

LA THÉODICÉE DE FÉNELON D'APRÈS SA « RÉFUTATION DU P. MALEBRANCHE »

Pour une exposition méthodique de la théodicée de Fénelon, il convient de distinguer les thèses contenues dans la *Réfutation du P. Malebranche* de celles que renferment tous les autres écrits philosophiques. Il est en effet à peu près certain que le premier ouvrage date de la jeunesse de Fénelon, tandis que les seconds doivent être attribués à la dernière période de sa vie, celle de la retraite à Cambrai¹.

1. Voici comment on peut fixer avec le plus de vraisemblance la chronologie des ouvrages philosophiques de Fénelon. Les références entre crochets indiquent les divers passages qui permettent d'établir ces dates.

1) *Réfutation du système du Père Malebranche sur la Nature et sur la Grâce*, entre 1680 et 1684. [Gosselin : *Histoire littéraire de Fénelon*, en tête de l'édition des *Œuvres* de 1850, t. I, p. 22 ; Maurice Masson : *Fénelon et Madame Guyon*, Introduction, p. XXXI, note 2.]

2) *Entretiens avec M. de Ramsay*, 1710. [Ramsay : *Histoire de la Vie et des ouvrages de Fénelon*, 1727, p. 104.]

3) *Traité de l'existence et des Attributs de Dieu* entre 1705 et 1712. [Cette date semble certaine malgré une assertion de Ramsay (Préface des *Œuvres Philosophiques* de 1718, p. 2), qui rapporte à la jeunesse de Fénelon la composition de la deuxième partie. Aucun témoignage des contemporains, aucune caractéristique du manuscrit n'autorisent cette attribution. En revanche, l'analogie flagrante du *Traité* avec les *Lettres sur la Religion* oblige à assigner aux deux écrits à peu près la même date.]

4) *La nature de l'homme expliquée par les simples notions de l'être en général*, 1705 à 1712.

5) *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion*, 1713. [Gosselin : *Histoire littéraire de Fénelon*, p. 12 ; La Harpe : *Éloge de Fénelon* dans les *Œuvres choisies de Fénelon*, Guibert, 1825, t. VI, p. 397. La VI^e lettre est datée 1713. Nous joindrons aux *Lettres sur la Religion*, l'esquisse – assez différente de la version définitive – de la Lettre III. Elle a été publiée dans le *Fénelon métaphysicien* du P. Griselle. Nous l'appellerons Lettre III *bis* <même usage dans la Pléiade, voir t. II p. 1618>].

6) *Plans de dissertations*, même date (plusieurs sont des notes pour les *Lettres sur la Religion*).

Il sera peut-être utile d'indiquer en outre ici les éditions auxquelles on s'est référé dans ce travail :

Et comme l'on peut au moins présumer qu'il y a eu dans la pensée de leur auteur une évolution, la distinction apparaît indispensable.

*
* *

Bien que la *Réfutation du P. Malebranche* ait des proportions assez considérables, nous n'en ferons qu'une assez brève exposition. En effet il est inutile de suivre dans le détail l'argumentation souvent subtile par laquelle Fénelon combat la thèse de Malebranche : il suffit d'en extraire ce qui s'y trouve de positif, de mettre en lumière les principales affirmations de l'ouvrage et d'en déduire quelles étaient à peu près les idées de Fénelon sur la théodicée au moment où il le composa. Nous chercherons donc uniquement ce dont Fénelon convient avec Malebranche et les principes qu'il lui oppose.

*
* *

Que prétend établir Fénelon contre Malebranche ? Simplement que Dieu est libre à l'égard de tout ce qui n'est pas lui-même,

1) *Œuvres complètes*, Édition de Versailles, 22 vol. in-8°, 1820, publiée par l'abbé Gosselin et l'abbé Caron.

Les œuvres philosophiques occupent les volumes I à III.

Les ouvrages quiétistes, les volumes IV à IX.

Les œuvres spirituelles, les volumes XVIII et XIX.

2) *Correspondance*, 11 vol. in-8°. Même édition, 1827-1829. Table générale, in-8°, 1830.

3) *Fénelon métaphysicien* [Lettre III (première rédaction) sur la *Métaphysique et la Religion. Traité de la Nature de l'homme*], publié par le P. Griselle, chez Gabriel Beauchesne et Cie (ancienne librairie Delhomme et Brigueot), 117, rue de Rennes, 1904.

4) *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, 1 vol. in-18. À Paris, Pierre Aubouin, Pierre Emery, Charles Clousier, 1697.

5) *Projet de rédaction des Articles d'Issy* et *Premières explications du dissentiment de Fénelon avec Bossuet*, publiés par M. E. Levesque dans le III^e *Supplément* à la *Revue Bossuet*, juin, 1906, p. 198.

6) *Fénelon et Madame Guyon*, documents nouveaux et inédits, publiés par M. Maurice Masson, 1 vol. in-12. Hachette, 1907.

qu'il ne trouve rien hors de lui de nécessaire, qu'il a sur sa création un pouvoir arbitraire, qu'il la modifie non pas comme s'il en était l'âme ou la loi intérieure, mais comme un ouvrier manierait et arrangerait son ouvrage, qu'il agit sur elle et non en elle, par conséquent qu'il en est radicalement distinct, qu'il est une toute puissance extérieure à son œuvre. Il est facile de voir que c'est cette thèse essentielle qui anime tout le système de *la Réfutation*, et que toutes les autres affirmations l'impliquent.

En effet Dieu n'est pas libre et ne peut être libre à l'égard de lui-même. « L'ordre inviolable » le détermine « invinciblement¹ » à être ce qu'il est et à n'en pas déchoir. Mais cet ordre n'est pas une fatalité extérieure à Dieu, « cet ordre est la sagesse immuable et la raison souveraine de Dieu² ». « On ne peut point ici se représenter l'ordre sous une autre idée que sous celle de la nature infiniment sage et parfaite de Dieu. De là il s'ensuit que Dieu n'est point libre pour toutes les choses auxquelles l'ordre le détermine, puisqu'il ne peut en aucun sens se déterminer contre sa propre nature.³ » « Tout ce qui est contraire à l'ordre, qui est l'essence de Dieu, est absolument impossible.⁴ » Dieu ne peut cesser d'être Dieu, il « ne peut se manquer à lui-même.⁵ » Il n'y a pas en Dieu « d'autre puissance que sa volonté⁶ ». Il ne veut jamais ce qu'il ne peut pas : « D'ailleurs, il est manifeste que sa puissance et sa volonté, soit qu'on les unisse ou qu'on les sépare, ne sont réellement que son essence infiniment parfaite. Il faut donc reconnaître que non seulement la puissance et la volonté de Dieu ne vont pas au-delà de l'ordre, mais qu'elles ne sont avec l'ordre qu'une même chose⁷. » Dieu ne peut pécher, Dieu ne peut « violer sa sagesse et sa perfection infinie⁸ ». Dieu est ce qu'il est et il n'est pas libre d'être autre chose.

1. Ch. II, Édit. de Versailles, t. III, p. 9 <Pléiade, t. II, p. 333>.

2. *Ibid.*, p. 10 <Pléiade, t. II, p. 334>.

3. *Ibid.*, p. 14 <Pléiade, t. II, p. 336>.

4. *Ibid.*, p. 15 <Pléiade, t. II, p. 337>.

5. *Ibid.*, p. 11 <Pléiade, t. II, p. 335>.

6. *Ibid.*, p. 13 <Pléiade, t. II, p. 335>.

7. *Ibid.*, p. 13 <Pléiade, t. II, p. 335>.

8. Ch. II, p. 13 <Pléiade, t. II, p. 336>.

*

* *

Mais à l'égard de ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire de son ouvrage, Dieu est absolument libre. La liberté de Dieu se trouve non « dans les volontés que Dieu a par rapport à soi-même », mais « dans les volontés qu'il a par rapport à ses créatures¹ ». L'ordre ne détermine Dieu en aucune façon à créer le plus parfait : « Du côté de ses ouvrages, tout s'offre à Dieu et tout est digne de son choix². » Au regard de Dieu il n'y a pas de plus et de moins parfait. Son infinie perfection est infiniment au-dessus des créatures ; toutes celles-ci sont équidistantes de lui, parce que des distances infinies sont égales : « Tous les divers degrés de perfection finie, quoiqu'inégaux entre eux, ont une égale disproportion avec l'infinie perfection du Créateur³. » « Tout degré d'être est bon et digne de Dieu⁴. » Un atome tiré du néant « marquerait parfaitement lui seul la perfection infinie de celui qui l'aurait créé⁵. » « Le premier des anges et un atome sont sans doute très inégaux entre eux ; mais l'un n'est pas plus éloignés que l'autre de Dieu et du néant puisqu'ils en sont tous deux infiniment distants⁶. » « Dans cette supériorité infinie de Dieu qui lui rend toutes les choses possibles également indifférentes, je trouve une parfaite liberté.⁷ » En effet l'ordre ne peut déterminer Dieu à choisir le plus parfait, puisque tout est également parfait à son regard. Dieu choisit donc ce que son « bon plaisir⁸ » l'engage à choisir : « Il faut se représenter toutes les perfections que Dieu peut donner à son ouvrage comme une suite de degrés d'une hauteur et d'une profondeur sans bornes⁹. » Ces degrés montent et descendent à l'infini sans pourtant jamais atteindre ni Dieu ni le néant. Quel que soit le degré que Dieu choisisse, il en est

1. Ch. vi, p. 37 <Pléiade, t. II, p. 351>.

2. Ch. viii, p. 52 <Pléiade, t. II, p. 361>.

3. Ch. viii, p. 56 <Pléiade, t. II, p. 364>.

4. Ch. viii, p. 52 <Pléiade, t. II, p. 361>.

5. Ch. iii, p. 17 <Pléiade, t. II, p. 338>.

6. Ch. viii, p. 57 <Pléiade, t. II, p. 364>.

7. *Ibid.*, p. 57 <Pléiade, t. II, p. 364>.

8. *Ibid.*, p. 59 <Pléiade, t. II, p. 366>.

9. Ch. viii, p. 52 <Pléiade, t. II, p. 361>.

de supérieurs et d'inférieurs. Sa liberté consiste dans l'élection purement gratuite de tel ou tel degré.

Ces principes posés, il est évident d'abord que « Dieu était libre pour faire le monde ou pour ne faire rien ; parce que, selon l'Écriture, les plus nobles créatures *sont réputées néant devant lui*¹ ». L'être ou le néant sont indifférents à sa perfection infinie. Dieu n'a pas eu besoin du monde ; il se l'est donné comme un luxe, qui n'ajoute rien à sa gloire essentielle².

Donc il n'en a pas eu besoin à un moment plutôt qu'à un autre. Donc « il a été libre de créer le monde si tôt et si tard qu'il lui a plu et il a pu le créer avec la durée qui lui a été donnée³ ». Rien n'a obligé Dieu à faire exister le monde éternellement.

Rien non plus ne l'a obligé à lui donner la plus grande perfection possible. Il a été libre d'élire pour le réaliser hors de lui tel degré de perfection en lui aperçu comme possible. Le monde ainsi créé est parfait en ce que chaque chose y a reçu de Dieu exactement « le degré de perfection convenable à son état et à sa nature⁴ », il est imparfait en ce qu'il porte la marque du néant d'où il a été tiré.

Mais cette imperfection est nécessaire pour qu'il ne se confonde pas avec Dieu. Dieu ne pourrait créer un monde infiniment parfait sans se produire lui-même : « En produisant cet être, il se produirait lui-même, il produirait son Verbe, comme dit souvent S. Augustin, et non une créature⁵ ». « Dieu ne peut produire hors de lui un être infiniment parfait, qui étant aussi parfait que lui, serait une seconde divinité⁶. » « Le monde infiniment parfait est égal à Dieu, ou plutôt il faudra dire qu'il n'y a pas d'autre Dieu que le monde⁷. »

1. *Ibid.*, p. 57-58 <Pléiade, t. II, p. 364-365>. Cf. ch. vi, p. 38 <Pléiade, t. II, p. 352>.

2. Ch. x, p. 66 <Pléiade, t. II, p. 371>.

3. Ch. viii, p. 58 <Pléiade, t. II, p. 365>.

4. Ch. ix, p. 62 <Pléiade, t. II, p. 368>.

5. Ch. viii, p. 53 <Pléiade, t. II, p. 362 ; *Contra Epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*, chap. xxxvii, 42, Bibl. augustiniennne, t. XVII, p. 492-495>.

6. Ch. ix, p. 64 <Pléiade, t. II, p. 369>.

7. Ch. xi, p. 73 <Pléiade, t. II, p. 375>.

Donc s'il faut que Dieu soit absolument libre à l'égard de son ouvrage et qu'il puisse lui donner n'importe quel degré de perfection, c'est parce qu'il ne peut en aucune façon se confondre avec sa Création, parce qu'il ne peut y avoir entre elle et lui aucune pénétration, aucune identification.

*

* *

Pour la même raison on refusera d'admettre que l'infinie perfection du monde provienne de la présence nécessaire en lui du Verbe. Le Verbe est un don gratuit de Dieu ; il n'a pas été joint au monde dès le principe ; il en est indépendant ; il ne forme pas avec lui un tout indivisible ; il n'y est pas nécessairement inclus, parce que le monde n'a pas nécessairement une infinie perfection et peut être digne de Dieu, sans que Dieu lui-même s'y enferme. Ce n'est pas l'immanence du Verbe au monde¹ qui a pu déterminer Dieu à créer le monde, puisque Dieu n'a été déterminé que par son bon plaisir². – D'ailleurs tout empêche de croire à cette union primitive et essentielle. Le monde sans le Verbe a un certain degré de bonté positive³. Il peut donc exister réellement à part du Verbe. – De plus il a diminué en perfection par le péché et augmenté par la rédemption. Ces variations seraient impossibles, s'il n'était qu'une même chose avec le Verbe

1. Bien que dans son acception habituelle *l'immanence de Dieu au monde* soit le fait que Dieu se réalise progressivement avec le monde et comme à mesure que se développent les phénomènes, nous désignerons par *immanence* simplement l'intériorité de Dieu à sa création, le fait qu'il demeure en elle (*im-manere*), qu'il est présent au sein de tout être créé et qu'il en constitue la réalité positive. D'ailleurs, comme, suivant Fénelon, Dieu est ce qui agit en tout acte, ce qui provoque tout mouvement, il est bien immanent au sens ordinaire du mot ; car, son action n'étant pas distincte de son être, il ne peut s'achever qu'en achevant le monde, il est sans cesse en devenir et comme en train de se construire lui-même. Naturellement Fénelon n'a jamais pensé à une telle conséquence.

2. Ch. xx, p. 146 sq. <Pléiade, t. II, p. 422 et suiv. Ce chapitre, auquel Rivière semble renvoyer en son entier, vise à réfuter « une opinion touchant l'Incarnation » – la thèse prêtée à Malebranche « que le Verbe se serait nécessairement incarné, quand même Adam aurait persévéré dans son innocence ».>

3. Ch. xxi, p. 157. <Pléiade, t. II, p. 429 (le Verbe est ici assimilé au Fils, voir note précédente).>

dont la perfection est immuable, étant infinie¹. – Enfin en identifiant le monde et le Verbe, on assimilerait celui-ci à l'ouvrage de Dieu, puisque le monde est cet ouvrage. Mais le Verbe ne peut être l'ouvrage de Dieu, puisqu'il est Dieu. En édifiant le monde, même avec l'intention de l'unir au Verbe, Dieu ne crée pas son Verbe, c'est-à-dire lui-même. Un architecte qui construit une maison à une extrémité de Paris est l'auteur de cette maison et de la liaison de cette maison avec Paris, mais non de Paris tout entier². Le Verbe est autre chose que le monde qui lui est adjoint, il ne fait pas partie de l'ouvrage de Dieu, par suite Dieu (qui est le Verbe) est rigoureusement distinct de sa création, avec laquelle il s'unit sans s'identifier, librement et d'une façon contingente. Donc s'il faut que le Verbe soit un présent gratuit fait au monde par Dieu, c'est pour empêcher qu'il ne fasse une même chose avec le monde et que le monde soit Dieu.

*

* *

Cette indépendance radicale de Dieu à l'égard du monde qui est le grand principe impliqué dans l'argumentation de tout le traité, nous en trouvons une nouvelle affirmation dans ce qui a trait à la simplicité des voies et aux volontés de Dieu.

Dieu a un grand nombre de volontés particulières et elles ne blessent pas la simplicité de ses voies. Il crée des règles générales selon lesquelles s'accomplissent les événements du monde ; mais il n'est pas asservi par l'ordre de ces règles, et il peut y faire infraction aussi souvent qu'il lui plaît. Il est inutile de supposer des causes occasionnelles chargées de réaliser en détail et comme de monnayer sa volonté une. En effet la multiplicité et la spécialité des interventions de Dieu dans le monde n'enfreignent nullement la simplicité et la généralité de sa volonté essentielle. « Les volontés générales et les volontés particulières ne doivent plus être regardées comme générales

1. Ch. xxv, p. 174 sq. <Pléiade, t. II, p. 440 et suiv.>.

2. Ch. xxiv, p. 166 sq. <Pléiade, t. II, p. 435 et suiv. (la comparaison avec l'architecte se trouve p. 436)>.

et comme particulières que de la part de leurs effets. » « Toutes ensemble elles ne sont qu'une seule et indivisible volonté souveraine simple¹. » « La simplicité de la volonté de l'action de Dieu est indépendante de la simplicité et de la composition de son ouvrage². » « Les exceptions particulières non plus que les lois générales, ne coûtent à Dieu qu'une seule volonté toujours également simple et indivisible... Dieu veut les exceptions aux règles par une volonté aussi unique en elle-même qu'il veut les règles mêmes³. »

Il en est ainsi parce que ce qui est dans le monde n'est pas en Dieu et que l'application de la volonté du Créateur à la création est autre chose que sa volonté même, la création étant radicalement extérieure à lui. La volonté divine est un rayon essentiellement simple qui se réfracte en touchant hors d'elle son objet, le monde ; mais la diversité prismatique du rayon ainsi réfracté ne reflue pas jusqu'à la source ; la multiplicité des phénomènes que provoque dans le monde la volonté de Dieu, ne peut se communiquer à son unité souveraine, parce qu'il y a entre le monde et Dieu une infranchissable distance.

Dieu agit sur le monde comme sur son fief. Les lois qu'il y a établies ne s'imposent pas à lui. La providence de Dieu consiste dans la violation de ces lois ou dans leur utilisation à des desseins pour quoi elles n'étaient pas faites⁴. Elle implique que Dieu reste toujours infiniment au-dessus de son ouvrage, sur lequel il a un pouvoir immédiat et absolu, qui n'est autre chose que sa liberté.

*

* *

Il faut donc se représenter Dieu comme radicalement dégagé du monde. La perfection de sa science n'est d'ailleurs possible

1. Ch. xvi, p. 107 <Pléiade, t. II, p. 397 et p. 396 (les deux phrases se suivent mais dans l'ordre inverse à celui donné ici par Rivière)>.

2. *Ibid.*, p. 107 <Pléiade, t. II, p. 397>.

3. *Ibid.*, p. 111 <« les expressions les plus particulières » ; Pléiade, t. II, p. 399>.

4. Ch. xviii, p. 125 <Pléiade, t. II, p. 408>.

que dans cette hypothèse. Si l'ordre déterminait Dieu à créer le plus parfait, il n'y aurait pas de possibles, car Dieu n'aurait aucune puissance pour créer autre chose que ce plus parfait ; tout autre dessein serait donc complètement impossible. Par conséquent Dieu ne pourrait jamais connaître autre chose que ce qu'il aurait fait : « car ce qui a ni existence, ni possibilité est un néant si pur et si absolu que Dieu ne peut jamais le connaître¹. » De tout cela il faudrait conclure que la science de Dieu se restreint à la constatation de l'actuel, que Dieu se renferme dans son ouvrage, que, ne distinguant plus ni possibles ni futurs conditionnels², sa vue et par suite lui-même – car sa science n'est autre chose que son essence, et le connaître est en lui identique à l'être – se bornent à ce qui est réalisé. Cela aboutirait à rendre la création adéquate à Dieu et par suite à la confondre avec lui. Il faut donc, en lui restituant la liberté, rétablir en Dieu la science de *simple intelligence* à côté de la *science de vision*³, c'est-à-dire la connaissance du possible à côté de la connaissance de l'actuel : il faut cela pour le séparer du monde et le rendre à son indépendance. Ce qui est indispensable : « car il est indigne de lui de ne pouvoir se passer de son ouvrage⁴ ».

*

* *

Enfin c'est parce que Dieu est ainsi distingué de ses créatures, qu'il est impossible de dire que le Verbe est immanent aux esprits, qu'il « communique sans réserve tout ce qu'il possède en qualité de Verbe et de Sagesse éternelle, quand on l'interroge par une attention sérieuse⁵ ». Les conseils de Dieu nous sont révélés par son Église ou « par le bel ordre de la nature ». Mais jamais

1. Ch. v, p. 33 <Pléiade, t. II, p. 348>.

2. *Ibid.*, p. 35 <Pléiade, t. II, p. 350>. Cf. ch. XXX, p. 218 sqq. <Pléiade, t. II, p. 468 et suiv.>.

3. *Ibid.*, p. 33 <Pléiade, t. II, p. 349 ; distinction thomiste, voir *Somme théologique*, I^{er}, quest. xiv, art. 9)>.

4. Ch. xxxv, p. 265 <Pléiade, t. II, p. 498>.

5. Ch. xix, p. 143 <Pléiade, t. II, p. 420 (Fénelon paraphrase les *Méditations chrétiennes* de Malebranche, XI, II)>.

aucune consultation intérieure ne permettra de les surprendre. Dieu est extérieur à tout être créé.

Bien que Fénelon n'exprime que rarement son idée essentielle, il faut la supposer sans cesse pour justifier les diverses objections de *la Réfutation* et leur donner un lien. Que l'on admette un instant la possibilité de l'immanence de Dieu au monde, la raison des thèses opposées à Malebranche disparaît, tout le traité devient un recueil disparate de négations et d'affirmations gratuites. C'est donc que le support naturel de tout le système est l'idée de l'absolue distinction de Dieu et du monde. Nous allons voir que dans la seconde et véritable théodicée de Fénelon, c'est l'idée contraire qu'impliquent presque tous les développements.