ont la fièvre chaude & des fous ne sont pas libres, au lieu qu'elles le sont dans ceux qui sont sains: [Fontenelle répétition] ils répondent qu'il n'y a ni uniformité ni liaison dans notre système, & que nous rendons les deux principes indépendans, selon le besoin que nous avons de cette supposition pour nous défendre, & non selon la vérité de la chose. Si un fou n'est pas libre, un sage ne l'est pas davantage; & soutenir le contraire, c'est prétendre qu'un poids de cinq livres peut n'être pas emporté par un poids de six. Mais si un poids de cinq livres peut n'être pas emporté par un poids de six, il ne le sera pas non plus par un poids de mille; car alors il résiste à un poids de six livres par un principe indépendant de sa pesanteur; & ce principe, quel qu'il soit, n'aura pas plus de proportion avec un poids de mille livres qu'avec un poids de six livres, parce qu'il faut alors qu'il soit d'une nature différente de celle des poids. [voir Fontenelle]

Voilà certainement les argumens les plus forts qu'on puisse faire contre notre sentiment. Pour en montrer la vanité, je leur opposerai les trois propositions suivantes: La première est qu'il est faux que tout effet soit le produit de quelque cause externe; qu'au contraire il faut de toute nécessité reconnoître un commencement d'action, c'est-à-dire un pouvoir d'agir indépendamment d'aucune action précédente, & que ce pouvoir peut être & est effectivement dans l'homme. Ma seconde proposition est que la pensée & la volonté ne sont ni ne peuvent être des qualités de la matière. La troisième enfin, que quand bien même l'ame ne seroit pas une substance distincte du corps, & qu'on supposeroit que la pensée & la volonté ne sont que des qualités de la matière; cela même ne prouveroit pas que la liberté de la volonté fût une chose impossible. [Clarke répétition]

Je dis, 1^o que tout effet ne peut pas être produit par des causes externes, mais qu'il faut de toute nécessité reconnoître un commencement d'action, c'est-à-dire, un pouvoir d'agir indépendamment d'aucune action antécédente, & que ce pouvoir est actuellement dans l'homme. Cela a déjà été prouvé dans l'article du Concours.

Je dis en second lieu, que la pensée & la volonté n'étant point des qualités de la matière, elles ne peuvent pas par conséquent être soumises à ses lois; [Clarke 136] car tout ce qui est fait ou composé d'une chose, il est toujours cette même chose dont il est composé. Par exemple, tous les changemens, toutes les compositions, toutes les divisions possibles de la figure ne sont autre chose que figure; & toutes les compositions, tous les effets possibles du mouvement ne seront jamais autre chose que mouvement. Si donc il y a eu un tems où il n'y ait eu dans l'univers autre chose que matière & que mouvement, il faudra dire qu'il est impossible que jamais il y ait pu avoir dans l'univers autre chose que matière & que mouvement. Dans cette supposition, il est aussi impossible que l'intelligence, la réflexion & toutes les diverses sensations aient jamais commencé à exister; qu'il est maintenant impossible que le mouvement soit bleu ou rouge, & que le triangle soit transformé en un son. [Clarke 86] Voyez l'article de l'Ame, où cela a été prouvé plus au long.

Mais quand même j'accorderois à Spinoza & à Hobbes que la pensée & la volonté peuvent être & sont en effet des qualités de la matière, tout cela ne décideroit point en leur faveur la question présente sur la liberté, & ne prouveroit pas qu'une volonté libre fût une chose impossible; car, puisque nous avons déjà démontré que la pensée & la volonté ne peuvent pas être des productions de la figure & du mouvement, il est clair que tout homme qui suppose que la pensée & la volonté sont des qualités de la matière, doit supposer aussi que la matière est capable de certaines propriétés entièrement différentes de la figure & du mouvement. Or si la matière est capable de telles propriétés, comment prouvera-t-on que les effets de la figure & du mouvement, étant tous nécessaires, les effets des autres propriétés de la matière entièrement distinctes de celles-là, doivent être pareillement nécessaires? Il paroît par là que l'argument dont Hobbes & ses sectateurs font leur grand bouclier, n'est qu'un pur sophisme; car ils supposent d'un côté que la matière est capable de pensée & de volonté, d'où ils concluent que l'âme n'est qu'une pure matière. Sachant d'un autre côté que les effets de la figure & du mouvement doivent tous être nécessaires, ils en concluent que toutes les opérations de l'âme sont nécessaires; c'est-à-dire, que lorsqu'il s'agit de prouver que l'âme n'est que pure matière, ils supposent la matière capable non seulement de figure & de mouvement, mais aussi d'autres propriétés inconnues. Au contraire, s'agit-il de prouver que la volonté & les autres opérations de l'âme sont des choses nécessaires, ils dépouillent la matière de ces prétendues propriétés inconnues, & n'en font plus qu'un pur solide, composé de figure & de mouvement. [Clarke 149-150]

Après avoir satisfait à quelques objections qu'on fait contre la liberté, attaquons à notre tour les partisans de l'aveugle fatalité. La liberté brille dans tout son jour, soit qu'on la considère dans l'esprit, soit qu'on l'examine par rapport à l'empire qu'elle exerce sur le corps. Et 1° quand je veux penser à quelque chose, comme à la vertu que l'aimant a d'attirer le fer; n'est-il pas certain que j'applique mon âme à méditer cette question toutes les fois qu'il me plaît, & que je l'en détourne quand je veux? Ce seroit chicaner honteusement que de vouloir en douter. Il ne s'agit plus que d'en découvrir la cause. On voit, 1° que l'objet n'est pas devant mes yeux; je n'ai ni fer ni aimant, ce n'est donc pas l'objet qui m'a déterminé à y penser. Je sais bien que quand nous avons vu une fois quelque chose, il reste quelques traces dans le cerveau qui facilitent la détermination des esprits. Il peut arriver de-là que quelquefois ces esprits coulent d'eux-mêmes dans ces traces, sans que nous en sachions la cause; ou même un objet qui a quelque rapport avec celui qu'ils représentent, peut les avoir excités & réveillés pour agir, alors l'objet vient de lui-même se présenter à notre imagination. De même, quand les esprits animaux sont émus par quelque forte passion, l'objet se représente malgré nous; & quoi que nous fassions, il occupe notre pensée. Tout cela se fait; on n'en disconvient pas. Mais il n'est pas question de cela: car outre toutes ces raisons qui peuvent exciter en mon esprit une telle pensée, je sens que j'ai le pouvoir de la produire toutes les fois que je veux. Je pense à ce moment pourquoi l'aimant attire le fer; dans un moment, si je veux, je n'y penserai plus, & j'occuperai mon esprit à méditer sur le flux & le reflux de la mer. De-là je passerai, s'il me plaît, à rechercher la cause de la pesanteur; ensuite je rappellerai, si je veux, la pensée de l'aimant, & je la conserverai tant qu'il me plaira. On ne peut agir plus librement. Non seulement j'ai ce pouvoir, mais je sens & je fais que je l'ai. [Jaquelot 384] Puis donc que c'est une vérité d'expérience, de connoissance & de sentiment, on doit plutôt la considérer comme un fait incontestable que comme une question dont on doive disputer. [Jaquelot 385] Il y a donc sans contredit, au-dedans de moi, un principe, une cause supérieure qui régit mes pensées, qui les fait naître, qui les éloigne, qui les rappelle en un instant & à son commandement; & par conséquent il y a dans l'homme un esprit libre, qui agit sur soi-même comme il lui plaît.

A l'égard des opérations du corps, le pouvoir absolu de la volonté n'est pas moins sensible. Je veux mouvoir mon bras, je le remue aussi-tôt; je veux parler,

& je parle à l'instant, &c . On est intérieurement convaincu de toutes ces vérités, personne ne les nie: rien au monde n'est capable de les obscurcir. On ne peut donner ni se former une idée de la liberté, quelque grande, quelque indépendante qu'elle puisse être, que je n'éprouve & ne reconnoisse en moi-même à cet égard. Il est ridicule de dire que je crois être libre, parce que je suis capable & susceptible de plusieurs déterminations occasionnées par divers mouvemens que je ne connois pas: car je sais, je connois & je sens que les déterminations, qui font que je parle, ou que je me tais, dépendent de ma volonté; [Jaquelot 388-390] nous ne sommes donc pas libres seulement en ce sens, que nous avons la connoissance de nos mouvemens, & que nous ne sentons ni force ni contrainte; au contraire, nous sentons que nous avons chez nous le maître de la machine qui en conduit les ressorts comme il lui plaît. Malgré toutes les raisons & toutes les déterminations qui me portent & me poussent à me promener, je sens & je suis persuadé que ma volonté peut à son gré arrêter & suspendre à chaque instant l'effet de tous ces ressorts cachés qui me font agir. Si je n'agissois que par ces ressorts cachés, par les impressions des objets, il faudroit nécessairement que j'accomplisse tous les mouvemens qu'ils seroient capables de produire; de même qu'une bille poussée acheve sur la table du billard tout le mouvement qu'elle a reçu. [Jaquelot 393-394]

On pourroit alléguer plusieurs occasions dans la vie humaine, où l'empire de cette liberté s'exerce avec tant de pouvoir qu'elle dompte les corps, & en réprime avec violence tous les mouvemens. Dans l'exercice de la vertu, où il s'agit de résister à une forte passion, tous les mouvemens du corps sont déterminés par la passion; mais la volonté s'y oppose & les reprime par la seule raison du devoir. D'un autre côté, quand on fait réflexion sur tant de personnes qui se sont privées de la vie, sans y être poussées, ni par la folie, ni par la fureur, &c, mais par la seule vanité de faire parler d'eux, ou pour montrer la force de leur esprit, &c, il faut nécessairement reconnoître ce pouvoir de la liberté plus fort que tous les mouvemens de la nature. Quel pouvoir ne faut-il pas exercer sur ce corps pour contraindre de sang-froid la main à prendre un poignard pour se l'enfoncer dans le coeur. [Jaquelot 395-396]

Un des plus beaux esprits de notre siècle [Fontenelle] a voulu essayer jusqu'à quel point on pouvoit soutenir un paradoxe. Son imagination libertine a osé se jouer sur un sujet aussi respectable que celui de la liberté. Voici l'objection dans toute sa force. Ce qui est dépendant d'une chose, a certaines proportions avec cette même chose-là; c'est-à-dire, qu'il reçoit des changemens, quand elle en reçoit selon la nature de leur proportion. Ce qui est indépendant d'une chose, n'a aucune proportion avec elle; ensorte qu'il demeure égal, quand elle reçoit des augmentations & des dimensions. Je suppose, continue-t-il, avec tous les Métaphysiciens, 1° que l'ame pense suivant que le cerveau est disposé, & qu'à de certaines dispositions matérielles du cerveau, & à de certains mouvemens qui s'y font, répondent certaines pensées de l'ame. 2° Que tous les objets même spirituels auxquels on pense, laissent des dispositions matérielles, c'est-à-dire des traces dans le cerveau. 3° Je suppose encore un cerveau où soient en même tems deux sortes de dispositions matérielles contraires & d'égale force; les unes qui portent l'ame à penser vertueusement sur un sujet, les autres qui la portent à penser vicieusement. Cette supposition ne peut être refusée; les dispositions matérielles contraires se peuvent aisément rencontrer ensemble dans le cerveau au même degré, & s'y rencontrent même nécessairement toutes les fois que l'ame délibère, & ne sait quel parti prendre. Cela supposé, je dis, ou l'ame se peut absolument déterminer dans cet équilibre des dispositions du cerveau à choisir entre les pensées vertueuses & les pensées vicieuses, ou elle ne peut absolument se déterminer dans cet équilibre. Si elle peut se déterminer, elle a en elle-même le pouvoir de se déterminer, puisque dans son cerveau tout ne tend qu'à l'indétermination, & que pourtant elle se détermine; donc ce pouvoir qu'elle a de se déterminer est indépendant des dispositions du cerveau; donc il n'a nulle proportion avec elles; donc il demeure le même, quoiqu'elles changent; donc si l'équilibre du cerveau subsistant, l'ame se détermine à penser

vertueusement, elle n'aura pas moins le pouvoir de s'y déterminer, quand ce sera la disposition matérielle à penser vicieusement qui l'emportera sur l'autre; donc à quelque degré que puisse monter cette disposition matérielle aux pensées vicieuses, l'ame n'en aura pas moins le pouvoir de se déterminer au choix des pensées vertueuses; donc l'ame a en elle-même le pouvoir de se déterminer malgré toutes les dispositions contraires du cerveau; donc les pensées de l'ame sont toujours libres. Venons au second cas.

Si l'ame ne peut se déterminer absolument, cela ne vient que de l'équilibre supposé dans le cerveau; & l'on conçoit qu'elle ne se déterminera jamais, si l'une des dispositions ne vient à l'emporter sur l'autre, & qu'elle se déterminera nécessairement pour celle qui l'emportera; donc le pouvoir qu'elle a de se déterminer au choix des pensées vertueuses ou vicieuses, est absolument dépendant des dispositions du cerveau; donc, pour mieux dire, l'ame n'a en elle-même aucun pouvoir de se déterminer, & ce sont les dispositions du cerveau qui la déterminent au vice ou à la vertu; donc les pensées de l'ame ne sont jamais libres. Or, rassemblant les deux cas; ou il se trouve que les pensées de l'ame sont toujours libres, ou qu'elles ne le sont jamais en quelque cas que ce puisse être; or il est vrai & reconnu de tous que les pensées des enfans, de ceux qui rêvent, de ceux qui ont la fièvre chaude, & des fous, ne sont jamais libres.

Il est aisé de reconnoître le noeud de ce raisonnement. Il établit un principe uniforme dans l'ame; ensorte que le principe est toujours ou indépendant des dispositions du cerveau, ou toujours dépendant; au lieu que dans l'opinion commune, on le suppose quelquefois dépendant, & d'autres fois indépendant.

On dit que les pensées de ceux qui ont la fièvre chaude & des fous ne sont pas libres, parce que les dispositions matérielles du cerveau sont atténuées & élevées à un tel degré, que l'ame ne leur peut résister; au lieu que dans ceux qui sont sains, les dispositions du cerveau sont modérées, & n'entraînent pas nécessairement l'ame. Mais, 1° dans ce système, le principe n'étant pas uniforme, il faut qu'on l'abandonne; si je puis expliquer tout par un qui le soit. 2° Si, comme nous l'avons dit plus haut, un poids de cinq livres pouvoit n'être pas emporté par un poids de six, il ne le seroit pas non plus par un poids de mille; car s'il résistoit à un poids de six livres par un principe indépendant de la pesanteur: ce principe, quel qu'il fût, d'une nature toute différente de celle des poids, n'auroit pas plus de proportion avec un poids de mille livres, qu'avec un poids de six. Ainsi, si l'ame résiste à une disposition matérielle du cerveau qui la porte à un choix vicieux, & qui, quoique modérée, est pourtant plus forte que la disposition matérielle à la vertu, il faut que l'ame résiste à cette même disposition matérielle du vice, quand elle sera infiniment au-dessus de l'autre; parce qu'elle ne peut lui avoir résisté d'abord que par un principe indépendant des dispositions du cerveau, & qui ne doit pas changer par les dispositions du cerveau. 3° Si l'ame pouvoit voir très-clairement, malgré une disposition de l'oeil qui devoit affoiblir la vue, on pourroit conclure qu'elle verroit encore malgré une disposition de l'oeil qui devoit empêcher entièrement la vision, en tant qu'elle est matérielle. 4° On convient que l'ame dépend absolument des dispositions du cerveau sur ce qui regarde le plus ou le moins d'esprit. Cependant, si sur la vertu ou le vice, les dispositions du cerveau ne déterminent l'ame que lorsqu'elles sont extrêmes, & qu'elles lui laissent la liberté lorsqu'elles sont modérées; ensorte qu'on peut avoir beaucoup de vertu, malgré une disposition médiocre au vice: il devoit être aussi qu'on peut avoir beaucoup d'esprit, malgré une disposition médiocre à la stupidité, ce qu'on ne peut pas admettre. Il est vrai que le travail augmente l'esprit, ou pour mieux dire, qu'il fortifie les dispositions du cerveau, & qu'ainsi l'esprit croît précisément autant que le cerveau se perfectionne.

En cinquième lieu, je suppose que toute la différence qui est entre un cerveau qui veille & un cerveau qui dort, est qu'un cerveau qui dort est moins rempli d'esprits, & que les nerfs y sont moins tendus; de sorte que les mouvemens ne se

communiquent pas d'un nerf à l'autre, & que les esprits qui rouvrent une trace n'en rouvrent pas une autre qui lui est liée. Cela supposé, si l'ame est en pouvoir de résister aux dispositions du cerveau, lorsqu'elles sont foibles, elle est toujours libre dans les songes, où les dispositions du cerveau qui la portent à de certaines choses sont toujours très-foibles. Si l'on dit que c'est qu'il ne se présente à elle que d'une sorte de pensée qui n'offrent point matière de délibération; je prends un songe où l'on délibère si l'on tuera son ami, ou si l'on ne le tuera pas, ce qui ne peut être produit que par des dispositions matérielles du cerveau qui soient contraires; & en ce cas il paroît que, selon les principes de l'opinion commune, l'ame devrait être libre.

Je suppose qu'on se réveille lorsqu'on étoit résolu à tuer son ami, & que dès qu'on est réveillé on ne le veut plus tuer; tout le changement qui arrive dans le cerveau, c'est qu'il se remplit d'esprits, que les nerfs se tendent: il faut voir comment cela produit la liberté. La disposition matérielle du cerveau qui me portoit en songe à tuer mon ami, étoit plus forte que l'autre. Je dis, ou le changement qui arrive à mon cerveau fortifie également toutes les deux, & elles demeurent dans la même disposition où elles étoient; l'une restant, par exemple, trois fois plus forte que l'autre; & vous ne sauriez concevoir pourquoi l'ame est libre, quand l'une de ces dispositions a dix degrés de force, & l'autre trente, & pourquoi elle n'est pas libre quand l'une de ces dispositions n'a qu'un degré de force, & l'autre trois.

Si ce changement du cerveau n'a fortifié que l'une de ces dispositions, il faut, pour établir la liberté, que ce soit celle contre laquelle je me détermine, c'est-à-dire, celle qui me portoit à vouloir tuer mon ami; & alors vous ne sauriez concevoir pourquoi la force qui survient à cette disposition vicieuse est nécessaire, pour faire que je puisse me déterminer en faveur de la disposition vertueuse qui demeure la même; ce changement paroît plutôt un obstacle à la liberté. Enfin, s'il fortifie une disposition plus que l'autre, il faut encore que ce soit la disposition vicieuse; & vous ne sauriez concevoir non plus pourquoi la force qui lui survient est nécessaire pour faire que l'une puisse faire embrasser l'autre qui est toujours plus foible, quoique plus forte qu'auparavant.

Si l'on dit que ce qui empêche pendant le sommeil la liberté de l'ame, c'est que les pensées ne se présentent pas à elle avec assez de netteté & de distinction; je répons que le défaut de netteté & de distinction dans les pensées, peut seulement empêcher l'ame de se déterminer avec assez de connoissance; mais qu'il ne la peut empêcher de se déterminer librement, & qu'il ne doit pas ôter la liberté, mais seulement le mérite ou le démérite de la résolution qu'on prend. L'obscurité & la confusion des pensées fait que l'ame ne sait pas assez surquoi elle délibère; mais elle ne fait pas que l'ame soit entraînée nécessairement à un parti, autrement si l'ame étoit nécessairement entraînée, ce seroit sans doute par celles de ses idées obscures & confuses qui le seroient le moins; & je demanderois, pourquoi le plus de netteté & de distinction dans les pensées la détermineroit nécessairement pendant que l'on dort, & non pas pendant que l'on veille; & je ferois revenir tous les raisonnemens que j'ai faits sur les dispositions matérielles. [Fontenelle TL 118-131]

Reprenons maintenant l'objection par parties. J'accorde d'abord les trois principes que pose l'objection. Cela posé, voyons quel argument on peut faire contre la liberté. Ou l'ame, nous dit-on, se peut absolument déterminer dans l'équilibre des dispositions du cerveau à choisir entre les pensées vertueuses & les pensées vicieuses, ou elle ne peut absolument se déterminer dans cet équilibre. Si elle peut se déterminer; elle a en elle-même le pouvoir de se déterminer. Jusqu'ici il n'y a point de difficulté; mais d'en conclure que le pouvoir qu'a l'ame de se déterminer est indépendant des dispositions du cerveau, [Fontenelle répétition] c'est ce qui n'est pas exactement vrai. Si vous ne voulez dire par-là que ce qu'on entend ordinairement, savoir que la liberté ne

réside pas dans le corps, mais seulement que l'ame en est le siege, la source & l'origine, je n'aurai sur cela aucune dispute avec vous; mais si vous voulez en inférer que, quelles que soient les dispositions matérielles du cerveau, l'ame aura toujours le pouvoir de se déterminer au choix qui lui plaira; c'est ce que je vous nierai. La raison en est, que l'ame pour se déterminer librement, doit nécessairement exercer toutes ses fonctions, & que pour les exercer, elle a besoin d'un corps prêt à obéir à tous ses commandemens, de même qu'un joueur de luth, doit avoir un luth dont toutes les cordes soient tendues & accordées, pour jouer les airs avec justesse: or il peut fort bien se faire que les dispositions matérielles du cerveau soient telles que l'ame ne puisse exercer toutes ses fonctions, ni par conséquent sa liberté: car la liberté consiste dans le pouvoir qu'on a de fixer ses idées, d'en rappeler d'autres pour les comparer ensemble, de diriger le mouvement de ses esprits, de les arrêter dans l'état où ils doivent être pour empêcher qu'une idée ne s'échappe, de s'opposer au torrent des autres esprits qui viendroient à la traverse imprimer à l'ame malgré elle d'autres idées. [Jaquelot 405-406] Or le cerveau est quelquefois tellement disposé, que ce pouvoir manque absolument à l'ame, comme cela se voit dans les enfans, dans ceux qui rêvent, &c . Posons un vaisseau mal fabriqué, un gouvernail mal-fait, le pilote avec tout son art, ne pourra point le conduire comme il souhaite: de même aussi un corps mal formé, un tempérament dépravé produira des actions déréglées. L'esprit humain ne pourra pas plus apporter de remede à ce dérèglement pour le corriger, qu'un pilote au désordre du mouvement de son vaisseau. [Jaquelot 399-400]

Mais enfin, direz-vous, le pouvoir que l'ame a de se déterminer, est-il absolument dépendant des dispositions du cerveau, ou ne l'est-il pas? Si vous dites que ce pouvoir de l'ame est absolument dépendant des dispositions du cerveau, [Fontenelle répétition] vous direz aussi que l'ame ne se déterminera jamais, si l'une des dispositions du cerveau ne vient à l'emporter sur l'autre, & qu'elle se déterminera nécessairement pour celle qui l'emportera. Si au contraire vous supposez que ce pouvoir est indépendant des dispositions du cerveau, vous devez reconnoître pour libres les pensées des enfans, de ceux qui rêvent, &c . Je réponds que le pouvoir que l'ame a de se déterminer est quelquefois dépendant des dispositions du cerveau, & d'autres fois indépendant. Il est dépendant toutes les fois que le cerveau qui sert à l'ame d'organe & d'instrument pour exercer ses fonctions, n'est pas bien disposé; alors les ressorts de la machine étant détraqués, l'ame est entraînée sans pouvoir exercer sa liberté. [Jaquelot 406] Mais le pouvoir de se déterminer est indépendant des dispositions matérielles du cerveau, [Fontenelle répétition] lorsque ces dispositions sont modérées, que le cerveau est plein d'esprits, & que les nerfs sont tendus. [Fontenelle TL 145] La liberté sera d'autant plus parfaite que l'organe du cerveau sera mieux constitué, & que ses dispositions seront plus modérées. Je ne saurois vous marquer quelles sont les bornes au-delà desquelles s'évanouit la liberté. Tout ce que je sais, c'est que le pouvoir de se déterminer sera absolument indépendant des dispositions du cerveau, toutes les fois que le cerveau sera plein d'esprits, que ses fibres seront fermes, qu'elles seront tendues, & que les ressorts de la machine ne seront point démontés, ni par les accidens, ni par les maladies. Le principe, dites-vous, n'est pas uniforme dans l'ame. Il est bien plus conforme à la Philosophie de supposer l'ame ou toujours libre ou toujours esclave. Et moi, je dis que l'expérience est la seule vraie Physique. Or que nous dit-elle cette expérience? Elle nous dit que nous sommes quelquefois emportés malgré nous; d'où je conclus, donc nous sommes quelquefois maîtres de nous; la maladie prouve la santé, & la liberté est la santé de l'ame. [Voltaire L 167] Voyez dans le deuxieme discours sur la liberté ce raisonnement paré & embelli par M.~de Voltaire de toutes les graces de la Poésie.

La liberté, dis-tu, t'est quelquefois ravie: Dieu te la doit-il immuable, infinie, Egale en tout état, en tout tems, en tout lieu? Tes destins sont d'un homme, & tes vœux sont d'un Dieu. Quoi! dans cet océan, cet atome qui nage

Dira: L'immensité doit être mon partage. Non, tout est foible en toi, changeant, & limité; Ta force, ton esprit, tes membres, ta beauté. La nature, en tout sens, a des bornes prescrites; Et le pouvoir humain seroit seul sans limites? Mais, dis-moi: quand ton coeur formé de passions Se rend, malgré lui-même, à leurs impressions, Qu'il sent dans ses combats sa liberté vaincue, Tu l'avois donc en toi, puisque tu l'as perdue. Une fièvre brûlante attaquant tes ressorts, Vient à pas inégaux miner ton foible corps. Mais quoi! par ce danger répandu sur ta vie, Ta santé pour jamais n'est point anéantie, On te voit revenir des portes de la mort, Plus ferme, plus content, plus tempérant, plus fort. Connois mieux l'heureux don, que ton chagrin reclame,

La liberté, dans l'homme, est la santé de l'ame. On la perd quelquefois. La soif de la grandeur, La colere, l'orgueil, un amour suborneur, D'un desir curieux les trompeuses saillies; Hélas! combien le coeur a-t-il de maladies!

[Voltaire EBL 17-18]

Si un poids de cinq livres, dites-vous, pouvoit n'être pas emporté par un poids de six, il ne le seroit pas non plus par un poids de mille. Ainsi, si l'ame résiste à une disposition matérielle du cerveau qui la porte à un choix vicieux, & qui, quoique pourtant modérée, est plus forte que la disposition matérielle à la vertu; il faut que l'ame résiste à cette même disposition matérielle du vice, quand elle sera infiniment au-dessus de l'autre. [Fontenelle TL 125 répétition] Je réponds qu'il ne s'ensuit nullement que l'ame puisse résister à une disposition matérielle du vice, quand elle sera infiniment au-dessus de la disposition matérielle à la vertu, précisément parce qu'elle aura résisté à cette même disposition matérielle du vice, quand elle étoit un peu plus forte que l'autre. Quand de deux dispositions contraires, qui sont dans le cerveau, l'une est infiniment plus forte que l'autre, il peut se faire que dans cet état, le mouvement naturel des esprits soit trop violent, & que par conséquent la force de l'ame n'ait nulle proportion avec celle de ces esprits qui l'emportent nécessairement. Quoique le principe par lequel je me détermine soit indépendant des dispositions du cerveau, puisqu'il réside dans mon ame, on peut dire néanmoins qu'il les suppose comme une condition, sans laquelle il deviendroit inutile. Le pouvoir de se déterminer n'est pas plus dépendant des dispositions du cerveau, que le pouvoir de peindre, de graver & d'écrire; l'art du pinceau, du burin & de la plume; & de même qu'on ne peut bien écrire, bien graver & bien peindre, si l'on n'a une bonne plume, un bon burin & un pinceau; ainsi, l'on ne peut agir avec liberté, à moins que le cerveau ne soit bien constitué. Mais aussi de même que le pouvoir d'écrire, de graver & de peindre est absolument indépendant de la plume, du burin & du pinceau; le pouvoir de se déterminer ne l'est pas moins des dispositions du cerveau.

On convient, dira-t-on, que l'ame dépend absolument des dispositions du cerveau sur ce qui regarde le plus ou le moins d'esprit: [Fontenelle répétition] cependant, si sur la vertu & sur le vice, les dispositions du cerveau ne déterminent l'ame, que lorsqu'elles sont extrêmes, & qu'elles lui laissent la liberté lorsqu'elles sont modérées: ensorte qu'on peut avoir beaucoup de vertu, malgré une disposition médiocre au vice, il devroit être aussi qu'on peut avoir beaucoup d'esprit malgré une disposition médiocre à la stupidité. J'avoue que je ne sens pas assez le fin de ce raisonnement. Je ne saurois concevoir, pourquoi, pouvant avoir beaucoup de vertu malgré une disposition médiocre au vice, je pourrois aussi avoir beaucoup d'esprit malgré une disposition médiocre à la stupidité. Le plus ou le moins d'esprit dépend du plus ou du moins de délicatesse des organes: il consiste dans une certaine conformation du cerveau, dans une heureuse disposition des fibres. Toutes ces choses n'étant nullement soumises au choix de ma volonté, il ne dépend pas de moi de me mettre en état d'avoir, si je veux, beaucoup de discernement & de pénétration. Mais la vertu & le vice dépendent de ma volonté; je ne nierai pourtant pas que le tempérament n'y contribue beaucoup, & ordinairement on se fie plus à une vertu qui est naturelle & qui a sa source dans le sang, qu'à celle qui est un pur effet de la

raison, & qu'on a acquise à force de soins.

Je suppose, continue-t-on, qu'on se réveille, lorsqu'on étoit résolu à tuer son ami, & que dès qu'on est réveillé, on ne veut plus le tuer. La disposition matérielle du cerveau qui me portoit en songe à vouloir tuer mon ami, étoit plus forte que l'autre. Je dis, ou le changement qui arrive à mon cerveau fortifie également toutes les deux, ou elles demeurent dans la même disposition où elles étoient, l'une restant par exemple trois fois plus forte que l'autre. Vous ne sauriez concevoir pourquoi l'ame est libre, quand l'une de ces dispositions a dix degrés de force, & l'autre trente; & pourquoi elle n'est pas libre quand l'une de ces dispositions n'a qu'un degré de force, & l'autre que trois.

[Fontenelle répétition] Cette objection n'a de force, que parce qu'on ne démêle pas assez exactement les différences qui se trouvent entre l'état de veille & celui du sommeil. Si je ne suis pas libre dans le sommeil, ce n'est pas, comme le suppose l'objection, parce que la disposition matérielle du cerveau, qui me porte à tuer mon ami, est trois fois plus forte que l'autre.

Le défaut de liberté vient du défaut d'esprit & du relâchement des nerfs. Mais que le cerveau soit une fois rempli d'esprits, & que les nerfs soient tendus, je serai toujours également libre, soit que l'une de ces dispositions ait dix degrés de force, & l'autre trente; soit que l'une de ces dispositions n'ait qu'un degré de force, & l'autre que trois. Si vous en voulez savoir la raison, c'est que le pouvoir qui est dans l'ame de se déterminer est absolument indépendant des dispositions du cerveau, pourvû que le cerveau soit bien constitué, qu'il soit rempli d'esprits & que les nerfs soient tendus.

L'action des esprits dépend de trois choses, de la nature du cerveau sur lequel ils agissent, de leur nature particulière & de la quantité, ou de la détermination de leur mouvement. De ces trois choses, il n'y a précisément que la dernière dont l'ame puisse être maîtresse.

Il faut donc que le pouvoir seul de mouvoir les esprits suffise pour la liberté. Or, 1° dites-vous, si le pouvoir de diriger le mouvement des esprits suffit pour la liberté, les enfans doivent être libres, puisque leur ame doit avoir ce pouvoir. 2° Pourquoi l'ame des fous ne seroit-elle pas libre aussi? Elle peut encore diriger le mouvement de ses esprits. 3° L'ame ne devrait jamais avoir plus de facilité à diriger le mouvement de ses esprits que pendant le sommeil, & par conséquent elle ne devrait jamais être plus libre. Je réponds, que le pouvoir de diriger le mouvement de ses esprits ne se trouve ni dans les enfans, ni dans les fous, ni dans ceux qui dorment. La nature du cerveau des enfans s'y oppose. La substance en est trop tendre & trop molle; les fibres en sont trop délicates, pour que leur ame puisse fixer & arrêter à son gré les esprits qui doivent couler de toutes parts, parce qu'ils trouvent par-tout un passage libre & aisé. Dans les fous, le mouvement naturel de leurs esprits est trop violent, pour que leur ame en soit la maîtresse. Dans cet état, la force de l'ame n'a nulle proportion avec celle des esprits qui l'emportent nécessairement. Enfin, le sommeil ayant détendu la machine du corps, & en ayant amorti tous les mouvemens, les esprits ne peuvent couler librement. Vouloir que l'ame dans cet assoupissement, où tous les sens sont enchaînés, & où tous les ressorts sont relâchés, dirige à son gré le mouvement des esprits; c'est exiger qu'un joueur de lyre fasse resonner sous son archet une lyre dont les cordes sont détendues.

Un des argumens les plus terribles qu'on ait jamais opposé contre la liberté, est l'impossibilité d'accorder avec elle la prescience de Dieu. Il y a eu des philosophes assez déterminés pour dire que Dieu peut très-bien ignorer l'avenir, à-peu-près s'il est permis de parler ainsi, comme un roi peut ignorer ce que fait un général à qui il aura donné la carte blanche; c'est le sentiment des Sociniens. **[Voltaire L 167-168]**

D'autres [Clarke] soutiennent, que l'argument pris de la certitude de la

prescience divine ne touche nullement à la question de la liberté; parce que la prescience, disent-ils, ne renferme point d'autre certitude, que celle qui se rencontreroit également dans les choses, encore qu'il n'y eût point de prescience. Tout ce qui existe aujourd'hui existe certainement, & il étoit hier & de toute éternité aussi certainement vrai qu'il existeroit aujourd'hui, qu'il est maintenant certain qu'il existe. Cette certitude d'événement est toujours la même, & la prescience n'y change rien. [Clarke 157] Elle est par rapport aux choses futures, ce que la connoissance est aux choses présentes, & la mémoire aux choses passées: or, l'une & l'autre de ces connoissances ne suppose aucune nécessité d'exister dans la chose; mais seulement une certitude d'événement qui ne laisseroit pas d'être, quand bien même ces connoissances ne seroient pas. [Clarke 160] Jusqu'ici, tout est intelligible. La difficulté est & sera toujours à expliquer, comment Dieu peut prévoir les choses futures, ce qui ne paroît pas possible, à moins de supposer une chaîne de causes nécessaires; [Clarke 158-159] nous pouvons cependant nous en faire quelque espèce d'idée générale. Un homme d'esprit prévoit le parti que prendra dans telle occasion un homme, dont il connoît le caractère. A plus forte raison Dieu, dont la nature est infiniment plus parfaite, peut-il par la prévision avoir une connoissance beaucoup plus certaine des événemens libres. J'avoue que tout cela me paroît très hazardé, & que c'est un aveu plutôt qu'une solution de la difficulté. J'avoue, enfin, qu'on fait contre la liberté, d'excellentes objections; mais on en fait d'aussi bonnes contre l'existence de Dieu; & comme malgré les difficultés extrêmes, contre la création & contre la providence, je crois néanmoins la providence & la création; aussi je me crois libre, malgré les puissantes objections que l'on fera toujours contre cette malheureuse liberté. [Voltaire L 168] Eh! comment ne la croirois-je pas? Elle porte tous les caractères d'une première vérité. Jamais opinion n'a été si universelle dans le genre humain. C'est une vérité pour l'éclaircissement de laquelle il n'est pas nécessaire d'approfondir les raisonnemens des livres: c'est ce que la nature crie; c'est ce que les bergers chantent sur les montagnes, [Fénelon III.2 104, traduisant St Augustin] les poètes sur les théâtres; c'est ce que les plus habiles docteurs enseignent dans les chaires; c'est ce qui se répète & se suppose dans toutes les conjonctures de la vie. Le petit nombre de ceux qui, par affectation de singularité, ou par des réflexions outrées, ont voulu dire ou imaginer le contraire, ne montrent-ils pas eux-mêmes par leur conduite, la fausseté de leurs discours? Donnez-moi, dit l'illustre Fénelon, un homme qui fait le profond philosophe, & qui nie le libre arbitre: je ne disputerai point contre lui: mais je le mettrai à l'épreuve dans les plus communes occasions de la vie, pour le confondre par lui-même. Je suppose que la femme de cet homme lui soit infidèle, que son fils lui désobéisse & le méprise; que son ami le trahisse, que son domestique le vole; je lui dirai, quand il se plaindra d'eux, ne savez-vous pas qu'aucun d'eux n'a tort, & qu'ils ne sont pas libres de faire autrement? Ils sont, de votre aveu, aussi invinciblement nécessités à vouloir ce qu'ils veulent, qu'une pierre l'est à tomber, quand on ne la soutient pas. [Fénelon III.4 108-109] N'est-il donc pas certain que ce bizarre philosophe qui ose nier le libre arbitre dans l'école, le supposera comme indubitable dans sa propre maison, & qu'il ne sera pas moins implacable contre ces personnes, que s'il avoit soutenu toute sa vie le dogme de la plus grande liberté?

Vois de la liberté cet ennemi mutin, Aveugle partisan d'un aveugle destin. Entends comme il consulte, approuve ou délibère, Entends de quel reproche il couvre un adversaire. Vois comment d'un rival il cherche à se venger; Comme il punit son fils & le veut corriger. Il le croyoit donc libre? Oui, sans doute; & lui-même Dément à chaque pas son funeste système. Il mentoit à son cœur, en voulant expliquer Le dogme absurde à croire, absurde à pratiquer. Il reconnoît en lui le sentiment qu'il brave; Il agit, comme libre, & parle comme esclave. [Voltaire EBL 18-19] M.-Voltaire, 2. disc. sur la liberté

M.-Bayle s'est appliqué sur-tout à ruiner l'argument pris du sentiment vif que nous avons de notre liberté. Voici ses raisons.

« Disons aussi que le sentiment clair & net que nous avons des actes de notre volonté, ne peut pas faire discerner si nous nous les donnons nous-mêmes, ou si nous les recevons de la même cause qui nous donne l'existence: il faut recourir à la réflexion pour faire ce discernement. Or je mets en fait que par des méditations purement philosophiques on ne peut jamais parvenir à une certitude bien fondée que nous sommes la cause efficiente de nos volitions; car toute personne qui examinera bien les choses, connoîtra évidemment que si nous n'étions qu'un sujet purement passif à l'égard de la volonté, nous aurions les mêmes sentimens d'expérience que nous avons lorsque nous croyons être libres. Supposez par plaisir que Dieu ait réglé de telle sorte les lois de l'union de l'ame & du corps, que toutes les modalités de l'ame soient liées nécessairement entr'elles avec l'interposition des modalités du cerveau, vous comprendrez qu'il ne vous arrivera que ce que nous éprouvons; il y aura dans notre ame la même suite de pensées depuis la perception des objets des sens, qui est la première démarche, jusqu'aux volitions les plus fixes, qui sont la dernière démarche. Il y aura dans cette suite le sentiment des idées, celui des affirmations, celui des irrésolutions, celui des vellétés, & celui des volitions: 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, & que nous sentons ce que nous voulons; & comme cette cause extérieure peut mêler autant de plaisir qu'elle veut dans la volition qu'elle imprime, nous pourrions sentir quelquefois que les actes de notre volonté nous plaisent infiniment.... Ne comprenez-vous pas clairement qu'une girouette à qui l'on imprimerait toujours tout-à-la-fois le mouvement vers un certain point de l'horison, & l'envie de se tourner de ce côté-là, seroit persuadée qu'elle se mouvroit d'elle-même pour exécuter les desirs qu'elle formeroit? Je suppose qu'elle ne sauroit point qu'il y eût des vents, ni qu'une cause extérieure fît changer tout-à-la-fois & sa situation & ses desirs. Nous voilà naturellement dans cet état, &c».

[Bayle 0 785b-786a, cité par Leibniz II §299 190-192]

Tous ces raisonnemens de M.~Bayle sont fort beaux, mais c'est dommage qu'ils ne soient pas persuasifs: ils confondent les nôtres; & cependant je ne sais comment ils ne font aucune impression sur nous. Hé bien, pourrois-je dire à M.~Bayle, vous dites que je ne suis pas libre: votre propre sentiment ne peut vous arracher cet aveu. Selon vous il n'est pas bien décidé qu'il soit au pur choix & au gré de ma volonté de remuer ma main ou de ne pas la remuer: s'il en est ainsi, il est donc déterminé nécessairement que d'ici à un quart-d'heure je leverai trois fois la main de suite, ou que je ne la leverai pas ainsi trois fois. Je ne puis donc rien changer à cette détermination nécessaire? Cela supposé, en cas que je gage pour un parti plutôt que pour l'autre, je ne puis gagner que d'un côté. Si c'est sérieusement que vous prétendez que je ne suis pas libre, vous ne pourrez jamais sensément refuser une offre que je vais vous faire: c'est que je gage mille pistoles contre vous une, que je ferai, au sujet du mouvement de ma main, tout le contraire de ce que vous gagerez; & je vous laisserai prendre à votre gré l'un ou l'autre parti. Est-il offre plus avantageuse? Pourquoi donc n'accepterez-vous jamais la gageure sans passer pour fou & sans l'être en effet? Que si vous ne la jugez pas avantageuse, d'où peut venir ce jugement, sinon de celui que vous formez nécessairement & invinciblement que je suis libre; ensorte qu'il ne tiendrait qu'à moi de vous faire perdre à ce jeu non-seulement mille pistoles la première fois que nous les gagerions, mais encore autant de fois que nous recommencerions la gageure.

[Buffier §419 690]

Aux preuves de raison & de sentiment, nous pouvons joindre celles que nous fournissent la morale & la religion. Otez la liberté, toute la nature humaine est renversée, & il n'y a plus aucune trace d'ordre dans la société. Si les hommes ne sont pas libres dans ce qu'ils font de bien & de mal, le bien n'est plus bien, & le mal n'est plus mal. Si une nécessité inévitable & invincible nous fait vouloir tout ce que nous voulons, notre volonté n'est pas plus responsable de son vouloir qu'un ressort de machine est responsable du mouvement

qui lui est imprimé: en ce cas il est ridicule de s'en prendre à la volonté, qui ne veut qu'autant qu'une autre cause distinguée d'elle la fait vouloir. Il faut remonter tout droit à cette cause comme je remonte à la main qui remue le bâton, sans m'arrêter au bâton qui ne me frappe qu'autant que cette main le pousse. Encore une fois, ôtez la liberté, vous ne laissez sur la terre ni vice, ni vertu, ni mérite; les récompenses sont ridicules & les châtimens sont injustes: chacun ne fait que ce qu'il doit, puisqu'il agit selon la nécessité; il ne doit ni éviter ce qui est inévitable, ni vaincre ce qui est invincible. Tout est dans l'ordre, car l'ordre est que tout cede à la nécessité. [Fénelon III.7 118-119]

La ruine de la liberté renverse avec elle tout ordre & toute police, confond le vice & la vertu, autorise toute infamie monstrueuse, éteint toute pudeur & tout remords, dégrade & défigure sans ressource tout le genre humain. Une doctrine si énorme ne doit point être examinée dans l'école, mais punie par les magistrats. [Fénelon III.7 120-121]

Ah, sans la liberté, que seroient donc nos ames! Mobiles agités par d'invincibles flammes, Nos vœux, nos actions, nos plaisirs, nos dégoûts, De notre être, en un mot, rien ne seroit à nous. D'un artisan suprême impuissantes machines, Automates pensans, mûs par des mains divines, Nous serions à jamais de mensonge occupés, Vils instrumens d'un Dieu qui nous auroit trompés. Comment, sans liberté, serions-nous ses images? Que lui reviendrait-il de ses brutales ouvrages? On ne peut donc lui plaire, on ne peut l'offenser; Il n'a rien à punir, rien à récompenser. Dans les cieus, sur la terre, il n'est plus de justice: Caton fut sans vertu, Catilina sans vice. Le destin nous entraîne à nos affreux penchans, Et ce cahos du monde est fait pour les méchans. L'opresseur insolent, l'usurpateur avare, Cartouche, Mirwéis, ou tel autre barbare; Plus coupable enfin qu'eux le calomniateur Dira, je n'ai rien fait, Dieu seul en est l'auteur; Ce n'est pas moi, c'est lui qui manque à ma parole, Qui frappe par mes mains, pille, brûle, viole. C'est ainsi que le Dieu de justice & de paix. Seroit l'auteur du trouble, & le dieu des forfaits. Les tristes partisans de ce dogme effroyable, Diroient-ils rien de plus s'ils adoroient le diable?

[Voltaire EBL 15-16]

Le second système sur la liberté est celui dans lequel on soutient que l'ame ne se détermine jamais sans cause & sans une raison prise d'ailleurs que du fond de la volonté: c'est-là sur-tout le système favori de M.~Léibnitz. Selon lui la cause des déterminations n'est point physique, elle est morale, & agit sur l'intelligence même, de maniere qu'un homme ne peut jamais être poussé à agir librement, que par des moyens propres à le persuader. Voilà pourquoi il faut des lois, & que les peines & les récompenses sont nécessaires. L'espérance & la crainte agissent immédiatement sur l'intelligence: [Gravesande §168 79-80] cette liberté est opposée à la nécessité physique ou fatale, mais elle ne l'est point à la nécessité morale, laquelle, pourvu qu'elle soit seule, ne s'étend qu'à des choses contingentes, & ne porte pas la moindre atteinte à la liberté.

[Gravesande §125-126 58-59] De ce genre est celle qui fait qu'un homme qui a l'usage de sa raison, si on lui offre le choix entre de bons alimens & du poison, se détermine pour les premiers. [Gravesande §49 23] La liberté dans ce cas est entiere, & cependant le contraire est impossible. Qui peut nier que le sage, lorsqu'il agit librement, ne suive nécessairement le parti que la sagesse lui prescrit? [Gravesande §126 59]

La nécessité hypothétique n'est pas moins compatible avec la liberté: tous ceux qui l'on regardée comme destructive de la liberté ont confondu le certain & le nécessaire. La certitude marque simplement qu'un événement aura lieu, plutôt que son contraire, parce que les causes dont il dépend se trouvent disposées à produire leur effet; mais la nécessité emporte la cause même par l'impossibilité absolue du contraire. [Vattel 286-287] Or la détermination des futurs contingens, fondement de la nécessité hypothétique, vient simplement de la nature de la vérité: elle ne touche point aux causes; & ne détruisant point la contingence, elle ne sauroit être contraire à la liberté. [Vattel 294] Ecoutons

M.-Léibnitz. « La nécessité hypothétique est celle que la supposition ou hypothèse de la prévision & préordination de Dieu impose aux futurs contingents; mais ni cette préscience ni cette préordination ne dérogent point à la liberté: car Dieu, porté par la suprême raison à choisir entre plusieurs suites de choses ou mondes possibles celui où les créatures libres prendroient telles ou telles résolutions, quoique non sans concours, a rendu par-là tout également certain & déterminé une fois pour toutes, sans déroger par-là à la liberté de ces créatures; ce simple decret du choix ne changeant point, mais actualisant seulement leurs natures libres qu'il voyoit dans ses idées ». [Vattel 295, citant Leibniz]

Le troisieme système sur la liberté est celui de ceux qui prétendent que l'homme a une liberté qu'ils appellent d'indifférence, c'est-à-dire que dans les déterminations libres de la volonté, l'ame ne choisit point en conséquence des motifs, mais qu'elle n'est pas plus portée pour le oui que pour le non, & qu'elle choisit uniquement par un effet de son activité, sans qu'il y ait aucune raison de son choix, sinon qu'elle l'a voulu. [Vattel 242]

Ce qu'il y a de certain, c'est, 1° qu'il n'y a point en Dieu de liberté d'équilibre ou d'indifférence. Un être tel que Dieu, qui se représente avec le plus grand degré de précision les différences infiniment petites des choses, voit sans doute le bon, le mauvais, le meilleur, & ne sauroit vouloir que conformément à ce qu'il voit; car autrement ou il agiroit sans raison ou contre la raison, deux suppositions également injurieuses. Dieu suit donc toujours les idées que son entendement infini lui présente comme préférables aux autres; il choisit entre plusieurs plans possibles le meilleur; il ne veut & ne fait rien que par des raisons suffisantes fondées sur la nature des êtres & sur ses divins attributs.

2° Les bienheureux dans le ciel n'ont pas non plus cette liberté d'équilibre: aucun bien ne peut balancer Dieu dans leur coeur. Il ravit d'abord tout l'amour de la volonté, & fait disparaître tout autre bien comme le grand jour fait disparaître les ombres de la nuit.

La question est donc de savoir si l'homme est libre de cette liberté d'indifférence ou d'équilibre. Voici les raisons de ceux qui soutiennent la négative.

1° La chose paroît impossible. Il est question de choisir entre A & B; vous dites que, toutes choses mises à part, vous pouvez choisir l'un ou l'autre. Vous choisissez A, pourquoi? parce que je le veux, dites-vous; mais pourquoi voulez-vous A plutôt que B? vous répliquez, parce que je le veux: Dieu m'a donné cette faculté. Mais que signifie je veux vouloir, ou je veux parce que je veux? Ces paroles n'ont d'autre sens que celui, je veux A; mais vous n'avez pas encore satisfait à ma question: pourquoi ne voulez-vous point B? est-ce sans raison que vous le rejetez? Si vous dites A me plaît parce qu'il me plaît, ou cela ne signifie rien, ou doit être entendu ainsi, A me plaît à cause de quelque raison qui me le fait paroître préférable à B: sans cela le néant produiroit un effet, conséquence que sont obligés de digérer les défenseurs [Gravesande 75-76 ; reproduit dans Argens M IV 98-99] de la liberté d'équilibre.

2° Cette liberté est opposée au principe de la raison suffisante: car si nous choisissons entre deux ou plusieurs objets, sans qu'il y ait une raison qui nous porte vers l'un plutôt que vers l'autre, voilà une détermination qui arrive sans aucune cause. Les défenseurs de l'indifférence répondent que cette détermination n'arrive pas sans cause, puisque l'ame elle-même, entant que principe actif, est la cause efficiente de toutes ses actions. Cela est vrai, mais la détermination de cette action, la préférence qui lui est donnée sur le parti opposé, d'où lui vient-elle?

« Vouloir, dit M.-Léibnitz, qu'une détermination vienne d'une pleine

indifférence absolument indéterminée, c'est vouloir qu'elle vienne naturellement de rien. L'on suppose que Dieu ne donne pas cette détermination: elle n'a point de source dans l'ame, ni dans le corps, ni dans les circonstances, puisque tout est supposé indéterminé; & la voilà pourtant qui paroît & qui existe sans préparation, sans que Dieu même puisse voir ou faire voir comment elle existe ». Un effet ne peut avoir lieu sans qu'il y ait dans la cause qui le doit produire une disposition à agir de la manière qu'il le faut pour produire cet effet. Or un choix, un acte de la volonté est un effet dont l'ame est la cause. Il faut donc, pour que nous fassions un tel choix, que l'ame soit disposée à le faire plutôt qu'un autre: d'où il résulte qu'elle n'est pas indéterminée & indifférente.

3° La doctrine de la parfaite indifférence détruit toute idée de sagesse & de vertu. Si je choisis un parti, non parce que je le trouve conforme aux lois de la sagesse, mais sans aucune raison vraie ou fausse, bonne ou mauvaise, & uniquement par une impétuosité aveugle qui se détermine au hasard, quelle louange pourrai-je mériter s'il arrive que j'aie bien choisi, puisque je n'ai point pris le parti parce qu'il étoit le meilleur, & que j'aurois pû faire le contraire avec la même facilité? Comment supposer en moi de la sagesse, si je ne me détermine pas par des raisons? La conduite d'un être doué d'une pareille liberté, seroit parfaitement semblable à celle d'un homme qui décideroit toutes ses actions par un coup de dez ou en tirant à la courte paille: [Vattel 248-253] ce seroit en vain que l'on feroit des recherches sur les motifs par lesquels les hommes agissent: ce seroit en vain qu'on leur proposeroit des lois, des peines & des récompenses, si tout cela n'opere pas sur leur volonté indifférente à tout.

4° La liberté d'indifférence est incompatible avec la nature d'un être intelligent qui, dès-là qu'il se sent & se connoît, aime essentiellement son bonheur, & par conséquent aime aussi tout ce qu'il croit pouvoir y contribuer. Il est ridicule de dire que ces objets sont indifférens à un tel être, & que, lorsqu'il connoît clairement que de deux partis l'un lui est avantageux & l'autre lui est nuisible, il puisse choisir aussi aisément l'un que l'autre. Déjà il ne peut pas approuver l'un comme l'autre; or donner son approbation en dernier ressort, c'est la même chose que se déterminer: voilà donc la détermination qui vient des raisons ou des motifs. De plus, on conçoit dans la volonté l'effort d'agir qui en fait même l'essence, & qui la distingue du simple jugement. Or un esprit n'étant point susceptible d'une impulsion mécanique, qui est-ce qui pourroit l'inciter à agir, si ce n'est l'amour qu'il a pour lui-même & pour son propre bonheur? C'est-là le grand mobile de tous les esprits; jamais ils n'agissent que quand ils desirent d'agir: or qu'est-ce qui rend ce desir efficace, sinon le plaisir qu'on trouve à le satisfaire? Et d'où peut naître ce desir, si ce n'est de la représentation de la perception de l'objet? [Vattel 259-261] Un être intelligent ne peut donc être porté à agir que par quelque motif, quelque raison prise d'un bien réel ou apparent qu'il se promet de son action.

Tous ces raisonnemens, quelque spécieux qu'ils paroissent, n'ont rien d'assez solide à quoi ne répondent les défenseurs de la liberté d'indifférence. M.-Keing, archevêque de Dublin, l'a soutenue en Dieu même, dans son livre sur l'origine du mal; mais en disant que rien n'est bon ni mauvais en Dieu par rapport aux créatures avant son choix, il enseigne une doctrine qui va à rendre la justice arbitraire, & à confondre la nature du juste & de l'injuste. [Vattel 243] M.-Crouzas plaide en sa faveur dans la plupart de ses ouvrages. Mais il y a des philosophes qui s'y sont pris autrement pour soutenir l'indifférence: d'abord ils avouent qu'une pareille liberté ne sauroit convenir à Dieu; mais, continuent-ils, il faut raisonner tout autrement à l'égard des intelligences bornées & subalternes. Renfermées dans une certaine sphere d'activité plus ou moins grande, leurs idées n'atteignent que jusqu'à un certain degré dans la connoissance des objets; & en conséquence il doit leur arriver de prendre pour égales des choses qui ne le sont point du tout. Les apparences font ici le même

effet que la réalité; & l'on ne disconvient pas, que lorsqu'il s'agit de juger, de se déterminer, d'agir, il importe peu que les choses soient égales ou inégales, pourvu que les impressions qu'elles font sur nous soient les mêmes. [Rochechouart T37 111] On prévoit bien que les antagonistes de l'indifférence se hâteront de nier que des impressions égales puissent résulter d'objets inégaux. Mais cette supposition n'a pourtant rien qui ne suive nécessairement de la limitation qui fait le caractère essentiel de la créature. Dès-là que notre intelligence est bornée, ce qui différencie les objets doit nous échapper infailliblement, lorsqu'il est de nature à ne pouvoir être aperçu que par une vue extrêmement fixe & délicate. Et de-là, que suit-il? sinon, que dans plusieurs occasions l'ame doit se trouver dans un état de doute & de suspension, sans savoir précisément à quel parti se déterminer. C'est aussi ce que justifie une expérience fréquente. [Rochechouart T37 112]

Ces principes posés, il en résulte que la liberté d'équilibre est moins une prérogative dont nous devons nous glorifier, qu'une imperfection dans notre nature & nos connoissances, qui croît ou décroît en raison réciproque de nos lumières. [Rochechouard T37 113] Dieu prévoyant que notre ame, par une suite de son imperfection, seroit souvent irrésolue & comme suspendue entre deux partis, lui a donné le pouvoir de sortir de cette suspension, par une détermination dont le principe fût elle-même. Ce n'est point supposer que le rien produise quelque chose. Est-ce en effet alléguer un rien, quand on donne la volonté pour cause de nos actions en certains cas? Que deviendroit cette activité qui est le propre des intelligences, si l'ame dans l'occasion ne pouvoit agir par elle-même, & sans être mise en action par une puissance étrangère? [Rochechouard T37 115-116]

Il y a d'ailleurs mille cas dans la vie où le parfait équilibre a lieu; par exemple, quand il s'agit de choisir entre deux louis-d'or qu'on me présente. Si l'on s'avise de me soutenir sérieusement que je suis en nécessité, & qu'il y a une raison en faveur de celui que j'ai pris; pour réponse je me mets à rire, tant je suis intimement persuadé qu'il est en mon pouvoir de prendre un des deux louis-d'or, plutôt que l'autre, [Buffier §416 689] & qu'il n'y a point pour ce choix de raison prévalente, puisque ces deux louis-d'or sont entièrement semblables, ou qu'ils me paroissent tels.

De tout ce que nous avons dit sur la liberté, on en peut conclure que son essence consiste dans l'intelligence qui enveloppe une connoissance distincte de l'objet de la délibération. Dans la spontanéité avec laquelle nous nous déterminons, & dans la contingence, c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique, l'intelligence est comme l'ame de la liberté, & le reste en est comme le corps & la base. La substance libre se détermine par elle-même, & cela suivant le motif du bien aperçu par l'entendement qui l'incline sans la nécessiter. [Leibniz II §288 182-183] Si à ces trois conditions, vous ajoutez l'indifférence d'équilibre, vous aurez une définition de la liberté, telle qu'elle se trouve dans les hommes pendant cette vie mortelle, & telle qu'elle a été définie nécessaire par l'Eglise pour mériter & démériter dans l'état de la nature corrompue. Cette liberté n'exclut pas seulement la contrainte (jamais elle ne fut admise par les fatalistes mêmes) ni la nécessité physique, absolue, fatale (ni les calvinistes, ni les jansénistes ne l'ont jamais reconnue) mais encore la nécessité morale, soit qu'elle soit absolue, soit qu'elle soit relative. La liberté catholique est dégagée de toute nécessité, suivant cette définition: *ad merendum & demerendum in statu naturae lapsae*, non requiritur in homine libertas à necessitate, sed sufficit libertas à coactione [3^e proposition de Jansenius]. Cette proposition ayant été condamnée comme hérétique, & cela dans le sens de Jansenius; on ne souscrit à la décision de l'Eglise qu'autant qu'on reconnoît une liberté exempte de cette nécessité à laquelle Jansenius l'asservissoit. Or cette nécessité n'est que morale; donc pour être catholique, il faut admettre une liberté libre de la nécessité morale, & par conséquent une liberté d'indifférence ou d'équilibre. Ce qu'il ne faut pas

entendre en ce sens, que la volonté ne panche jamais plus d'un côté que de l'autre, cet équilibre est ridicule & démenti par l'expérience; mais plutôt en ce sens que la volonté domine ses penchans. Elle ne les domine pourtant pas tellement que nous soyons toujours les maîtres de nos volitions directement. Le pouvoir de l'ame sur ses inclinations est souvent une puissance qui ne peut être exercée que d'une manière indirecte; à peu-près comme Bellarmin vouloit que les papes eussent droit sur le temporel des rois. A la vérité, les actions externes qui ne surpassent point nos forces, dépendent absolument de notre volonté; mais nos volitions ne dépendent de la volonté que par certains détours adroits, qui nous donnent moyen de suspendre nos résolutions ou de les changer. Nous sommes les maîtres chez nous, non pas comme Dieu l'est dans le monde, mais comme un prince sage l'est dans ses états, ou comme un bon pere de famille l'est dans son domestique. [Leibniz II §327 212]

Bibliographie

Jean-Baptiste de Boyer Argens (marquis d')
Mémoires secrets de la république des lettres: ou Le théâtre de la vérité, tome quatrième, lettre douzième, Amsterdam 1739
<https://books.google.fr/books?id=45Wz3EBq2kwC> OK

Claude Buffier
Cours De Siences [!]: Sur Des Principes Nouveaux & simples; Pour Former Le langage, l'esprit et le cœur dans l'usage ordinaire de la vie
Paris 1732
<https://books.google.fr/books?id=wjLSAAAAcAAJ>

André François Boureau-Deslandes
Histoire critique de la philosophie: Ou l'on traite de son origine, de ses progrès ... Amsterdam, 1737,
<https://books.google.fr/books?id=F7I9AAAAcAAJ> tome premier, Amsterdam 1737 OK
<https://books.google.fr/books?id=uX2T8FPRjuwC> tome second Amsterdam 1737

Samuel Clarke, (trad. Pierre Ricotier)
De l'existence et des attributs de Dieu: des devoirs de la religion, tome premier, Amsterdam 1717
<https://books.google.fr/books?id=LxQ-AAAAcAAJ>

%Samuel Clarke (trad. Pierre Ricotier)
Traité de l'existence et des attributs de Dieu: des devoirs de la tome premier, Amsterdam 1727
<https://books.google.fr/books?id=rNw9AAAAcAAJ>

François de Salignac de la Mothe Fénelon
Lettres sur divers sujets concernant la religion et la métaphysique, Paris 1718
Lettre sur le culte de Dieu, l'immortalité de l'ame & le libre-arbitre
<https://books.google.fr/books?id=AA0B7n7AsikC>

Fontenelle
Traité de la liberté, in :
César Chesneau Dumarsais
Nouvelles libertés de penser, Amsterdam, 1743, (noté Fontenelle TL)
<https://books.google.fr/books?id=qEgGAAAAQAAJ>

Willem Jacob Gravesande
Introduction à la philosophie contenant la métaphysique et la logique (traduit du latin), Leide 1737
<https://books.google.fr/books?id=eXJbAAAAcAAJ>

Gottfried Wilhelm Leibniz

Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Volume 2, Amsterdam 1747

<https://books.google.fr/books?id=2qo9AAAAcAAJ> **OK**

Emer de Vattel

Defense du systeme Leibnitien contre les objections et imputations de Mr. De Crousaz, Leide 1741

Nouvelle Bibliothèque germanique ou l'histoire littéraire de l'Allemagne et

<https://books.google.fr/books?id=qVwOAAAAQAAJ>

Rochechouart de Mortemart

Nouvelle Bibliothèque germanique ou l'histoire littéraire de l'Allemagne et de la Suisse et des pays du Nord, Amsterdam 1736, Tome 35, pp.102-110

citant :

Francis Turretin (1623–1687)

De libertate humana , juxta lumen naturale,

(Thèses sur la liberté de l'homme suivant les lumières naturelles)

Genève 1734

<https://books.google.fr/books?id=1RA3qNzoxxC>

Rochechouart de Mortemart

Nouvelle Bibliothèque germanique ou l'histoire littéraire de l'Allemagne et de la Suisse et des pays du Nord, Amsterdam 1737, tome 37, pp.91-140

Citant :

Auguste Ernesti &c.

Initia doctrinae solidioris (Fondemens, ou principes d'une doctrine solide)

Leipzig 1735

<https://books.google.fr/books?id=cJ0Wcuq9EasC>

Voltaire

Oeuvres, tome troisième 1753

lettre du 23 janvier 1738 au roi de Prusse (noté Voltaire L)

<https://books.google.fr/books?id=M91kkyyV-LQC>

Voltaire

Epitres sur le bonheur, la liberte, et l'envie, Amsterdam 1738 (noté Voltaire EBL)

<https://books.google.fr/books?id=dIhYAAAAcAAJ>

notes

David J. Langdon, 'Interpolations in the *Encyclopédie* article 'Liberté'', *SVEC* 171 (1977), p.155-188.

%Claude Buffier

Traité des premières vérités et de la source de nos jugements, Paris, 1724

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65565c.pdf>

(inclus dans cours de sciences)

André François Boureau-Deslandes

Histoire critique de la philosophie: Ou l'on traite de son origine, de ses progrès ... Amsterdam, 1737,

<https://books.google.fr/books?id=F7I9AAAAcAAJ> tome premier, Amsterdam 1737 **OK**

<https://books.google.fr/books?id=uX2T8FPRjuwC> tome second Amsterdam 1737

<https://books.google.fr/books?id=eETR1cFLtfMC> tome second, Amsterdam 1737 (id)

François de Salignac de la Mothe Fénelon

Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion, Lettre II, ChIII
Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion, Lettre II, §VII

Fontenelle
Traité de la liberte (noté Fontenelle T)
https://books.google.fr/books?id=RRr4s_HzY80C

il semble que nous n'avons pas trouvé la bonne édition du livre de Clarke, car celle de 1756, donc probablement postérieure à la rédaction de l'article, comporte un texte qui est dans l'article.

A plus forte raison Dieu, dont la nature est infiniment plus parfaite, peut-il par la prévision avoir une connoissance beaucoup plus certaine des événemens libres. [Clarke 235]