Thomas HOBBS (1588-1679)

TRAITÉ SUR LA LIBERTÉ ET LA NÉCESSITÉ

(1646) (1645?)

Oeuvre précédée de

John Bramhall

Discours sur la liberté et la nécessité

(1844)

Traduction originale de M. Philippe Folliot,
Professeur de philosophie au Lycée Ango, Dieppe, Normandie.
27 mars 2009.

Un document produit en version numérique par Philippe Folliot, bénévole,
Professeur de philosophie au Lycée Ango à Dieppe en Normandie

Courriel: philippefolliot@yahoo.fr

Site web: <http://pagesperso-orange.fr/philotra/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Un document produit en version numérique par M. Philippe Folliot, bénévole,
Professeur de philosophie au Lycée Ango à Dieppe en Normandie
Courriel: philippefolio@wanadoo.fr
Site web: <http://perso.wanadoo.fr/philotra/>

Thomas HOBBS

TRAITÉ SUR LA LIBERTÉ ET LA NÉCESSITÉ

traduit de l'anglais par Philippe Folliot,
mars 2009
à partir de

Of Liberty and necessity. By Thomas Hobbes of Malmesbury, 1646 (1645?)
in
Oeuvres de John Bramhall, D.D., Volume IV, Oxford, 1844.
Ou in
Oeuvres complètes de Hobbes, Molesworth, Tome IV, Londres, 1811.
Avec, en notes, de larges extraits des réponses
de Bramhall in *Defence of true liberty*.

Oeuvre précédée de
John Bramhall
Discours sur la liberté et la nécessité
In
Oeuvres de John Bramhall, D.D.
Volume IV, Oxford, 1844

[Autorisation formelle accordée par mon ami Philippe Foliot, philosophe et traducteur, de diffuser cette traduction, le 27 mars 2009.]

Courriel : philippefoliot@yahoo.fr

Site : <http://pagesperso-orange.fr/philotra/>

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 12 points.

Pour les citations : Times New Roman 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 8 avril 2009 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Table des matières

[Le Discours sur la liberté et la nécessité de Bramhall](#) (traduction)

[Le texte anglais de ce discours dans l'édition des O.C de Bramhall.](#)

[Le Traité de Hobbes sur la liberté et la nécessité](#) (traduction)

[Le texte anglais de ce traité dans l'édition Molesworth des O.C. de Hobbes](#)

[Le texte anglais de ce traité dans l'édition des O.C de Bramhall.](#)

Discours de Bramhall sur la liberté et la nécessité

*Traduction de Philippe Folliot,
professeur de philosophie au Lycée Ango de Dieppe en Normandie
27 mars 2009.*

Publié en 1655 chez John Crook sous le titre :
**Défense de la véritable liberté
contre la nécessité antécédente et extrinsèque.
Réponse à un livre récent de Mr Thomas Hobbes de Malmesbury
Intitulé : Traité de la liberté et de la nécessité**
Œuvres complètes de Bramhall, tome IV (chez Henry Parker, 1844)
Cette dernière publication est notre texte de référence.

[Retour à la table des matières](#)

(18) Au très honorable Marquis de Newcastle

Monsieur,

Si j'avais eu la prétention de composer un traité complet sur ce sujet, je n'aurais pas refusé ces grandes ressources de raisons et d'autorités qui s'offrent pour servir cette cause de Dieu et de l'homme, de la religion et de la politique, de l'Église et de la République contre l'opinion du destin fatal, opinion blasphématoire, désespérante et destructrice. Mais, comme mon intention était, dans le premier discours, de confirmer par écrit les choses qui avaient été l'objet d'un débat verbal entre moi et Thomas Hobbes ¹ – Il faut préférer les écrits aux discussions car ils sont plus affranchis des passions et des tergiversations, moins sujets aux erreurs et aux fautes de mémoire, et l'on y détecte plus rapidement les paralogismes, l'on y découvre le manque de pertinence et l'on évite la confusion –

¹ Chez le Marquis de Newcastle, très certainement en 1645. (NdT)

mon intention actuelle est seulement de défendre ce discours et, en même temps, les lumières de l'École qui sont toujours attaquées quand elles ne sont pas comprises. Dans quelle mesure j'ai accompli ma tâche, je laisse le lecteur judicieux et impartial en juger, étant pour ma part assez content de ce que j'ai réalisé.

De votre Seigneur le très obligé J.D.

Qui vous aime et est votre serviteur.

Au lecteur ²

(19) Lecteur Chrétien, le traité qui suit n'a jamais été écrit en vue d'une publication mais c'est une entreprise privée qui voulait, par la discussion de la question, débarrasser la vérité des erreurs. M. Hobbes, à l'époque, désirait la même chose, comme on le voit dans quatre passages de son livre où il nous demande et nous prie de garder tout cela secret. Mais, soit parce qu'il a oublié ce qu'il a dit, soit parce qu'il a changé d'avis, il a fait imprimer son discours en Angleterre ou il a permis qu'il le soit, sans y joindre mon premier discours pour lequel il écrivit cette réponse et sans mentionner la réponse qu'il a entre les mains depuis maintenant huit ans. La date de sa lettre – l'année 1652 – est bien éloignée de la vérité et la manière dont il me traite sur cette question – si l'édition a été faite avec son consentement – est loin d'être sincère. Quoi qu'il en soit, il y a ici tout ce qui s'est passé entre nous sur ce sujet sans aucun ajout, sans le moindre changement par rapport à l'original.

(20) Quant à l'auteur anonyme de la préface, qui prend sur lui de suspendre un bouquet de lierre ³ devant ce rare morceau de stoïcisme sublime pour inviter les passants à l'acheter, comme je ne sais pas qui il est, je ne tiens compte ni de ses

² Ce « Au lecteur » n'introduit pas simplement au *Discours sur la liberté et la nécessité* mais à l'ensemble réuni par Bramhall au tome IV de ses œuvres, *Le Discours sur la liberté et la nécessité*, le *Traité de Hobbes sur la liberté et la nécessité* et la *Défense de la véritable liberté* de Bramhall. (NdT)

³ Possible allusion aux *Bucoliques* de Virgile. (NdT)

critiques d'ignorant, ni de ses expressions hyperboliques. L'Église d'Angleterre est d'autant plus au-dessus de ses insultes qu'il est indigne de la question. Qu'il lèche le crachat de Denys comme ses serviles flatteurs le firent ⁴ et qu'il déclare que c'est le nectar le plus doux ! Nous ne l'envions pas ; grand bien lui fasse ! Son frontispice lui-même est une suffisante réfutation de toute sa préface. Il dit au monde, avec autant de fausseté et d'ignorance que de confiance, que « toute controverse concernant la Prédestination, l'Élection, le Libre arbitre, la Grâce, le Mérite et la Réprobation, &c., est pleinement résolue et éclaircie ». Ainsi il habitue sa plume à dépasser les limites de la vérité et de la prudence pour nous faire voir que sa connaissance des controverses théologiques est nulle et pour nous montrer dans quelle misérable époque nous sommes tombés, époque où les aveugles veulent être les seuls juges des couleurs.

« Quid tanto dignum feret hic promissor hiatu. » ⁵

Il y a encore une chose dont je désire averti le lecteur. M. Hobbes mentionne mes objections à son livre *De Cive*. Il est vrai que je lui ai donné il y a dix ans environ soixante objections contre ce livre, trente objections politiques et trente objections théologiques, chaque objection étant justifiée par un certain nombre de raisons. Il n'a pas encore daigné répondre à ces objections. Je ne le désire plus car, depuis, il a publié son *Léviathan*,

« Monstrum horrendum, informe, ingens, cui lumen ademptum. » ⁶

qui offre plus de matière à objections. Et je suis informé qu'il y a déjà deux personnes, l'une appartenant à notre Église et l'autre étrangère, qui ont mis en pièces (21) toute la structure de sa cité qui n'était construite que dans les airs et qui ont réduit la masse gigantesque de son semblant de *Léviathan* en un nouveau néant. Leurs travaux seront rapidement publiés. Mais si cette information ne se

⁴ L'édition des œuvres de Bramhall renvoie aux *Deipnosophistes* d'Athénée de Naucratis, Vi, 13. (NdT)

⁵ L'édition des œuvres de Bramhall renvoie à *L'Art poétique* d'Horace, vers 138. Le vers est exactement : « Quid dignum tanto feret hic promissor hiatu? », qu'on peut traduire par « comment tenir une promesse faite d'une voix si éclatante ? ». La suite immédiate du poème d'Horace (la montagne qui accouche d'une souris) confirme cette traduction. (NdT)

⁶ « Monstre horrible, affreux, énorme, privé de la lumière. » Virgile, l'*Enéide*, livre III, vers 658 (référence signalée par les œuvres complètes de Bramhall). (NdT)

révèle pas exacte, je ne répugne pas à satisfaire son désir, si Dieu le veut, en démontrant que ses principes sont pernicieux aussi bien pour la piété que pour la politique, qu'ils détruisent toutes les relations entre les hommes, entre le prince et le sujet, le père et l'enfant, le maître et le serviteur, le mari et la femme,⁷ et que ceux qui les soutiennent avec obstination feraient mieux d'aller vivre dans les arbres creux, au milieu des bêtes sauvages plutôt que dans une société Chrétienne ou politique. Que Dieu nous bénisse.

Discours de Bramhall sur la liberté et la nécessité

I. (23) Soit je suis libre d'écrire ce discours en faveur de la liberté et contre la nécessité, soit je ne suis pas libre. Si je suis libre, je gagne alors la cause et je ne dois pas souffrir pour la vérité. Si je ne suis pas libre, je ne dois cependant pas être blâmé puisque ce que je fais, je le fais non par une élection volontaire mais par une inévitable nécessité.

IV. (33) Et pour aborder directement la question sans introduction ni préface, je déclare que, par liberté, je n'entends ni une liberté à l'égard du péché, ni une liberté à l'égard de la misère, ni une liberté à l'égard de la servitude, ni une liberté à l'égard de la violence. J'entends par liberté une liberté à l'égard de la nécessité, ou plutôt à l'égard de la nécessitation, c'est-à-dire une immunité universelle contre toute inévitabilité et toute détermination à une unique chose, que cette liberté soit d'exercice seulement – ce que l'École appelle une liberté de *contradiction* et qui se trouve chez Dieu, chez les mauvais et chez les bons anges,

⁷ Nous avons là une partie du sous-titre de la Capture du Léviathan de Bramhall. (NdT)

c'est-à-dire non une liberté de faire à la fois le bien et le mal mais une liberté de faire ou de ne pas faire ce bien-ci ou ce bien-là, ce mal-ci ou ce mal-là en particulier ⁸ – ou qu'elle soit une liberté de *spécification* et aussi d'*exercice*, ce que l'École appelle la liberté de contrariété et qui se trouve chez les hommes dotés de raison et d'entendement, c'est-à-dire une liberté de faire et de ne pas faire le bien et le mal, ce bien-ci ou ce bien-là ou ce mal-ci ou ce mal-là. ⁹

V. (37) Le terrain étant ainsi déblayé, il faut maintenant sortir nos forces contre l'ennemi et, comme il est divisé en deux escadrons, l'escadron des chrétiens et l'escadron des philosophes païens, il sera meilleur de disposer nos forces en deux corps, l'un tiré des Écritures, l'autre tiré de la raison.

VI. Premièrement, quiconque a le pouvoir d'élection a la vraie liberté car le propre acte de la liberté est l'élection. Une spontanéité peut être compatible avec une détermination à une unique chose, nous le voyons chez les enfants, les idiots, les fous et les bêtes sauvages dont les fantaisies sont déterminées aux choses qu'ils font spontanément comme les abeilles qui font du miel ou les araignées qui tissent leur toile. Mais aucun de ces êtres n'a une liberté d'élection qui est un acte de jugement et d'entendement et qui ne saurait être compatible avec une détermination à une unique chose. Celui qui est déterminé par quelque chose qui se trouve avant lui ou à l'extérieur de lui ne peut être dit choisir ou élire, à moins qu'il ne soit comme le benjamin de Cambridge (38) qui se demandait s'il prendrait la plus petite part ou rien du tout. ¹⁰ Et guère plus. Mais les hommes ont une liberté d'élection. C'est manifeste en *Nombres*, XXX, 14 : « Si une femme fait un vœu, il est laissé au choix de son mari de « le ratifier » ou de « le

⁸ I faut ici entendre qu'il s'agit ici de faire une *seule* chose ou de ne pas la faire, non de choisir entre plusieurs choses ou de choisir entre le bien et le mal. (NdT)

⁹ Il faut ici entendre que *deux ou plusieurs* objets se présentent et qu'il faut faire un choix. Il peut s'agir d'un choix entre le bien et le mal. (NdT)

¹⁰ Au mess de l'université de Cambridge, l'aîné partageait le repas en quatre parts, prenait la première part puis ceux qui le suivaient en âge se servaient. Le benjamin se retrouvait avec une seule part, la dernière. Il était déterminé à choisir cette part; à moins qu'il ne choisît entre prendre la part ou la laisser. (NdT)

casser ». ¹¹ » On lit aussi, en *Josué*, XXIV, 15 : « Choisissez en ce jour qui vous servirez », etc., « Mais ma maison et moi, nous servirons le Seigneur. » Il fait son propre choix et les laisse à la liberté de leur élection. Et on trouve en 2 *Samuel*, XXIV,12 : « Je te propose trois choses, choisis laquelle des trois je ferai. » Si l'une des trois choses était nécessairement déterminée et les deux autres impossibles, comment lui laisserait-on le choix de choisir celle qui sera faite? Nous avons donc une véritable liberté. ¹²

IX. (54) Deuxièmement, ceux qui auraient pu faire ou pourraient faire de nombreuses choses qu'ils ne font pas ¹³ et ceux qui ne font pas de nombreuses choses qu'ils pourraient faire ne sont ni contraints, ni nécessités à faire ce qu'ils font mais ils ont une véritable liberté. Mais nous pourrions faire de nombreuses choses que nous ne faisons pas et nous faisons de nombreuses choses que nous pourrions ne pas faire, comme il est évident en 1.*Rois*, II, 11 : « Parce que tu as demandé cette chose (55) et que tu n'as pas demandé pour toi-même une longue vie, des richesses ou la vie de tes ennemis, etc. », Dieu donna à Salomon ce qu'il avait choisi. Salomon aurait pu demander des richesses mais alors il n'aurait pas demandé la sagesse qu'il demanda. Il demanda la sagesse mais il aurait pu demander des richesses qu'il n'a cependant pas demandées. Et on lit en *Actes*, V, 4 : « Après sa vente, l'argent n'était-il pas en ton propre pouvoir? » Il était en son propre pouvoir de donner cet argent et il était en son propre pouvoir de le conserver. Pourtant, s'il l'avait donné, il ne pouvait pas le conserver et s'il l'avait conservé, il ne pouvait pas le donner. Nous pouvons donc faire ce que nous ne faisons pas et nous ne faisons pas ce que nous pourrions faire, ce qui revient à dire que nous avons une véritable liberté à l'égard de la nécessité.

X. (56) Troisièmement, s'il n'y a pas de véritable liberté mais que toutes choses arrivent par une inévitable nécessité, que sont alors tous ces

¹¹ J'emprunte ces deux verbes à la traduction Darby de la Bible. (NdT)

¹² Les exemples donnés par Bramhall ne sont évidemment pas pertinents. Hobbes aura raison de signaler qu'ils « prouvent » l'existence de la volonté et non la liberté de la volonté. (NdT)

¹³ Littéralement « qu'ils laissent non faite ». (NdT)

interrogatoires, toutes ces objurgations, remontrances et vitupérations que nous trouvons si fréquemment dans les Saintes Écritures ¹⁴ – qu’il en soit parlé avec tout le respect dû – sinon des exagérations feintes et hypocrites? On lit, en *Genèse*, III, 11 : « As-tu mangé de l’arbre dont je t’ai commandé de ne pas manger? ¹⁵ ». Au verset 13, Dieu dit à Ève : « Pourquoi as-tu fait cela? » Il dit à Caïn ¹⁶ : « Pourquoi es-tu irrité et pourquoi ton visage est-il abattu? ». ¹⁷ Il dit aussi ¹⁸ : « Pourquoi mourriez-vous, maison d’Israël? » ¹⁹ Dieu ordonne-t-il ouvertement à Adam de ne pas manger [de cet arbre] alors qu’il le nécessite secrètement à le faire par lui-même ou par des causes secondes? Le gronde-t-il d’avoir fait cela alors qu’il a antécédemment déterminé qu’il devrait le faire? Propose-t-il des choses sous d’impossibles conditions? C’est là, évidemment, se railler et faire de la dérision! Un bon maître réprimande-t-il son serviteur parce que ce dernier ne vient pas à son appel alors qu’il sait pourtant que le pauvre serviteur est enchaîné et entravé, qu’il ne peut bouger à l’appel du maître et que son consentement ou son refus n’entre pas en ligne de compte? Ceux qui parlent d’une double volonté de Dieu, une volonté « secrète » et une volonté « révélée » et qui disent qu’elles sont opposées ne comprennent pas ce qu’ils disent. Ces deux volontés concernent des personnes distinctes. (57) La volonté secrète de Dieu est ce qu’il veut faire lui-même, sa volonté révélée est ce qu’il voudrait que nous fassions. Ce peut être la volonté secrète de Dieu d’ôter la vie à un père et que ce soit pourtant sa volonté révélée que son fils souhaite qu’il vive et prie pour cette vie. Il n’y a pas ici contradiction car les agents sont distincts. Mais que la même personne commande une chose et détermine pourtant celui qui a reçu l’ordre à faire une autre chose, qu’on réprimande un homme d’avoir fait quelque chose

¹⁴ Cet argument, qui sera répété plusieurs fois par Bramhall, révèle une profonde incompréhension du nécessitarisme de Hobbes. (NdT)

¹⁵ La King James version donne : «Hast thou eaten of the tree, whereof I commanded thee that thou shouldest not eat? » Bramhall écrit : «Hast thou eaten of the tree, whereof I commanded that thou shouldest not eat? » (NdT)

¹⁶ *Genèse*, IV, 6. (NdT)

¹⁷ La King James version donne : «Why art thou wroth? and why is thy countenance fallen? » Bramhall écrit : “Why art thou wrath, and why is thy countenance cast down” (NdT)

¹⁸ *Ezéchiel*, XVIII, 31. (NdT)

¹⁹ Conforme à la King James Version : « Why will ye die, O house of Israel? ». (NdT)

alors qu'on a déterminé inévitablement et irrésistiblement qu'il doit le faire, cela serait (je crains de dire ce qu'ils n'ont pas peur d'affirmer) la plus haute dissimulation. Les réprimandes de Dieu prouvent la liberté humaine.

XI. (58) Quatrièmement, si soit le décret de Dieu, soit sa pré-connaissance, soit l'influence des étoiles, soit la concaténation des causes, soit l'efficience physique ou morale des objets, soit le dernier précepte de l'entendement supprime vraiment la véritable liberté, alors Adam, avant sa chute, n'avait pas de véritable liberté. En effet, il était assujetti aux mêmes décrets, à la même prescience, aux mêmes constellations, aux mêmes causes, aux mêmes objets, aux mêmes préceptes de l'entendement. Mais

« Quicquid ostendes mihi sic incredulus odi. » ^{20 21}

Ceux qui s'opposent le plus à notre liberté soutiennent ardemment la liberté d'Adam. ²² Aucun de ces obstacles supposés ne supprime donc la véritable liberté.

XII. (64) Cinquièmement, s'il n'y a aucune liberté, il n'y a ni jugement dernier ²³, ni récompenses ni châtements après la mort. Un homme ne peut se rendre criminel s'il n'a pas la liberté de commettre un crime. Aucune homme ne peut être justement puni d'avoir fait ce crime s'il n'est pas en son pouvoir de

²⁰ Horace, *Art poétique*, vers 188. Le texte d'Horace est : « Quodcumque ostendis mihi sic, incredulis odi » qu'on peut traduire par : « Tout ce que tu me montres ainsi me rend incrédule et haineux. ». Dans ce passage, Horace signale que certaines choses, odieuses ou invraisemblables, ne doivent pas apparaître sur scène mais être l'objet d'un récit, par exemple Médée qui massacre ses enfants ou Atrée qui fait cuire les membres de ses fils. (NdT)

²¹ L'édition John Henry Parker (1844) des œuvres de Bramhall donne à la page 58 du volume IV une note qui renvoie à *L'Institution de la Religion chrétienne* de Calvin, livre I, chapitre XV. (NdT)

²² L'édition John Henry Parker (1844) des œuvres de Bramhall présente ainsi l'argument, en marge : « Que toute théorie nécessitariste prouve trop en prouvant qu'Adam était un agent nécessité, ce que les nécessitaristes nient cependant. » (NdT)

²³ « no day of doom, no last judgement ». Les deux expressions sont synonymes. (NdT)

l'éviter. Supprimer la liberté, c'est risquer de supprimer le Ciel et c'est supprimer indubitablement l'Enfer.

Preuves de la liberté tirées de la raison

XIII. (82) Le premier argument est l'argument d'Hercule ou argument du bâton ²⁴, tiré de ce plaisant passage entre Zénon et son serviteur ²⁵. Ce dernier avait commis quelque petit larcin et le maître le corrigeait copieusement à coups de bâton. Le serviteur crut qu'il pourrait se mettre à l'abri ²⁶ en plaidant pour lui-même que « la nécessité du destin l'avait contraint à voler. » Le maître répondit que la même nécessité du destin le contraignait à le battre. Celui qui nie la liberté est plus susceptible d'être réfuté par le bâton que par des arguments à moins qu'il n'avoue que celui qui le bat est libre de continuer de le frapper ou de s'arrêter, c'est-à-dire qu'il a la véritable liberté.

XIV. (84) Deuxièmement, cette conviction même – qu'il n'y a pas de véritable liberté – est capable de bouleverser toutes les sociétés et toutes les républiques du monde. Les lois qui défendent ce qu'on ne peut éviter sont injustes. Toutes les délibérations sont vaines si chaque chose est soit nécessaire soit impossible. Qui a déjà délibéré pour savoir si le soleil allait se lever le lendemain ou passer au-dessus des montagnes? Cela n'a pas de sens non plus d'admonester les hommes de bon sens plutôt que les idiots, les enfants ou les fous si toutes les choses sont nécessaires. Les éloges et les blâmes, les récompenses et les châtements sont aussi vains que s'ils n'étaient pas mérités s'il n'existe aucune liberté. ²⁷ Tous les conseils, les arts, les armes, les livres et les instruments sont

²⁴ L'*argumentum baculinum* consiste à donner des coups de bâton en guise d'argument. Il peut être dit *argumentum Herculeum* en tant que la massue était l'emblème d'Hercule. (NdT)

²⁵ Diogène Laërce : Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres, VII, 23. (NdT)

²⁶ « to creep under his master's blind side » : littéralement, se glisser dans l'angle mort de son maître. (NdT)

²⁷ L'édition John Henry Parker (1844) des œuvres de Bramhall renvoie en note à Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, livre I, chapitre 17. (NdT)

superflus et insensés s'il n'existe pas de liberté. C'est en vain que nous travaillons, en vain que nous étudions, en vain que nous prenons des remèdes, en vain que nous avons des professeurs qui nous instruisent si toutes les choses arrivent de la même façon, que nous dormions ou soyons éveillés, que nous soyons paresseux ou courageux par une inaltérable nécessité. Mais on dit que, bien que les événements futurs soient certains, ils nous sont cependant inconnus et que nous défendons donc, délibérons, admonestons, louons, blâmons, récompensons, punissons, étudions, travaillons et usons de moyens. Hélas! Notre ignorance d'un événement peut-elle être un motif suffisant pour que nous usions de moyens aussi longtemps que nous croyons que l'événement est déjà déterminé avec certitude et ne peut pas être plus changé par nos efforts que nous ne pouvons arrêter le cours des cieux avec notre doigt ou ajouter une coudée à notre taille? Supposons que l'événement soit inconnu; il est pourtant certain et nous ne pouvons espérer changer le cours des choses par nos efforts. Laissons les causes nécessaires faire leur ouvrage, nous n'avons aucun remède, patientons et haussons les épaules. Soit nous admettons la liberté, soit nous détruisons toutes les sociétés.

XV. (101) Troisièmement, si cette idée qu'il n'y a pas de véritable liberté et que toutes (102) les choses arrivent inévitablement s'enracine une bonne fois dans l'esprit des hommes, elle détruira entièrement l'observation de la piété. Qui pleurera sur ses péchés? Une fois que les hommes seront intimement persuadés qu'ils ne pouvaient éviter ce qu'ils ont fait, que deviendront ce « chagrin », ce « zèle », cette « indignation » et cette sainte « vengeance » dont l'apôtre parle. Un homme peut être peiné par ce qu'il ne pouvait s'empêcher de faire mais on ne l'amènera jamais à se repentir comme de sa propre faute de ce qui découle non de sa propre erreur mais d'une nécessité antécédente. Un homme aura-t-il le souci et le soin d'accomplir ses obédiences s'il croit qu'il y a d'inévitables bornes et limites à toutes ses dévotions, limites qu'il ne peut ni atteindre, ni franchir? Dans quel but prierait-il Dieu de lui éviter des maux inévitables ou de lui conférer des faveurs impossibles? Nous ne savons d'ailleurs pas quel bien ou quel mal nous arrivera mais ce que nous savons, c'est que, si toutes les choses sont nécessaires, nos dévotions et nos efforts ne sauraient changer ce qui doit être. En un mot, la seule raison pour laquelle ceux qui ont choisi cette voie de la destinée fatale prient parfois, se repentent ou servent Dieu, c'est que la lumière de la nature, la force de

la raison et l'évidence des Écritures, à ce moment-là, les transportent hors de leurs fondements mal choisis et chassent de leur esprit ces fantaisies stoïciennes. Un complet stoïcien n'a aucune raison de prier, de se repentir ou de servir Dieu. Soit nous admettons la liberté, soit nous détruisons autant l'Église que la République, autant la religion que la politique.

XVI. (109) Quatrièmement, l'ordre, la beauté et la perfection du monde requièrent qu'il y ait dans l'univers des agents de toutes sortes, certains nécessaires, d'autres libres, d'autres encore contingents. Celui qui rend toutes les choses nécessaires, dirigées par le destin, ou toutes les choses libres, gouvernées par l'élection, ou toutes les choses contingentes, arrivant par hasard, supprime la beauté et la perfection du monde.

XVII. (112) Cinquièmement, supprimez la liberté et vous supprimez la nature même du mal et la raison formelle du péché. Si la main du peintre était la loi de la peinture ou si la main de l'écrivain était la loi de l'écriture, tout ce que l'un peindrait ou tout ce que l'autre écrirait devrait infailliblement être bon. Donc, étant donné que la Première cause est la règle et la loi de la bonté, si elle nécessite la volonté ou la personne au mal, soit par elle-même immédiatement, soit médiatement par un flux nécessaire de causes secondes, il n'y aura plus de mal. L'essence du péché consiste en ceci, que quelqu'un commet ce qu'il pourrait éviter. S'il n'y a aucune liberté de produire le péché, il n'existe dans le monde aucune chose telle que le péché. Il apparaît donc, aussi bien par les Écritures que par la raison, qu'il existe une véritable liberté.

Distinctions faites par les nécessitaristes

XVIII. (115) Mais les partisans de la nécessité qui sont chassés avec raison du terrain déblayé ont certaines retraites, certaines distinctions où ils trouvent refuge.
(116)

1. Premièrement, ils font une distinction entre la nécessité stoïcienne et la nécessité chrétienne et ils font entre ces deux nécessités une triple différence. ²⁸

D'abord, disent-ils, les stoïciens « assujettissaient Jupiter au destin » mais nous « assujettissons le destin à Dieu. » Je réponds que le destin stoïcien et le destin chrétien sont un seul et même destin : « *fatum quasi effatum Jovis.* » ²⁹ Écoutez Sénèque : « Le destin est la nécessité de toutes les choses et actions qui dépendent de la disposition de Jupiter, etc. » ³⁰ J'ajoute que les stoïciens laissaient une plus grande liberté à Jupiter sur le destin que ces chrétiens stoïciens n'en laissent à Dieu sur ses décrets, soit pour le commencement des choses, comme Euripide, ³¹ pour leur suite, comme Chrysippe ³² ou au moins pour les circonstances de lieux et de temps et pour toutes les circonstances en général. Ainsi Virgile dit : « *Sed trahere et moras ducere etc.* » ³³ C'est ainsi qu'Osiris, dans Apulée, lui promet de prolonger sa vie « *ultra fato constituta tempora* », ³⁴ au-delà du temps établi par les destins.

²⁸ L'édition Vere Chappell renvoie ici à Juste Lipse, *De la constance*, I, 20 et à Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, I, XVI,8. (NdT)

²⁹ « Le destin est comme ce que décrète Jupiter. » Juste Lipse, *De la constance*, I, 19. (NdT)

³⁰ « C'est selon moi l'universelle nécessité des choses et des faits que nulle puissance ne saurait briser » Sénèque, *Questions naturelles*, livre I, chapitre 36, traduction J. Baillard, Hachette, 1914, tome 2, p.500. Le texte latin est : « existimo necessitarem rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpat. » On lit au chapitre 36 du livre IV *Des bienfaits* de Sénèque : « (...) le destin n'étant que l'enchaînement et la complication des causes, il est, lui, la cause universelle et première, de laquelle dérivent toutes les autres. » (Traduction J. Baillard, Hachette, 1914, tome 1, p.404) (NdT)

³¹ Notre édition renvoie à Euripide : *Les suppliantes*, vv 734-736. (NdT)

³² Notre édition renvoie à Aulu Gelle, *Nuits attiques*, VII, 2., à Eusèbe : *préparation évangélique*, VI, 7, et à Plutarque, *Opinions des Philosophes*, in *œuvres morales*, tom.IV, p.376, ed. Wyttenbach. (NdT)

³³ Virgile, *Enéide*, VII, 315. Plus exactement, Virgile dit : « at trahere atque moras tantis licet addere rebus. » : « Mais je puis traîner en longueur, retarder de si grandes choses. » (Traduction d'Anne-Marie Boxus et Jacques Poucet) (NdT)

³⁴ Le texte exact des *Métamorphoses*, XI, 6 est : « scies ultra statuta fato tuo spatia uitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere. » Tu sais que j'ai seul le pouvoir de prolonger tes jours au delà des limites fixées par les destins. (NdT)

Ensuite, ils disent que les stoïciens « soutenaient qu'il y a un flux éternel et une connexion nécessaire des causes » mais qu'eux croient que Dieu agit « *praeter et contra naturam* », au-delà de et contre la nature. Qu'ils attribuent la nécessité à Dieu ou aux étoiles ou à une connexion des causes pour établir la nécessité, je dis que cela n'a pas du tout d'importance. Les précédentes raisons ne condamnent pas seulement la base ou le fondement de la nécessité mais beaucoup plus, la nécessité elle-même, quel que soit son fondement. Soit ils doivent s'engager dans cette absurdité – que l'effet est déterminé, la cause demeurant indéterminée – soit soutenir cette connexion nécessaire des causes que soutenaient les stoïciens.

Enfin, ils disent que les stoïciens « supprimaient la liberté et la contingence » mais qu'eux l'admettent. Je réponds : quelle liberté ou (117) contingence admettent-ils, sinon une liberté purement verbale, une ombre vide de contingence ? Qui professe vraiment froidement que toutes les actions et événements qui sont ou seront ne peuvent qu'être et ne peuvent pas être autrement qu'ils ne sont, d'une autre manière, en un autre lieu, en un autre moment, en un nombre différent, en une mesure différente, pour une autre fin, et cela, par rapport à Dieu, les déterminant à une chose ? Quelle pauvre liberté, quelle ridicule contingence est-ce là !

2. Deuxièmement, ils font une distinction entre la première cause et les causes secondes. Ils disent que, par rapport aux causes secondes, de nombreuses choses sont libres mais que, par rapport à la première cause, toutes les choses sont nécessaires.³⁵ Cette réponse peut être détruite de deux façons.

D'abord, ces contraires seront vrais tous les deux : la même chose, au même moment, sera déterminée à une seule chose et ne le sera pas, une même chose, au même moment, doit nécessairement être et cependant ne pas être. Peut-être veulent-ils dire « pas sous le même rapport. » Mais ce qui frappe à la racine de cette question est que, si toutes les causes sont seulement parallèles, cette exception peut sembler se justifier mais que là où toutes les causes, jointes et subordonnées les unes aux autres ne font qu'une seule cause totale, si une seule cause (encore plus la première) dans la série ou subordination entière des causes, est nécessaire, cela détermine les autres et rend sans aucun doute l'effet

³⁵ Notre édition renvoie ici à Juste Lipse, *De la constance*, I, 19. (NdT)

nécessaire. La nécessité ou la liberté ne doit pas être estimée à partir d'une seule cause mais à partir de toutes les causes jointes les unes aux autres. Si un maillon de la chaîne est attaché, il lie tous les autres.

Ensuite, je voudrais qu'ils me disent si les causes secondes sont prédéterminées ou non par la cause première. Si elles sont déterminées, l'effet est alors nécessaire, même par rapport aux causes secondes. Si les causes secondes ne sont pas déterminées, comment l'effet est-il déterminé, les causes secondes demeurant indéterminées? Une chose ne peut donner à une autre ce qu'elle n'a pas. Mais, disent-ils, toutefois, le pouvoir ou la faculté demeure libre. Certes mais pas pour l'acte, une fois qu'il est déterminé. Elle est libre « *in sensu diviso* » ³⁶ mais non « *in sensu composito* .» ³⁷ Quand un homme tient fermement un oiseau dans sa main, est-il donc libre de s'envoler quand il veut parce qu'il a des ailes? Quand un homme est emprisonné ou enchaîné, est-il donc libre de s'en aller où il veut parce qu'il a des pieds et (118) une faculté de locomotion? Jugez sans préjugés quel misérable subterfuge nous avons là et auquel tant d'hommes se fient!

XIX. (121) 3. Troisièmement, ils font une distinction entre une liberté de contrainte et une liberté de nécessitation. La volonté, disent-ils, est libre par rapport à la contrainte mais n'est pas libre par rapport à la nécessitation. Ils renforcent cette distinction par deux raisons : premièrement, parce qu'il est reconnu par tous les théologiens que la nécessité hypothétique, ou nécessité de supposition, peut coexister avec la liberté, et deuxièmement parce que Dieu et les bons anges font le bien nécessairement et sont cependant plus libres que nous.

Pour la première raison, je reconnais que la nécessité de supposition peut parfois coexister avec la véritable liberté, comme quand elle signifie seulement une certitude infaillible de l'entendement quand il sait que quelque chose est ou sera. Mais, si la supposition n'est pas au pouvoir de l'agent ni ne dépend de

³⁶ Suivant un sens divisé, successivement ou séparément. Les exemples qui suivent éclairent cette distinction. (NdT)

³⁷ Suivant un sens composé, simultanément ou en même temps. (NdT)

quelque chose qui est en son pouvoir, s'il y a une cause extérieure antécédente qui nécessite l'effet, appeler cet effet libre, c'est être « insensé avec raison ». ³⁸

Pour la seconde raison, je reconnais que Dieu et les bons anges sont plus libres que nous, c'est-à-dire intensivement par le degré de liberté mais non extensivement par la latitude de l'objet, selon une liberté d'exercice, non selon une liberté de spécification. La liberté d'exercice, c'est-à-dire la liberté de faire ou de ne pas faire, peut bien coexister avec une nécessité de spécification ou une détermination à faire le bien. Mais une liberté d'exercice et une nécessité d'exercice, une liberté de spécification et une nécessité de spécification ne sont pas compatibles et ne peuvent coexister. Celui qui est antécédemment nécessité à faire le mal n'est pas libre de faire le bien.

(130) XX. Maintenant, pour la distinction elle-même, je dis d'abord que l'acte propre de la liberté est l'élection et que l'élection est opposée (non seulement à la coaction mais aussi) à la contrainte ou détermination à une seule chose. La nécessité ou détermination à une seule chose peut coexister avec la spontanéité mais non avec l'élection ou la liberté, comme il a été montré. Les stoïciens eux-mêmes reconnaissaient une spontanéité; de sorte que nos adversaires ne sont pas sortis des limites des stoïciens.

Ensuite, pour débrouiller le fond de l'affaire – et je considère que ce fut clairement le jugement des Écoles – il y a un acte double de la volonté ³⁹ : l'un

³⁸ « ut cum ratione insanias » : Térence, *l'Eunuque*, acte I, scène 1. (NdT)

³⁹ Bramhall reprend ici un passage de la *Somme théologique* : « Respondeo dicendum quod duplex est actus voluntatis : unus quidem qui est eius immediate, velub ab ipsa elicited; scilicet velle; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercited; ut ambulare et loqui, qui a voluntate imperatur mediante potentia motiva. Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos voluntas violentiam pati potest, inquantum per violentiam exteriora membra imperidi possunt ne imperium voluntatis exequantur. Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri. » : « La volonté comporte deux actes: l'un qui procède immédiatement d'elle, étant comme émis par cette faculté; cet acte dit "élicied", c'est le vouloir. L'autre acte est celui qu'elle commande et qui suppose la médiation d'une autre puissance, par exemple marcher et parler: ce sont des actes que la volonté commande et qui sont exécutés par l'intermédiaire de la puissance motrice. S'il s'agit des actes

plus éloigné, appelé « *imperatus* » ⁴⁰, c'est-à-dire, en vérité, l'acte de quelque faculté inférieure assujettie au commandement de la volonté, comme quand on ouvre ou ferme les yeux. Sans doute ces actions peuvent-elles être contraintes. L'autre acte, plus proche, est appelé « *actus elicited* » ⁴¹, un « acte tiré » (131) de la volonté, comme vouloir, choisir ou élire. Cet acte peut être stoppé ou entravé par l'intervention, l'obstacle de l'entendement, comme une pierre posée sur une table est empêchée de suivre son mouvement naturel; autrement, la volonté aurait une sorte d'omnipotence. Mais la volonté ne saurait être contrainte à un acte contraire à son inclination, comme quand une pierre est jetée en l'air car c'est incliner et ne pas incliner au même objet en même temps, ce qui implique contradiction. Donc, dire que la volonté est nécessitée, c'est dire qu'elle est contrainte, pour autant que la volonté puisse être contrainte. Si un homme fort tient la main d'un homme plus faible et qu'il le force ainsi à tuer une tierce personne, « *haec quidem vis est* » ⁴², il y a violence. Le plus faible n'a pas perpétré le fait volontairement parce qu'il était contraint. Mais supposez maintenant que cet homme fort ait en son pouvoir la volonté et la main de l'homme plus faible et qu'il ne l'incline pas seulement mais qu'il le détermine secrètement et sans qu'il en soit conscient à commettre cet acte. Le cas n'est-il pas le même? Si un homme viole de force Lucrèce, comme Tarquin, ou que, par des filtres d'amour ou des incantations magiques, non seulement il la séduise mais que, de plus, il la nécessite à satisfaire son désir et qu'il l'incline efficacement et l'amène inévitablement et irrésistiblement à le suivre volontairement, Lucrèce, dans ces conditions, est à plaindre mais l'autre, qui s'est efforcé par tous les moyens qu'il avait de faire que Lucrèce partageât irrésistiblement son crime, est plus coupable et mérite un plus grand châtiment. Je n'ose appliquer cela sinon ainsi et seulement ainsi : remarquez comment nous défendons ces nécessitations

"impérés", c'est-à-dire commandés, la volonté peut souffrir violence; les membres extérieurs peuvent en effet être empêchés par violence d'exécuter le commandement de la volonté. Mais dans son acte propre, élicé, la volonté ne peut être affectée par aucune violence. » *Somme théologique*, Prima secundae, question 6. La référence est donnée par notre édition. (NdT)

⁴⁰ Commandé, ordonné. (NdT)

⁴¹ Acte tiré de, sorti de. (NdT)

⁴² La formule est présente chez Juste Lipse : *Saturnaliū sermonum*. (NdT)

secrètes et invincibles au mal, quoique spontanées et libres par rapport à la coaction.

Telles sont leurs forces.

(141) **Théories concernant la cause de la prétendue nécessité**

XXI. Les autres [partisans de la nécessité] sont des ombres qu'on dissipe rapidement. L'astrologue s'élève et assujettit la liberté aux mouvements du ciel, aux aspects et aux ascensions des étoiles.

*Plus etenim fati valet hora benigni
Quam si nos Veneris commendet espitula Marti.* ⁴³

*Car une heure d'un destin favorable vaut mieux
qu'une lettre de Vénus qui nous recommande à Mars.*

Je ne supporte pas beaucoup ceux qui sont incapables de voir les poissons (142) qui nagent devant eux dans la rivière et croient cependant voir ceux qui sont dans le ciel, qui promettent aux autres de grands trésors et qui mendient pour eux-mêmes une petite pièce. Les étoiles, tout au plus, ne font qu'incliner, elles ne sauraient nécessiter.

En deuxième lieu, le médecin assujettit la liberté à la complexion et au tempérament du corps. Mais cela n'équivaut cependant pas à une nécessité. Socrate et de nombreux autres philosophes, par un soin assidu, ont corrigé ces pernicieux penchants qui viennent du tempérament.

⁴³ Juvénal : *Satires*, XVI, 4-5. « car il est plus utile de bien choisir son moment, que d'être recommandé à Mars par une lettre de Vénus » (Jean Dusaulx, 1770) « Un début fortuné sous une étoile heureuse vaut mieux que si Vénus, (...) à Mars, en ta faveur, écrivait quelques mots. » (Jules Lacroix, 1840) (NdT)

(143) XXII. Troisièmement, celui qui fait de la philosophie morale nous dit comment les objets extérieurs, de ci de là, agissent sur nous. A cela, je réponds,

D'abord, que le pouvoir que les objets extérieurs ont sur nous vient pour l'essentiel de notre propre imperfection parce que nous avons contracté des habitudes vicieuses. Donc, même si les actions semblent avoir une sorte de violence en elles-mêmes, elle sont cependant libres et volontaires dans leurs premières origines. C'est ainsi qu'un homme [devenu] paralytique [à cause de son intempérance] – pour emprunter un exemple à Aristote ⁴⁴ – qui renverse un verre d'alcool mérite d'être puni car, quoique son acte soit involontaire, cependant, l'intempérance par laquelle il a contracté cette maladie était volontaire.

Ensuite, je réponds que la concupiscence, l'habitude, la mauvaise compagnie et les objets extérieurs, en vérité, ne créent qu'une inclination, non une nécessité. Par des prières, des lamentations, des méditations, des vœux, des veilles, des jeûnes et des humi-cubations, ^{45 46} un homme peut acquérir une habitude contraire et remporter la victoire, non seulement sur les objets extérieurs, mais aussi sur sa propre corruption et il peut devenir le roi de ce petit monde qu'est lui-même.

(144) « Si metuis, si prava cupis, si ducris ira,
servitii patiere iugum; tolerabis iniquas
interius leges. tunc omnia iure tenebis,
cum poteris rex esse tui. » ⁴⁷

Si tu as peur, si tu as de mauvais désirs, si tu es mu par la colère
tu porteras le joug de l'esclavage, tu seras assujetti à la règle tyrannique

⁴⁴ Ethique à Nicomaque, III, 7. (NdT)

⁴⁵ Etymologiquement, c'est le fait de s'allonger sur le sol mais il faut entendre qu'il s'agit ici d'une pénitence. (NdT)

⁴⁶ Peut-être Bramhall a-t-il ici en tête 2.*Corinthiens*. chap.6, verset 5. (NdT)

⁴⁷ Claudian : *De quarto consulatu Honorii Augusti*, 259-262. (Note de notre édition de référence)

à l'intérieur de toi-même. Quand tu seras capable d'être le roi de toi-même,

alors tu auras une autorité légitime sur toutes les choses.

Troisièmement, un esprit résolu, qui soupèse toutes les choses judicieusement et se prémunit contre tous les événements n'est pas aussi facilement surpris par les objets extérieurs. Seul Ulysse ne pleura pas en retrouvant sa femme et son fils. ⁴⁸ « Tu recevrais le fouet, dit le philosophe, si je n'étais aussi en colère. » ⁴⁹ L'un parla le plus doucement possible alors qu'il était le plus agité. Un autre renversa l'eau alors qu'il était assoiffé ⁵⁰. Un autre fit alliance avec ses yeux. ⁵¹ Ni l'occasion, ni la séduction ne vinrent à bout de Joseph ⁵², ni la musique, ni le feu ne vinrent à bout des trois enfants ⁵³. Ce n'est pas la force du vent mais la légèreté de la paille qui la fait s'envoler. Les objets extérieurs n'imposent pas une nécessité morale, encore moins une nécessité physique. Ils peuvent être dangereux mais ne sauraient détruire la véritable liberté.

(147) XXIII. Quatrièmement, celui qui fait de la philosophie naturelle enseigne que la volonté suit nécessairement le dernier précepte de l'entendement. D'ailleurs, il est vrai que la volonté devrait suivre la direction de l'entendement mais je constate malheureusement que ce n'est pas toujours le cas. Parfois, on dit : « *Video meliora proboque, deteriora sequor* ». ⁵⁴ C'est comme le grand Romain ⁵⁵ qui avait dit des deux prétendants que l'un avait les meilleures raisons

⁴⁸ *Odyssée*, XIX. (Note de notre édition de référence)

⁴⁹ Diogène Laërce : *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, vie de Platon, 30. (Note de notre édition de référence)

⁵⁰ 2. *Samuel*. XXIII, 15-16. (Note de l'édition de référence)

⁵¹ *Job*. XXXI, 1. (Note de l'édition de référence)

⁵² *Genèse*. XXXIX, 7-12. (Note de l'édition de référence)

⁵³ *Daniel*. III, 13-18. (Note de l'édition de référence)

⁵⁴ « Je vois le meilleur et je l'approuve mais je suis le pire. » Texte très souvent cité (par exemple par Spinoza et Leibniz), extrait des *Métamorphoses* d'Ovide, VII, 21. (NdT)

⁵⁵ César. (NdT)

mais que l'autre devait avoir la charge.⁵⁶ C'est ainsi que la raison se trouve souvent rejetée aux pieds des affections. Les choses qui sont proches des sens agissent plus puissamment. Quoi qu'on fasse, on se chagrinerait davantage de la mort de son enfant que du « péché de son âme » alors qu'on reconnaît cependant, quand on envisage la valeur du jugement, qu'on estime que l'offense à Dieu est un mal plus grand qu'une perte temporelle.

Ensuite, je ne crois pas qu'on soit tenu de soupeser l'opportunité ou la non opportunité de toutes les petites actions dans la balance de l'entendement et cela jusqu'au moindre détail ou de monter à la tour de guet avec son télescope pour noter tous les corbeaux⁵⁷ qui passent, par crainte de quelque danger caché. C'est, me semble-t-il, avilir la raison en la réduisant à de petites observations, chaque vêtement porté, chaque goutte bue, chaque morceau de pain mangé, chaque pas fait en marchant. Combien de pas doit-on faire, pas un de plus, pas un de moins, sous peine de péché mortel? Qu'est-ce pour la conscience sinon le supplice et le gibet? Même si, par minutie, on ne le fait pas, Dieu laisse de nombreuses choses indifférentes. Un bon architecte s'assurera qu'il a prévu assez de matériaux pour sa construction mais il ne se troublera pas l'esprit en comptant le nombre particulier de pierres ou de poutres [qui seront nécessaires]. A supposer qu'il (148) doive soupeser chaque action, il ne le fait pourtant pas et il y a ainsi toujours liberté.

⁵⁶ « Il y avait à Rome plusieurs préture, dont la première en dignité, qu'on appelait la préture urbaine, paraissait destinée à Brutus ou à Cassius. On prétend que, déjà refroidis ensemble pour d'autres sujets, ils furent amenés plus facilement, par cette rivalité, à une rupture ouverte, malgré leur alliance, Cassius ayant épousé Junie, sœur de Brutus. D'autres veulent que cette concurrence ait été l'ouvrage de César, qui les avait flattés secrètement l'un et l'autre de l'espoir de cette magistrature. La dispute et l'aigreur furent poussées si loin qu'ils plaidèrent publiquement leur cause. La réputation et la vertu de Brutus militaient en sa faveur contre les nombreux et brillants exploits que Cassius avait faits chez les Parthes. César, après les avoir entendus et en avoir délibéré avec ses amis, avoua que les raisons de Cassius étaient plus justes, mais qu'il fallait donner la première préture à Brutus. Cassius n'eut donc que la seconde. » Plutarque, *vie de Brutus*, VII, traduction Ricard. Notre édition de référence a raison de donner aussi comme référence la *vie de César*. (NdT)

⁵⁷ Il s'agit en fait des choucas dans le texte mais le mot « corbeau » est ici plus adapté à la langue française. (NdT)

Troisièmement, je conçois qu'il est possible que, dans la brume et la faiblesse de la compréhension humaine, deux actions soient si également circonstanciées qu'aucune différence notable ne puisse apparaître entre elles après examen. Supposons, par exemple, qu'un chirurgien donne deux pansements à son patient et lui demande d'appliquer sur sa blessure l'un des deux. Que pourrait la raison de ce patient? Non pas lui permettre de choisir l'un plutôt que l'autre, mais lui dire qu'il ne peut que se fier au hasard s'il en fait usage?

Mais, laissant ces spéculations probables que je sou mets à de meilleurs jugements, je réponds brièvement au philosophe de cette façon : en admettant que la volonté suive nécessairement le dernier précepte de l'entendement – comme elle le fait certainement en de nombreuses choses – pourtant, premièrement, il n'y a aucune détermination extrinsèque venant de l'extérieur et la décision personnelle d'un homme ne détruit pas sa liberté mais en dépend. De sorte que la personne est encore libre. Deuxièmement, cette détermination n'est pas antécédente mais jointe à l'action. L'entendement et la volonté ne sont pas des agents différents mais des facultés distinctes de la même âme. Il y a ici une infaillibilité, une nécessité hypothétique, comme quand nous disons « *Quicquid est, quando est, necesse est esse* ⁵⁸ » : une nécessité de conséquence mais non une nécessité du conséquent. Même si un agent s'est déterminé avec certitude et que l'action est ainsi devenue infaillible, cependant, si l'agent s'est déterminé librement, l'action est également libre.

(153) XXIV. Cinquièmement et dernièrement, Pour ce qui est des travaux des théologiens pour découvrir une façon de concilier la liberté et la présence et les décrets de Dieu, j'ai eu l'occasion, il n'y a pas très longtemps, d'écrire un discours entier en réponse à un traité contre la prescience des choses contingentes ⁵⁹. Pour l'instant, je répéterai ces deux choses.

⁵⁸ « Tout ce qui est, quand il est, est nécessairement comme il est. » Aristote : *De interpretatione*, IX, 19a24. (NdT)

⁵⁹ Ce livre, selon une note de l'édition de référence, lui aurait été montré à York par le frère du Marquis de Newcastle, Sir Charles Cavendish de Wallington mais on n'en trouve aucune trace dans les œuvres complètes de Bramhall. Bramhall resta à York avec le marquis de 1642 à 1644. (NdT)

Premièrement, nous ne devons pas renoncer à une vérité certaine parce que nous ne sommes pas capables de comprendre la façon particulière [qu'à la chose de se réaliser]. Dieu ne serait qu'un pauvre Dieu si nous étions parfaitement capables de comprendre toutes Ses actions et tous Ses attributs.

Deuxièmement, selon mon modeste jugement – que je soumets et soumettrai toujours aux meilleurs – la façon la plus facile de concilier la contingence et la liberté avec les décrets et la prescience de Dieu, et la plus éloignée des disputes de notre époque, est d'assujettir les futurs contingents au regard de Dieu selon cette présentialité qu'ils ont dans l'éternité. Non que les choses futures, qui n'existent pas encore, coexistent avec Dieu mais parce que la connaissance infinie de Dieu, englobant tous les temps dans le point de l'éternité, atteint leur être futur, et c'est de là que procède leur être objectif et intelligible.⁶⁰ Le principal obstacle qui empêche les hommes de souscrire à cette façon de voir est qu'ils conçoivent l'éternité comme une succession éternelle et non comme un point indivisible. Mais, s'ils considèrent que « tout ce qui est en Dieu est Dieu », qu'il n'y a pas d'accidents en Lui, que ce qui est infiniment parfait ne saurait être plus parfait et que, de même Dieu n'est pas sage mais la sagesse elle-même, n'est pas juste mais la justice elle-même, de même Il n'est pas éternel mais l'éternité elle-même, ils doivent nécessairement conclure que cette éternité est donc indivisible parce que Dieu est indivisible, et elle n'est donc pas successive mais entièrement un point infini comprenant en lui-même tous les temps.

Fin

⁶⁰ L'édition de référence renvoie à Boèce : *Consolation de la Philosophie*, livre V. (NdT)

Bramhall's discourse of liberty and necessity

by John Bramhall
1655

In
Vindication of true Liberty
From
Antecedent and extrinsecal Necssity
(first printed at London, 1655)
The works of the most reverend Father in God
John Bramhall, D.D.
Volume IV, Oxford
MDCCCXLIV

[Retour à la table des matières](#)

NUMBER I.

(23) Either I am free to write this discourse for liberty against necessity, or I am not free. If I be free, I have obtained the cause, and ought not to suffer for the truth. If I be not free, yet I ought not to be blamed, since I do it not out of any voluntary election, but out of an inevitable necessity.

(33) [The Stating of the question] NUMBER IV

And so to fall in hand with the question, without any further proems or prefaces. By liberty, I do understand, neither a liberty from sin, nor a liberty from misery, nor a liberty from servitude, nor a liberty from violence, but I understand a liberty from necessity, or rather from necessitation, that is, a universal immunity from all inevitability and determination to one : whether it be of *exercise* only, which the Schools call a liberty of *contradiction*, and is found in God, and in the good and bad angels; that is, not a liberty to do both good and evil, but a liberty to do or not to do this or that good, this or that evil, respectively; or whether it be a liberty of *specification and exercise* also, which the Schools call liberty of *contra-*

riety and is found in men endowed with reason and understanding; that is, a liberty to do and not to do good and evil, this or that. Thus the coast being cleared, &c.

(37) NUMBER V.

Thus the coast being cleared, the next thing to be done is to draw out our forces against the enemy. And because they are divided into two squadrons, the one of Christians, the other of heathen philosophers, it will be best to dispose ours also into two bodies, the former drawn from Scripture, the latter from reason.

I.Proofs of liberty out of Scripture NUMBER VI

First, whosoever have power of election have true liberty, for the proper act of liberty is election. A spontaneity may consist with determination to one : as we see in children, fools, madmen, brute beasts, whose fancies are determined to those things which they act spontaneously; as the bees make honey, the spiders webs. But none of these have a liberty of election; which is an act of judgment and understanding, and cannot possibly consist with a determination to one. He that is determined by something before himself or without himself cannot be said to choose or elect : unless it be as the junior of the mess chooseth in Cambridge, (38) whether he will have the least part or nothing; and scarcely so much.— But men have liberty of election. This is plain, Numb.XXX.14 [13],— If a wife make a vow, it is left to her husband's choice, either to “establish it,” or to “make it void.” And Josh.XXIV. 15, —“Choose you this day whom you will serve,” &c., “but I and my house will serve the Lord;” he makes his own choice, and leaves them to the liberty of their election. And 2.Sam. XXIV. 12,—“I offer thee three things, choose thee which of them I shall do;” if one of these three things was necessarily determined and the other two impossible, how was it left to him to choose what should be done?—Therefore we have true liberty.

(54) NUMBER IX

Secondly, they who might have done, and may do, many things which they leave undone, and they who leave undone many things which they might do, are neither compelled nor necessitated to do what they do, but have true liberty. But we might do many things which we do not, and we do many things which we might leave undone, as is plain, 1 Kings III. 11,— “Because thou hast asked this thing, (55) and hast not asked for thyself long life, neither hast asked riches for thyself, nor hast asked the life of thine enemies,”&c. God gave Solomon his choice. He might have asked riches, but then he had not asked wisdom, which he

did ask. He did ask wisdom, but he might have asked riches, which yet he did not ask. And Acts V.4,—“After it was sold, was it not in thine own power?” It was in his own power to give it, and it was in his own power to retain it; yet if he did give it, he could not retain it; and if he did retain it, he could not give it. Therefore we may do, what we do not; and we do not, what we might do : that is, we have true liberty from necessity.

(56) NUMBER X

Thirdly, if there be no true liberty, but all things come to pass by inevitable necessity, then what are all those interrogations and oburgations and reprehensions and expostulations, which we find so frequently in Holy Scriptures, (be it spoken with all due respect) but feigned and hypocritical exaggerations? “Hast thou eaten of the tree, whereof I commanded that thou shouldest not eat?” Gen. III. 11; and verse 13, He saith to Eve, “Why hast thou done this?” and to Cain, “Why art thou wrath, and why is thy countenance cast down?” And, “Why will ye die, O house of Israel?” Does God command him openly not to eat, and yet secretly by Himself or by the second causes necessitate him to eat? Doth He reprehend him for doing that, which He hath antecedently determined that he must do? Does He propose things under impossible conditions? Or were not this plain mockery and derision? Doth a loving master chide his servant because he doth not come at his call, and yet knows that the poor servant is chained and fettered, so as he cannot move, by the master’s own order, without the servant’s default or consent? They who talk here of a twofold will of God, “secret” and “revealed,” and the one opposite to the other, understand not what they say. These two wills concern several persons. (57) The secret will of God is what He will do Himself; the revealed will of God is what He would have us to do. It may be the secret will of God to take away the life of the father, yet it is God’s revealed will, that his son should wish his life, and pray for his life. Here is no contradiction, where the agents are distinct. But for the same person to command one thing, and yet to necessitate him that is commanded to do another thing; to chide a man for doing that, which he hath determined inevitably and irresistibly that he must do; this were (I am afraid to utter what they are not afraid to assert) the highest dissimulation. God’s chiding proves man’s liberty.

(58) NUMBER XI

Fourthly, if either the decree of God, or the foreknowledge of God, or the influence of the stars, or the concatenation of causes, or the physical or moral efficacy of objects, or the last dictate of the understanding, do take away true liberty, then Adam before his fall had no true liberty. For he was subjected to the same decrees, the same prescience, the same constellations, the same causes, the same objects, the same dictates of the understanding. But

“Quicquid ostendes mihi sic, incredulus odi”

The greatest opposers of our liberty are as earnest maintainers of the liberty of Adam. Therefore none of these supposed impediments take away true liberty.

(64) NUMBER XII

Fifthly, if there be no liberty, there shall be no Day of doom, no Last judgment, no rewards nor punishments after death. A man can never make himself a criminal, if he be not left at liberty to commit a crime. No man can be justly punished for doing that, which was not in his power to shun. To take away liberty, hazards Heaven; but undoubtedly it leaves no Hell.

(82) II. Proofs of liberty drawn from reason NUMBER XIII

The first argument is *Herculeum* or *Baculinum*, drawn from that pleasant passage between Zeno and his man. The servant had committed some petty larceny, and the master was cudgelling him well for it; the servant thinks to creep under his master's blind side, and pleads for himself that “the necessity of destiny did compel him to steal.” The master answers, The same necessity of destiny compels me to beat thee. He that denies liberty, is fitter to be refuted with rods than with arguments, until he confess, that it is free for him that beats him either to continue striking or to give over; that is, to have true liberty.

(84) NUMBER XIV

Secondly, this very persuasion—that there is no true liberty—is able to overthrow all societies and commonwealths in the world. The laws are unjust, which prohibit that which a man cannot possibly shun. All consultations are vain, if everything be either necessary or impossible. Who ever deliberated, whether the sun should rise to-morrow, or whether he should sail over mountains? It is to no more purpose to admonish men of understanding than fools, children, or madmen, if all things be necessary. Praises and dispraises, rewards and punishments, are as vain as they are undeserved, if there be no liberty. All counsels, arts, arms, books, instruments are superfluous and foolish, if there be no liberty. In vain we labour, in vain we study, in vain we take physic, in vain we have tutors to instruct us, if all things come to pass alike, whether we sleep or wake, whether we be idle or indus-

trious, by unalterable necessity. But it is said, that though future events be certain, yet they are unknown to us; and therefore we prohibit, deliberate, admonish, praise, dispraise, reward, punish, study, labour, and use means. Alas! how should our not knowing of the event be a sufficient motive to us to use the means, so long as we believe the event is already certainly determined and can no more be changed by all our endeavours than we can stay the course of heaven with our finger or add a cubit to our stature? Suppose it be unknown, yet it is certain; we cannot hope to alter the course of things by our labours. Let the necessary causes do their work; we have no remedy but patience, and shrug up the shoulders. Either allow liberty or destroy all societies.

(101) NUMBER XI.

Thirdly, let this opinion be once radicated in the minds of men, that there is no true liberty, and that all (102) things come to pass inevitably, and it will utterly destroy the study of piety. Who will bewail his sins with tears? What will become of that “grief,” that “zeal,” that “indignation,” that holy “revenge,” which the Apostle speaks of? if men be once thoroughly persuaded that they could not shun what they did? A man may grieve for that which he could not help; but he will never be brought to bewail that as his own fault which flowed not from his own error, but from an antecedent necessity. Who will be careful or solicitous to perform obedience, that believes there are inevitable bounds and limits set to all his devotions, which he can neither go beyond nor come short of? To what end shall he pray God to avert those evils which are inevitable? or to confer those favours which are impossible? We indeed know not what good or evil shall happen to us; but this we know, that if all things be necessary, our devotions and endeavours cannot alter that which must be. In a word, the only reason, why those persons who tread in this path of fatal destiny do sometimes pray, or repent, or serve God, is because the light of nature and the strength of reason and the evidence of Scripture do for that present transport them from their ill-chosen grounds, and expel those Stoical fancies out of their heads. A complete Stoic can neither pray nor repent nor serve God to any purpose. Either allow liberty, or destroy Church as well as commonwealth, religion as well as policy.

(109) NUMBER XVI

Fourthly, the order, beauty, and perfection of the world doth require, that in the universe should be agents of all sorts, some necessary, some free, some contingent. He that shall make either all things necessary, guided by destiny, or all things free, governed by election, or all things contingent, happening by chance, doth overthrow the beauty and the perfection of the world.

(112) NUMBER XVII

Fifthly, take away liberty, and you take away the very nature of evil, and the formal reason of sin. If the hand of the painter were the law of painting, or the hand of the writer the law of writing, whatsoever the one did write, or the other paint, must infallibly be good. Seeing therefore that the First Cause is the rule and law of goodness, if it do necessitate the will or the person to evil, either by itself immediately, or mediately by necessary flux of second causes, it will no longer be evil. The essence of sin consists in this, that one commit that which he might avoid. If there be no liberty to produce sin, there is no such thing as sin in the world. Therefore it appears, both from Scripture and reason, that there is true liberty.

**(115) Distinctions made by necessitarians
NUMBER XVIII.**

But the patrons of necessity being driven out of the plain field with reason, have certain retreats or distinctions which they fly unto for refuge.

(116) 1. First, they distinguish between Stoical necessity and Christian necessity, between which they make a threefold difference.

First, say they, the Stoics did “subject Jupiter to destiny,” but we “subject destiny to God.” I answer, that the Stoical and Christian destiny are one and the same; – “*Fatum quasi effatum Jovis*. Hear Seneca; – “Destiny is the necessity of all things and actions, depending upon the disposition of Jupiter, &c.” I add, that the Stoics left a greater liberty to Jupiter over destiny than these stoical Christians do to God over His decrees; either for the beginnings of things, as Euripides, or for the progress of them, as Chrysippus, or at least of the circumstances of time and place, as all of them generally. So Virgil, – “*Sed trahere et moras ducere*,” &c. So Osiris, in Apuleius, promises him to prolong his life “*ultra fato constituta tempora*” – “beyond the times set down by the destinies.

Next, they say, that the Stoics did “hold an eternal flux and necessary connection of causes,” but they believe that God doth act “*praeter et contra naturam*,” – “besides and against nature.” I answer, that it is not much material, whether they attribute necessity to God, or to the stars, or to a connexion of causes, so as they establish necessity. The former reasons do not only condemn the ground or foundation of necessity, but much more necessity itself, upon what ground soever. Either they must run into this absurdity, – that the effect is determined, the cause

remaining undetermined,—or else hold such a necessary connexion of causes as the Stoics did.

Lastly, they say, the Stoics did “take away liberty and contingency,” but they “admit” it. I answer, what liberty or (117) contingency was it they admit, but a titular liberty, and an empty shadow of contingency? who do profess stiffly, that all actions and events which either are or shall be, cannot but be, nor can be otherwise, after any other manner, in any other place, time, number, order, measure, nor to any other end, than they are; and that in respect of God, determining them to one. What a poor ridiculous liberty or contingency is this!

2.Secondly, they distinguish between the First Cause and the second causes. They say, that in respect of the second causes many things are free, but in respect of the First Cause all things are necessary. This answer may be taken away two ways.

First, so contraries shall be true together: the same thing at the same time shall be determined to one, and not determined to one; the same thing at the same time must necessarily be and yet may not be. Perhaps they will say, not in the same respect. But that which strikes at the root of this question is this;—if all the causes were only collateral, this exception might have some colour; but where all the causes, being joined together and subordinate one to another, do make but one total cause, if any one cause (much more the first) in the whole series or subordination of causes be necessary, it determines the rest, and without doubt makes the effect necessary. Necessity or liberty is not to be esteemed from one cause, but from all the causes joined together. If one link in a chain be fast, it fastens all the rest.

Secondly, I would have them tell me, whether the second causes be predetermined by the First Cause or not. If they be determined, then the effect is necessary, even in respect of the second causes. If the second cause be not determined, how is the effect determined, the second cause remaining undetermined? Nothing can give that to another which it has not itself. But, say they, nevertheless, the power or faculty remaineth free. True, but not in order to the act, if it be once determined. It is free “*in sensu diviso*”, but not “*in sensu composito*.” When a man holds a bird fast in his hand, is she therefore free to fly where she will, because she has wings? Or a man imprisoned or fettered, is he therefore free to walk where he will, because he has feet and (118) a locomotive faculty? Judge without prejudice, what a miserable subterfuge is this, which many men confide so much in.

(121) NUMBER XIX

3. Thirdly, they distinguish between liberty from compulsion and liberty from necessitation. The will, say they, is free from compulsion, but not free from necessitation. And this they fortify with two reasons : first, because it is granted by all divines, that hypothetical necessity, or necessity upon a supposition, may consist with liberty; secondly, because God and the good angels do good necessarily, and yet are more free than we.

To the first reason, I confess, that necessity upon a supposition may sometimes consist with true liberty; as when it signifies only an infallible certitude of the understanding in that which it knows to be, or that it shall be. But if the supposition be not in the agent's power, nor depend upon anything that is in his power; if there be an exterior antecedent cause, which doth necessitate the effect; to call this free is to be "mad with reason."

To the second reason, I confess, that God and the good angels are more free than we are; that is, intensively, in the degree of freedom, but not extensively, in the latitude of the object; according to a liberty of exercise, but not of specification. A liberty of exercise, that is, to do or not to do, may consist well with a necessity of specification, or a determination to the doing of good. But a liberty of exercise and a necessity of exercise, a liberty of specification and a necessity of specification, are not compatible, nor can consist together. He that is antecedently necessitated to do evil is not free to do good. So this instance is nothing at all to the purpose.

(130) NUMBER XX

Now, to the distinction itself, I say, first, that the proper act of liberty is election, and election is opposed (not only to coercion but also) to coercion or determination to one. Necessitation or determination to one may consist with spontaneity, but not with election or liberty; as has been shewed. The very Stoics did acknowledge a spontaneity. So our adversaries are not yet gone out of the confines of the Stoics.

Secondly, to rip up the bottom of this business. This I take to be the clear resolution of the Schools.—There is a double act of the will : the one more remote, called "*imperatus*," that is, in truth, the act of some inferior faculty, subject to the command of the will; as to open or shut one's eyes. Without doubt these actions may be compelled. The other act is nearer, called "*actus elicited*," an act "drawn out" (131) of the will, as to will, to choose, to elect. This may be stopped or hin-

dered by the intervening impediment of the understanding, as a stone lying on a table is kept from its natural motion; otherwise the will should have a kind of omnipotence. But the will cannot be compelled to an act repugnant to its inclination, as when a stone is thrown upwards into the air; for that is both to incline and not to incline to the same object at the same time, which implies a contradiction. Therefore, to say the will is necessitated, is to say the will is compelled so far as the will is capable of compulsion. If a strong man, holding the hand of a weaker, should therewith kill a third person, "*haec quidem vis est*,"—"this is violence;" the weaker did not willingly perpetrate the fact, because he was compelled. But now suppose this strong man had the will of the weaker in his power as well as the hand, and should not only incline but determine it secretly and insensibly to commit this act, is not the case the same? Whether one ravish Lucretia by force, as Tarquin, or by amatory potions and magical incantations not only allure her but necessitate her to satisfy his lust, and incline her effectually and draw her inevitably and irresistibly to follow him spontaneously; Lucretia, in both these conditions, is to be pitied, but the latter person is more guilty and deserves greater punishment, who endeavours also so much as in him lies to make Lucretia irresistibly partake of his crime. I dare not apply it, but thus only;—take heed, how we defend those secret and invincible necessitations to evil, though spontaneous and free from coaction.

These are their fastnesses.

(141) IV. Theories concerning the cause of a supposed necessity
(130) NUMBER XXI

The rest are umbrages quickly dispelled. First, the astrologer steps up, and subjects liberty to the motions of heaven, to the aspects and ascensions of the stars.

*« plus etenim fati valet hora benigni
quam si nos Veneris commendet epistula Marti.*

I stand not much upon them, who cannot see the fishes (142) swimming beside them in the rivers, yet believe they see those which are in heaven; who promise great treasures to others, and beg a groat for themselves. The stars, at the most, do but incline, they cannot necessitate.

Secondly, the physician subjects liberty to the complexion and temperature of the body. But yet this comes not home to a necessity. Socrates, and many others, by assiduous care have corrected the pernicious propensions, which flowed from their temperatures.

(143) NUMBER XXII

Thirdly, the moral philosopher tells us how we are haled hither and thither with outward objects. To this I answer,—

First, that the power which outward objects have over us, is for the most part by our own default; because of those vicious habits which we have contracted. Therefore, though the actions seem to have a kind of violence in them, yet they were free and voluntary in their first originals. As a paralytic man, to use Aristotle's comparison, shedding the liquor deserves to be punished; for though his act be unwilling, yet his intemperance was willing, whereby he contracted this infirmity.

Secondly, I answer, that concupiscence, and custom, and bad company, and outward objects, do indeed make a proclivity, but not a necessity. By prayers, tears, meditations, vows, watchings, fastings, humi-cubations, a man may get a contrary habit ; and gain the victory, not only over outward objects, but also over his own corruptions, and become the king of the little world of himself.

"Si metuis, si prava cupis, si ducis ira,
 " Servitii patiere jugum, tolerabis iniquas
 " Interius leges. Tunc omnia jure tenebis,
 " Cum poteris rex esse tui."

Thirdly, a resolved mind, which weighs all things judiciously, and provides for all occurrences, is not so easily surprised with outward objects. Only Ulysses wept not at the meeting with his wife and son. "I would beat thee" (said the philosopher), "but that I am angry." One spake lowest when he was most moved. Another poured out the water when he was thirsty. Another "made a covenant with" his "eyes." Neither opportunity nor enticement could prevail with Joseph. Nor the music nor the fire with the three children. It is not the strength of the wind, but the lightness of the chaff, which causeth it to be blown away. Outward objects do not impose a moral, much less a physical, necessity; they may be dangerous, but cannot be destructive, to true liberty.

NUMBER XXIII.

Fourthly, the natural philosopher doth teach, that the will doth necessarily follow the last dictate of the understanding. It is true, indeed, the will should follow the direction of the understanding, but I am not satisfied that it doth evermore follow it. Sometimes this saying hath place, "*Video meliora proboque, deteriora*

sequor." As that great Roman said of two suitors, that the one produced the better reasons, but the other must have the office; so reason often lies dejected at the feet of affection. Things nearer to the senses move more powerfully. Do what a man can, he shall sorrow more for the death of his child than for "the sin of his soul;" yet appreciatively, in the estimation of judgment, he accounts the offence of God a greater evil than any temporal loss.

Next, I do not believe, that a man is bound to weigh the expedience or in expedience of every ordinary trivial action to the least grain in the balance of his understanding, or to run up into his watch-tower with his perspective to take notice of every jackdaw that flies by, for fear of some hidden danger. This seems to me to be a prostitution of reason to petite observations ; as concerning every rag that a man wears, each drop of drink, each morsel of bread that he eats, each pace that he walks. Thus many steps must he go, not one more, nor one less, under pain of mortal sin. What is this but a rack and a gibbet to the conscience ? But God leaves many things indifferent, though man be so curious he will not. A good architect will be sure to provide sufficient materials for his building ; but what particular number of stones, or trees, he troubles not his head. And suppose he (148) should weigh each action thus, yet he doth not ; so still there is liberty.

Thirdly, I conceive it is possible, in this mist and weakness of human apprehension, for two actions to be so equally circumstantiated, that no discernible difference can appear between them upon discussion. As suppose a chirurgeon should give two plasters to his patient, and bid him apply either of them to his wound; what can induce his reason more to the one than to the other, but that he may refer it to chance, whether he will use ?

But leaving these probable speculations, which I submit to better judgments, I answer the philosopher briefly thus : admitting that the will did necessarily follow the last dictate of the understanding, as certainly in many things it doth ; yet, first, this is no extrinsecal determination from without, and a man's own resolution is not destructive to his own liberty, but depends upon it. So the person is still free. Secondly, this determination is not antecedent, but joined with the action. The understanding and the will are not different agents, but distinct faculties of the same soul. Here is an infallibility, or a hypothetical necessity ; as we say, "*Quicquid est, quando est, necesse est esse*:" a necessity of consequence, but not a necessity of consequent. Though an agent have certainly determined, and so the action be become infallible, yet, if the agent did determine freely, the action likewise is free.

Fifthly, and lastly, the divine labours to find out a way, how liberty may consist with the prescience and decrees of God. But of this I had not very long since occasion to write a full discourse, in answer to a treatise against the prescience of things contingent. I shall for the present only repeat these two things.

First, we ought not to desert a certain truth, because we are not able to comprehend the certain manner. God should be but a poor God, if we were able perfectly to comprehend all His actions and attributes.

Secondly, in my poor judgment, which I ever do and ever shall submit to better, the readiest way to reconcile contingency and liberty with the decrees and prescience of God, and most remote from the altercations of these times, is to subject future contingents to the aspect of God, according to that presentiality which they have in eternity. Not that things future, which are not yet existent, are co-existent with God : but because the infinite knowledge of God, encircling all times in the point of eternity, doth attain to their future being ; from whence proceeds their objective and intelligible being. The main impediment which keeps men from subscribing to this way is, because they conceive eternity to be an everlasting succession, and not one indivisible point. But if they consider, that "whatsoever is in God is God," that there are no accidents in Him, for that which is infinitely perfect cannot be further perfected ; that as God is not wise but wisdom itself, not just but justice itself, so He is not eternal but eternity itself: they must needs conclude, that therefore this eternity is indivisible, because God is indivisible : and therefore not successive, but altogether an infinite point, comprehending all times within itself.

Thomas HOBBS

Traité sur la liberté et la nécessité

*Traduction de Philippe Folliot,
professeur de philosophie au Lycée Ango de Dieppe en Normandie
27 mars 2009.*

Thomas Hobbes of Malmesbury
Ecrit en 1646 (1645?)
in
Oeuvres de John Bramhall, D.D.
Volume IV, Oxford
1844 (texte de référence)
Ou in
Oeuvres complètes de Hobbes, Molesworth, Tome IV, Londres, 1811
Avec, en notes, de très larges extraits des réponses de Bramhall
in *Defence of true liberty*

[Retour à la table des matières](#)

Au Marquis de Newcastle. ⁶¹

(B23) (M239) I. Très honorable Seigneur. ⁶²

⁶¹ Les pages sont indiquées entre parenthèses. M = Molesworth. B = Œuvres complètes de Bramhall. Les majuscules appliquées aux pronoms désignant Dieu sont le fait de Bramhall. Elles ne sont pas présentes chez Molesworth. Même chose pour les adjectifs possessifs (ex : Sa bonté). (NdT)

⁶² Ce traité se présente comme une lettre au Marquis de Newcastle. Il est d'ailleurs parfois appelé « la lettre de Rouen ». (NdT)

J'avais jadis résolu⁶³ de d'abord répondre aux objections de Monseigneur l'Évêque à mon livre *De Cive* - car c'est ce qui me soucie le plus – et ensuite d'examiner son discours sur la liberté et la nécessité qui (parce que je n'ai jamais exprimé mon opinion à son sujet⁶⁴) me souciait moins. Mais, voyant que le désir de votre Seigneurie et de Monseigneur l'Évêque était que je

⁶³ Réponse de Bramhall dans *Defence of true liberty*, Oeuvres complètes de Bramhall, tome IV, Oxford, 1844 (dans la suite des notes, j'indiquerai seulement *Defence* et la page), page 24 : « Les premiers mots mêmes de la défense de Thomas Hobbes font trébucher toute sa cause. « J'avais jadis résolu. » Se « résoudre » présuppose une délibération mais quelle délibération peut-il y avoir dans ce qui est inévitablement déterminé par des causes extérieures avant que nous délibérions? Un condamné peut-il délibérer pour savoir s'il sera exécuté ou pas. (...) En second lieu, « se résoudre » implique qu'un homme a un empire sur ses propres actions et qu'il peut se déterminer par lui-même mais celui qui soutient une absolue nécessité de toutes les choses a renoncé à l'empire sur lui-même et, ce qui est pire, l'a abandonné aux causes secondes extrinsèques qui, dit-il, déterminent toutes ses actions. » Tous les extraits de *Defence* sont traduits par Philippe Folliot. (NdT)

⁶⁴ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 26 : « Je suppose qu'il veut dire « par écrit ». Je n'ai pas fréquemment conversé avec lui mais je me rappelle cependant bien que, quand, à votre demande, cette question a été agitée entre nous dans le cabinet de Votre Seigneurie, il ne se déclarait pas en paroles pour l'absolue nécessité de tous les événements et pour le fondement de cette nécessité, le flux ou la concaténation des causes secondes. » (NdT)

commençasse par l'examen du discours, je l'ai fait avec plaisir ⁶⁵ et je le présente ici et le soumetts au jugement de votre Seigneurie. ⁶⁶

(B26) II. Et d'abord, j'assure à votre Seigneurie que je ne trouve dans ce discours aucun argument nouveau, venant des Écritures ou de la raison, dont je n'aie déjà entendu parler auparavant; autant dire que je ne suis pas surpris.

(B27) III. La préface est élégante mais il apparaît que, même en ce passage, il s'est mépris sur la question car, quand il dit : si je suis libre d'écrire ce discours, j'ai gagné ma cause, je nie que ce soit vrai. En effet, il suffit à sa liberté d'écrire qu'il n'ait pas écrit à moins de le vouloir. S'il veut gagner sa cause, il doit prouver que, avant de l'écrire, il n'était pas nécessaire qu'il l'écrivît ⁶⁷ ensuite. Peut-être

⁶⁵ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 25 et 26 : « C'est là changer sa première décision. Si la chaîne de la nécessité est aussi peu forte qu'elle peut se briser aussi aisément, si sa volonté (26) n'est pas déterminée par autre chose que par la seule signification du désir de Votre Seigneurie et par ma modeste prière, alors nous pouvons en toute sécurité conclure que les affaires humaines ne sont pas toujours gouvernées par l'absolue nécessité, qu'un homme est le seigneur de ses propres actions (...) subordonnées au Seigneur Suprême des Cieux et de la Terre, et que toutes les choses ne sont pas si absolument déterminées par les causes extérieures et antécédentes que les prières loyales et les persuasions morales ne puissent pas agir sur une bonne nature pour prévenir ainsi ce qui aurait été autrement et pour produire ce qui n'aurait pas été. Celui qui peut concilier cela avec une nécessité antécédente de toutes les choses sera pour moi un grand Apollon. » (NdT)

⁶⁶ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 24 : « J'ai lu attentivement ce traité, j'ai pesé les réponses de Thomas Hobbes et j'ai conclu qu'il a manqué et embrouillé la question, que ses réponses sont des dérobades, que ses arguments sont des paralogismes et que l'opinion d'une nécessité absolue et universelle n'est que le résultat de certains principes non fondés et mal choisis. » (NdT)

⁶⁷ Molesworth: « It was not necessary he should prove ». La première édition de *A Defence of True Liberty* de Bramhall (1655) donne : « It was not necessary he should write ». Ma traduction suit le texte reproduit par Bramhall qui est d'ailleurs confirmé par les *Questions concerning ...* de Hobbes (1650) (NdT)

Monseigneur pense-t-il que c'est tout un de dire J'étais libre de l'écrire ⁶⁸ et Il n'était pas nécessaire que je l'écrivisse mais je (M240) pense autrement car il est libre de faire une chose qu'il peut faire s'il a la volonté de la faire et peut s'en abstenir s'il a la volonté de s'en abstenir. Cependant, s'il y a une nécessité qu'il ait la volonté de faire cette chose, l'action s'ensuivra nécessairement et, s'il y a une nécessité qu'il ait la volonté de s'en abstenir, l'abstention sera aussi

⁶⁸ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 28 et 29 : « Ce qu'il appelle liberté n'est pas la vraie liberté. Pour éclaircir cela, il nous appartient de faire connaître la différence entre ces trois choses, la nécessité, la spontanéité et la liberté. La nécessité et la spontanéité peuvent parfois coexister, de même que la spontanéité et la liberté mais la réelle nécessité et la véritable liberté ne peuvent jamais coexister. Certaines choses sont nécessaires et non volontaires ou spontanées, certaines choses sont à la fois nécessaires et volontaires, certaines choses sont volontaires et ne sont pas libres, certaines choses sont à la fois volontaires et libres mais ces choses qui sont vraiment nécessaires ne sauraient jamais être libres et ces choses qui sont vraiment libres ne sauraient jamais être nécessaires. La nécessité consiste en une détermination antécédente à une seule chose, la spontanéité se trouve dans la conformité de l'appétit, intellectuel ou sensible, à l'objet, la véritable liberté se trouve dans le pouvoir d'élection de la volonté rationnelle. Ce qui est déterminé sans mon concours peut néanmoins s'accorder assez bien avec ma fantaisie et mes désirs et obtenir mon consentement ultérieur mais ce qui est déterminé sans mon concours et sans mon consentement ne peut jamais être l'objet de mon élection. Je peux aimer ce qui m'est inévitablement imposé par autrui mais si cela m'est imposé par des causes extrinsèques, c'est folie de ma part de délibérer et il m'est impossible de choisir si je suivrai cette chose ou non. La raison est la racine, la source, l'origine de la véritable liberté, raison qui juge et représente à la volonté si ceci ou cela convient, si ceci ou cela convient mieux. Jugez alors quelle belle sorte de liberté est soutenue par Thomas Hobbes. Cette liberté est celle des petits enfants avant qu'ils n'aient l'usage de la raison, avant qu'ils puissent (29) réfléchir ou délibérer sur quelque chose. N'est-ce pas une liberté d'enfant ? Et cette liberté est celle des bêtes comme les abeilles ou les araignées qui n'instruisent pas leurs facultés comme nous qui faisons nos affaires par l'expérience et la réflexion. C'est une liberté de bête ! Une telle liberté est celle que l'oiseau à qui on a coupé les ailes a de voler ou, pour utiliser sa propre comparaison, la liberté de marcher d'un estropié qui a perdu l'usage de ses jambes. N'est-ce pas une liberté ridicule ? Enfin, le pire, c'est que cette liberté est celle d'une rivière qui coule le long de son lit. Quoi ! Attribue-t-il aussi la liberté aux créatures inanimées qui n'ont aucune raison, aucune spontanéité et qui n'ont pas non plus d'appétit sensible. Telle est la liberté de Thomas Hobbes. » (NdT)

nécessaire.⁶⁹ La question n'est donc pas de savoir si un homme est un agent libre – c'est-à-dire s'il peut écrire ou s'en abstenir, s'il peut parler ou se taire selon sa volonté – mais de savoir si la volonté d'écrire et la volonté de s'en abstenir lui viennent selon sa volonté ou selon quelque chose d'autre qui soit en son propre

⁶⁹ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 29 et 30 : « Sa nécessité (...) est une nécessité de supposition qui vient du concours de toutes les causes, incluant le dernier précepte de l'entendement chez les créatures raisonnables. La cause adéquate et l'effet sont liés d'avance et, quand toutes les causes concourantes sont déterminées, l'effet est aussi déterminé et il devient aussi nécessaire que s'il était effectivement réalisé. Mais il y a une grande différence entre déterminer et être déterminé. Si toutes les causes concourant à la production d'un effet étaient antécédemment déterminées, pour ce qu'elles doivent nécessairement produire et quand elles doivent le produire, il n'y aurait alors aucun doute que l'effet soit nécessaire. Mais si ces causes opéraient librement ou de façon contingente, si elles pouvaient suspendre ou refuser leur concours ou avoir concouru d'une autre manière, l'effet ne serait alors pas vraiment et antécédemment nécessaire, mais libre ou contingent. Ce sera encore plus clair en considérant son propre exemple du lancer de deux dés qui donnent chacun un as, quoique cet exemple relève davantage de la contingence que de la liberté. En supposant que « la position des parties de la main » qui ont jeté le dé, en supposant que la forme de la table et des dés eux-mêmes, en supposant que la « quantité de force appliquée » et en supposant que toutes les choses qui ont concouru à la production de ce lancer de dés soient exactement les mêmes qu'elles furent, il n'y a alors aucun doute que le lancer était nécessaire. Mais encore n'est-ce là qu'une nécessité de supposition car si toutes ces causes concourantes ou certaines d'entre elles étaient contingentes et libres, alors le lancer n'était pas absolument (30) nécessaire. A commencer par le lanceur. Il pourrait avoir refusé son concours et ne pas avoir jeté les dés ; il pourrait avoir retardé son concours et ne pas avoir fait le lancer si tôt ; il aurait pu lancer plus doucement ou plus fortement s'il l'avait voulu. Dans tous ces cas, que devient le résultat de deux as ? Les mêmes incertitudes s'offrent pour le fabricant de la table, pour le fabricant des dés, pour le responsable des tables, pour la sorte de bois et je ne sais combien d'autres circonstances. Dans une telle quantité de contingences, il est impossible que l'effet soit antécédemment nécessaire. Thomas Hobbes en appelle à l'expérience de chacun. J'en suis bien content. Qu'on réfléchisse sur soi-même et on ne trouvera pas de raisons convaincantes, encore moins contraignantes, d'être nécessaire à l'un de ces actes en particulier plutôt qu'à un autre, on ne trouvera que sa propre volonté ou sa détermination arbitraire. Aussi la nécessité de Thomas Hobbes n'est-elle ni absolue, ni antécédente et extrinsèque, elle n'est qu'une simple nécessité de supposition. » (NdT)

pouvoir. ⁷⁰ Je reconnais cette liberté qui fait que je puis faire une chose si je veux mais dire que je puis vouloir si je le veux, c'est tenir un discours absurde; et c'est

⁷⁰ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 31, 32 et 33 : « En second lieu, Hobbes fait une démonstration vaine d'un pouvoir de la volonté d'écrire ou de ne pas écrire. S'il est précisément et inévitablement déterminé dans tous les cas qu'un homme voudra ou qu'il ne voudra pas, qu'il écrira ou qu'il n'écrira pas, quelle est la finalité de ce pouvoir. Dieu et la nature n'ont jamais rien fait en vain mais ce pouvoir qui n'aboutit pas et n'aboutira jamais à un acte est vain et inutile. Soit l'agent est déterminé avant d'agir à vouloir et à ne pas vouloir, à agir ou à ne pas agir et, alors, il n'est pas plus libre d'agir que de vouloir, soit (31) il n'est pas déterminé et il n'y a alors aucune nécessité. Aucun effet ne peut excéder la vertu de sa cause. Si l'action d'écrire ou de s'abstenir d'écrire est libre, le pouvoir ou la faculté de vouloir ou de ne pas vouloir doit de toute nécessité être plus libre encore : « *Quod efficit tale illud magis est tale.* » (Aristote : *Seconds Analytiques*, I, 2, 15) Si la volonté est déterminée, le fait d'écrire ou de ne pas écrire est également déterminé et on ne devrait alors pas dire il *peut* écrire ou il *peut* s'en abstenir mais il *doit* écrire ou *doit* s'en abstenir. En troisième lieu, cette réponse (que la volonté de l'homme est déterminée à l'extérieur de sa volonté ou à l'extérieur de quelque chose qui est en son pouvoir) contredit le sens que tout le monde donne au mot volonté. Pourquoi demandons-nous aux hommes s'ils veulent faire ou ne pas faire une chose, pourquoi leur représentons-nous des raisons de faire ou de s'abstenir, pourquoi les prions-nous ou les supplions-nous, pourquoi les blâmons-nous si leur volonté ne leur vient pas selon leur volonté ? (...) Saint Augustin dit : « Notre volonté ne serait pas du tout une volonté si elle n'était pas en notre pouvoir. » (*Du libre arbitre*, III,3) C'est là ce que croient tous les hommes et ce sont pas nos professeurs qui nous l'ont enseigné, c'est imprimé par nature dans nos cœurs. Nul besoin de parcourir des livres obscurs. Les poètes chantent cette vérité dans les théâtres, les bergers dans les montagnes, les pasteurs dans les églises, le petit peuple au marché, et tout le monde, dans le monde entier, donne son assentiment à cette vérité, à l'exception d'une poignée d'hommes qui ont empoisonné (32) leur intellect avec des principes paradoxaux. Quatrièmement, cette nécessité dont parle Thomas Hobbes, qui est fondée sur la nécessité de la volonté d'un homme à l'extérieur de sa volonté, est la pire de toutes et, loin de réduire les difficultés et les absurdités qui découlent du destin fatal des stoïciens, elle les accroît et fait qu'on ne peut plus les résoudre. On ne blâme pas le feu qui embrase des cités entières, on n'accuse pas le poison d'avoir détruit des vies humaines mais on s'en prend aux personnes qui les utilisent à de mauvaises fins. Si la volonté de l'homme n'est pas en son propre pouvoir, il n'est pas plus libre que le feu ou le poison. Pour qu'on juge un acte ou une omission d'acte coupable, il faut ces trois choses : en premier lieu, qu'il soit en notre pouvoir d'agir ou de nous

la raison pour laquelle je ne saurais accorder à Monseigneur que sa cause soit gagnée dans sa préface.

(B33) IV. Juste après, il fait certaines distinctions sur la liberté et dit que par liberté, il n'entend pas la liberté à l'égard du péché, (B34) de la servitude et de la violence mais la liberté à l'égard de la nécessité, de la nécessitation, de l'inévitabilité et de la détermination à une unique chose. Il eût été meilleur de définir la liberté que de faire ces distinctions car je ne comprends pas plus ce qu'il entend par liberté et, quoiqu'il dise qu'il entend par liberté la liberté à l'égard de la nécessitation, je ne comprends cependant pas comment une telle liberté peut exister. C'est se débarrasser de la question sans avoir rien prouvé. En effet, entre nous, la question est-elle autre que de savoir si une telle liberté est possible ou pas? Il y a dans le même passage d'autres distinctions comme celle entre une liberté d'exercice seulement, qu'il appelle liberté de contradiction (à savoir la liberté non pas simplement de faire le bien et le mal mais celle de faire ce bien-ci

abstenir ; en second lieu, que nous soyons obligés d'accomplir un acte ou de nous en abstenir ; en troisième lieu, que nous omettions ce que nous devons faire ou que nous fassions ce que nous devons omettre. Un homme ne pèche pas en faisant des choses qu'il ne peut éviter ou en s'abstenant de choses qui ne sont jamais en son pouvoir. Hobbes dit que, outre le pouvoir, les hommes ont aussi un appétit pour les mauvais objets qui les rend coupables. C'est vrai mais, si cet appétit est déterminé par autre chose, non par eux-mêmes, ou s'ils n'ont pas l'usage de la raison pour freiner ou restreindre leurs appétits, ils ne pèchent pas plus que la pierre qui tombe selon son appétit naturel ou les bêtes qui commettent des erreurs volontaires en suivant leurs appétits sensibles et qui, cependant, ne pèchent pas. » Bramhall ajoute plus loin : « Ma préface demeure donc sans réponse. Soit je suis (33) extrinsèquement et inévitablement prédéterminé à écrire ce discours sans aucun concours de ma part dans la détermination et sans aucun pouvoir de changement ou d'opposition, soit je ne suis pas déterminé ainsi. Si je le suis, alors je ne dois pas être blâmé car on ne blâme pas avec justice quelqu'un pour une chose qu'il n'avait pas le pouvoir d'éviter. Si je ne suis pas ainsi déterminé, mes actions et ma volonté d'agir ne sont ni contraintes ni nécessités par des causes extrinsèques mais j'élis et je choisis soit d'écrire, soit de m'abstenir d'écrire, et cela selon ma propre volonté et mon propre pouvoir. Et, quand j'ai décidé et élu, ce n'est qu'une nécessité de supposition qui peut coexister avec la véritable liberté et non une réelle nécessité antécédente. » (NdT)

ou ce bien-là, (M241) ou ce mal-ci ou ce mal-là en particulier) et une liberté de spécification et également d'exercice, qu'il appelle liberté de contrariété (à savoir une liberté non seulement de faire ou de ne pas faire le bien ou le mal mais aussi de faire ou de ne pas faire ce bien-ci ou ce bien-là, ou ce mal-ci ou ce mal-là). Monseigneur l'Évêque, avec ces distinctions, dit qu'il déblaie le terrain alors que, en vérité, il obscurcit la question et ce qu'il veut dire, non seulement en utilisant un jargon où il parle d'exercice seulement, de spécification aussi, de contradiction, de contrariété, mais aussi en prétendant faire des distinctions là où il n'en existe aucune.⁷¹ En effet, comment est-il possible qu'existe la liberté de

⁷¹ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 35, 36 : « Il est certain que cette distinction entre la liberté de contrariété et la liberté de contradiction ou (ce qui est tout un) la liberté d'exercice seulement ou d'exercice et de spécification jointes, distinction que Hobbes rejette avec mépris, est si vraie, si nécessaire, si généralement reçue qu'il n'y a guère d'auteurs, théologiens ou philosophes, qui aient traité ce sujet sans (36) l'utiliser. Le bien et le mal sont des contraires, ce sont des sortes de choses opposées. Donc, être capable de choisir à la fois le bien et le mal, c'est une liberté de contrariété ou de spécification. Choisir ceci et ne pas choisir ceci, c'est contradictoire ou (ce qui est tout un) c'est un exercice et une suspension du pouvoir. Donc, être capable de faire ou de s'abstenir de faire la même action, de choisir ou de ne pas choisir le même objet, sans changement du genre, c'est une liberté de contradiction ou d'exercice seulement. Or l'homme est non seulement capable de faire ou de s'abstenir de faire seulement le bien ou seulement le mal mais il est capable à la fois de faire ou de s'abstenir de faire le bien et le mal. Ainsi il a non seulement une liberté d'action mais aussi une liberté de choisir des objets contraires, non seulement une liberté d'exercice mais aussi de spécification, non seulement une liberté de contradiction, mais aussi de contrariété. D'un autre côté, Dieu et les bons anges peuvent faire ou ne pas faire ce bien-ci ou ce bien-là mais ils ne peuvent pas faire à la fois le bien et le mal. Ils ont ainsi seulement une liberté d'exercice ou de contradiction mais pas une liberté de spécification ou de contrariété. Il apparaît donc manifestement que la liberté de l'homme est plus large par l'extension de l'objet (qui est à la fois le bien et le mal) que la liberté de Dieu et des bons anges dont l'objet est seulement le bien. Mais la liberté de l'homme est moindre par l'intension du pouvoir. L'homme n'est pas aussi libre par rapport au seul bien que Dieu et les bons anges parce que (sans parler de Dieu dont la liberté est entièrement d'une autre nature) l'entendement des anges est plus clair, le pouvoir et l'empire qu'ils ont sur leurs actions est plus grand, parce qu'ils n'ont pas d'appétits sensibles pour les détourner, pas d'organes pour les troubler. Nous voyons donc que la distinction sort entièrement de l'obscurité. » (NdT)

faire ou de ne pas faire ce bien-ci ou ce bien-là, ce mal-ci ou ce mal-là (qui existe chez Dieu et les anges ⁷², dit-il) sans une liberté de faire ou de ne pas faire le bien ou le mal? ⁷³

(B37) V. Monseigneur, après avoir déblayé le terrain, divise ses forces, comme il les appelle, en deux escadrons, l'un fait de passages des Écritures, l'autre fait de raisons, et je suppose qu'il utilise cette allégorie parce qu'il adresse le discours à un militaire, vous, Monseigneur. Tout ce que j'ai à dire touchant cela, c'est que je remarque qu'une grande partie de ses forces regardent et marchent dans une autre direction et que certaines se battent entre elles.

(B38) VI. Le premier passage des Écritures, tiré des *Nombres*, XXX, 14 ⁷⁴, est l'un de ceux qui regardent dans une autre direction - On y lit : « Si une femme fait un vœu, il est laissé au choix de son mari de le ratifier ou de le casser. ⁷⁵ » - car il ne prouve qu'une chose, que le mari est un agent libre, qu'il choisit volontairement, mais il ne prouve pas que son choix, à ce moment, ne soit pas nécessité ou déterminé à ce qu'il choisira par des causes antécédentes nécessaires. ⁷⁶

⁷² La première édition non autorisée du texte *Of Liberty and Necessity* de Hobbes (1654), donne « good angels ». (NdT)

⁷³ Sur cette distinction, l'édition John Henry Parker (1844) des œuvres de Bramhall donne à la page du volume IV une note qui renvoie à Bellarmin : *De gratia et libero arbitrio*, Liv.III, chap.3. (NdT)

⁷⁴ La *King James version* donne : “13: Every vow, and every binding oath to afflict the soul, her husband may establish it, or her husband may make it void. 14: But if her husband altogether hold his peace at her from day to day; then he establisheth all her vows, or all her bonds, which are upon her: he confirmeth them, because he held his peace at her in the day that he heard them.” (NdT)

⁷⁵ J'emprunte ces deux verbes à la traduction Darby de la Bible. (NdT)

⁷⁶ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 38 et 39 : Bramhall prétend détruire la réponse de Hobbes de trois façons : « Premièrement, par la raison. L'élection est toujours une élection de choses possibles ou, du moins, de choses qu'on reconnaît possibles, c'est-à-dire qu'elle est une élection efficace quand un homme pense ou espère obtenir l'objet. Tout ce que la volonté choisit, elle le choisit sous l'idée du bien, que ce soit

(B41) (M242) VII. En effet, s'il vient à l'esprit du mari qu'il y a un plus grand bien à ratifier le vœu qu'à le casser, la ratification s'ensuivra nécessairement. S'il pense que le mal qui va suivre le vœu l'emporte sur le bien, le contraire s'ensuivra nécessairement; et, pourtant, c'est dans le fait de suivre (B42) ses espoirs et ses

l'honnête, l'agréable (39) ou l'avantageux mais, dans ce qui est reconnu impossible, aucun bien ne peut être envisagé. Il est vrai qu'il peut exister des désirs délirants de choses reconnues impossibles, par exemple le désir, pour un homme qui a commis une infraction, de ne pas l'avoir commise mais choisir efficacement une impossibilité, c'est aussi impossible que l'impossibilité elle-même. On ne peut penser obtenir ce qu'on sait impossible d'obtenir. Mais celui qui sait que toutes les choses sont antécédemment déterminées par des causes nécessaires sait qu'il est impossible pour une chose d'être autrement qu'elle n'est. Donc, lui attribuer un pouvoir d'élection, un pouvoir de choisir ceci ou cela indifféremment revient à le déterminer à une seule chose et à ne pas le déterminer à cette chose, ce qui est contradictoire. De plus, celui qui a le pouvoir d'élection ou la liberté de choisir a aussi la liberté ou le pouvoir de refuser. « Avant que l'enfant sache refuser le mal et choisir le bien. » (*Esaïe*, VII, 16) Celui qui choisit ceci plutôt que cela refuse cela plutôt que ceci. Moïse, choisissant de souffrir avec le peuple de Dieu, refuse par là les plaisirs du péché. Mais aucun homme n'a le pouvoir de refuser ce qui est nécessairement prédéterminé à être, à moins qu'on ne soit comme le renard qui refusait le raisin qui était hors de son atteinte. Quand une chose (ou deux, ou trois) est absolument déterminée, les autres sont par là rendues simplement impossibles. Deuxièmement, je prouve la même chose par des exemples et par l'idée universelle que le monde a de l'élection. Quelle est la différence entre un royaume électif et un royaume héréditaire sinon que, dans un royaume électif, les gens ont le pouvoir ou la liberté de choisir tel ou tel homme indifféremment tandis qu'ils n'ont pas ce pouvoir, cette liberté, dans un royaume héréditaire ? Là où la loi désigne un héritier en particulier, il y a une nécessité à une seule chose, là où la loi ne le désigne pas, il n'y a aucune nécessité de ce type et les gens ont le pouvoir ou la liberté de choisir. Un prince héréditaire peut être aussi bienvenu et acceptable pour ses sujets et être reçu d'aussi bon cœur par eux (selon cette liberté qui est opposée à la contrainte et à la violence) que celui qui est élu. Il n'est pourtant pas un prince élu. » Bramhall continue avec des exemples identiques puis, en troisième lieu, prétend apporter des preuves en citant des passages de la Bible qui, il est vrai, ne donnent aucun nouvel élément. (NdT)

craintes que consiste la nature de l'élection.⁷⁷ De sorte qu'un homme peut choisir ceci tout en ne pouvant pas choisir cela et, par conséquent, le choix et la nécessité sont liés.⁷⁸

⁷⁷ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 44 : « Quand il dit que la nature de l'élection consiste à suivre nos espoirs et nos craintes, je ne peux faire que cette remarque : dans tout son traité, il n'utilise pas les termes techniques dans le bon sens. J'espère que cela ne vient pas d'une affectation de singularité ou d'un mépris pour les auteurs antérieurs ou encore d'un désir de casser toute la structure du savoir pour la remodeler selon son propre esprit. (...) Pour le moment, je me contenterai de dire que les espoirs et les craintes sont communes aux bêtes mais que l'élection est un acte rationnel propre à l'homme. » (NdT)

⁷⁸ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 42, 43 et 44 : « Rien n'est dit sur cette cause avec plus d'apparence de raison par les défenseurs de la nécessité et par les adversaires de la véritable liberté que ceci : l'entendement, de façon permanente, suit infailliblement le dernier précepte de l'entendement ou le dernier jugement de la raison. En cela, et en cela seulement, j'avoue que Thomas Hobbes a de bons seconds. Pourtant, l'opinion commune et reçue est contraire et à juste titre. En effet, premièrement, l'acte même de l'entendement est un effet de la volonté et un témoignage de son pouvoir et de sa liberté. C'est la volonté qui, affectionnant quelque bien particulier, engage l'entendement et lui donne l'ordre de délibérer et de décider quels moyens conviennent pour atteindre une fin. Et, bien que la volonté elle-même soit aveugle, son objet est pourtant le bien en général car c'est là la fin de toutes les actions humaines. Il revient donc à la volonté, comme au général d'une armée, de mettre en mouvement les autres pouvoirs de l'âme pour qu'ils agissent (...), de sorte que la moindre obligation imposée par l'entendement à la volonté l'est par le consentement de la volonté et dérive du pouvoir de la volonté qui n'était pas nécessitée à mettre en mouvement l'entendement pour une consultation. Aussi, la volonté est-elle la maîtresse de maison pour les actions humaines, l'entendement est le fidèle conseiller qui ne donne d'avis que quand la volonté le demande. Et si la première consultation ou délibération n'est pas suffisante, la volonté peut faire une critique et demander à l'entendement de mieux s'informer et de prendre avis auprès d'autrui, et c'est de là que le jugement de l'entendement reçoit des changements. Deuxièmement, l'entendement ne détermine pas la volonté naturellement mais moralement. La volonté est mue par l'entendement, non par une influence causale sur l'effet, mais seulement en proposant et représentant l'objet. Et donc, tout comme il serait ridicule (43) de dire que l'objet de la vue est la cause de la vue, il le serait de dire que la proposition de l'objet à la volonté par l'entendement est la cause de la volonté. L'entendement n'intervient donc pas dans le concours des causes qui, selon Thomas Hobbes, nécessitent la

(B44) Le second passage des Écritures se trouve en *Josué*, XXIV, 15 ⁷⁹ et le troisième en 2 *Samuel*, XXIV,12. ⁸⁰ Il y est clairement prouvé qu'il y a élection

volonté. Troisièmement, le jugement de l'entendement n'est pas toujours *practice practicum* ni d'une nature telle qu'il oblige et détermine la volonté à une seule chose. L'entendement propose parfois deux ou trois moyens également disponibles pour atteindre une seule et même fin. Il dicte parfois à la volonté que ce bien-ci ou ce bien-là en particulier est éligible ou susceptible d'être choisi, non qu'il est nécessairement éligible ou qu'il doit être choisi. Il peut juger que tels ou tels moyens sont de bons moyens pour atteindre la fin désirée mais non que ce sont les seuls moyens. Dans ce cas, personne ne peut douter que la volonté puisse choisir ou ne pas choisir ceci ou cela, indifféremment. Oui, même si l'entendement juge que l'un des moyens est plus indiqué qu'un autre, pourtant, étant donné qu'on peut trouver dans le moyen moins indiqué la raison du bien, la volonté, conformément à l'empire qu'elle a sur elle-même, peut accepter le moyen que l'entendement juge moins indiqué et refuser celui qu'elle juge plus indiqué. Quatrièmement, il arrive que la volonté ne veuille pas la fin aussi fortement qu'elle le pourrait et elle est souvent dissuadée de poursuivre à cause de la difficulté des moyens et, malgré le jugement de l'entendement, la volonté peut suspendre son acte. Cinquièmement, en supposant – mais ce n'est pas accordé – que la volonté suive nécessairement le dernier précepte de l'entendement, cela ne prouve pourtant pas une nécessité antécédente mais plutôt une coexistence avec l'acte, il n'y a aucune nécessité extrinsèque, la volonté et l'entendement n'étant que deux facultés de la même âme, il n'y a pas de nécessité absolue mais seulement une nécessité de supposition. Et c'est pourquoi même les auteurs qui soutiennent que le jugement de l'entendement détermine nécessairement la volonté s'opposent très sérieusement à l'absolue nécessité de tous les événements dont parle Thomas Hobbes. Supposez que la volonté demande à l'entendement de délibérer sans critique, supposez que le précepte de (44) l'entendement soit absolu, ne portant pas sur ceci ou cela indifféremment, ne portant pas sur ceci plutôt que cela comparativement mais sur ceci positivement, non librement mais nécessairement et supposez que la volonté veuille efficacement et ne suspende pas son propre acte. Il est vrai qu'il y a alors nécessité mais pas une nécessité absolue, extrinsèque, antécédente découlant d'un concours de causes en dehors de nous-mêmes mais une nécessité de supposition que nous accordons volontiers. Thomas Hobbes est donc bien loin de la vérité quand il soutient que la considération d'un plus grand bien nécessite la volonté et c'est là une absolue nécessité. » (NdT)

⁷⁹ La King James version donne : « And if it seem evil unto you to serve the LORD, choose you this day whom ye will serve; whether the gods which your fathers served that were on the other side of the flood, or the gods of

en l'homme mais il n'y est pas prouvé que cette élection n'est pas nécessitée par des espoirs, des craintes et des considérations du bien et du mal qui s'ensuivent et qui ne dépendent pas de la volonté et ne sont pas des objets d'élection. Il suffit donc d'une seule réponse à de tels passages, même s'ils étaient mille.

(B45) VIII. Supposant, semble-t-il, que je pourrais répondre en disant que la nécessité et l'élection sont liés l'une à l'autre et en donnant l'exemple des actions des enfants, des idiots et des bêtes sauvages dont les fantaisies, pourrais-je dire, sont nécessitées et déterminées à une unique chose ⁸¹, Monseigneur, avant de tirer ses preuves des Écritures, désire prévenir de tels exemples et il dit donc que les actions des « enfants, des idiots, des fous et des bêtes » sont, il est vrai, « déterminées » mais qu'elles ne procèdent ni d'une élection, ni d'agents libres mais d'agents spontanés. Par exemple, l'abeille, quand elle fait son miel, le fait spontanément et l'araignée, quand elle tisse sa toile, la tisse spontanément et non par élection. Quoique je n'aie jamais eu l'intention de fonder ma réponse sur l'expérience de ce que font les enfants, les idiots, les fous (M243) et les bêtes, pourtant, pour que Monseigneur puisse comprendre ce qu'on peut entendre par spontané et la différence existant entre spontané et volontaire, je répondrai à cette distinction et montrerai qu'elle entre en conflit avec les arguments qui l'accompagnent. Monseigneur doit donc considérer que toutes les actions volontaires, quand la chose qui déclenche la volonté n'est pas la crainte, sont aussi appelées spontanées et on dit qu'elles sont faites par un homme de son propre consentement. Par exemple, quand un homme donne de l'argent contre une marchandise ou par affection, il est dit le faire de son propre consentement – sponte en latin – et l'action est donc spontanée, quoique donner volontairement son argent à un voleur pour éviter d'être tué ou le jeter dans la mer pour éviter de se noyer ne sont pas des actions dites spontanées puisque le motif est la crainte. Mais toute action spontanée n'est pas volontaire car volontaire suppose une

the Amorites, in whose land ye dwell: but as for me and my house, we will serve the LORD.” (NdT)

⁸⁰ La King James version donne : « Go and say unto David, Thus saith the LORD, I offer thee three things; choose thee one of them, that I may do it unto thee.”(NdT)

⁸¹ “determined to one” : Expression thomiste, *determinatum ad unum*. (NdT)

délibération antécédente, c'est-à-dire une considération, une méditation sur ce qui va probablement arriver, aussi bien l'action que l'abstention de l'action qui a été délibérée, alors que de nombreuses actions sont faites de notre propre consentement et sont donc spontanées sans néanmoins – pense-t-il – avoir été l'objet d'une considération ou d'une délibération en nous-mêmes, comme quand, ne nous posant pas de questions et n'ayant pas le moindre doute sur le fait que la chose que nous allons faire est bonne, nous mangeons, marchons ou, dans la colère, frappons ou injurons, actions que Monseigneur juge spontanées mais ni volontaires, ni l'objet d'une élection. Dans ce type d'actions, (B46) dit-il, la nécessité peut se trouver mais pas dans les actions volontaires et qui procèdent de l'élection et de la délibération. Or, si je vous montre que même ces actions qu'il dit procéder de la spontanéité (M244) et qu'il attribue seulement aux « idiots, aux enfants, aux fous et aux bêtes » procèdent de la délibération et de l'élection et que des actions inconsidérées, irréfléchies et spontanées sont d'ordinaire trouvées en ceux qui sont jugés par eux-mêmes ou par beaucoup d'autres sages ou plus sages que le sont habituellement les hommes, alors son argument conclut que la nécessité et l'élection peuvent se trouver ensemble, ce qui est contraire à ce qu'il entend prouver par tous ses autres arguments. D'abord, votre expérience personnelle, Monseigneur, vous fournit assez de preuves que les chevaux, les chiens et d'autres bêtes hésitent sur la voie où ils vont s'engager. Le cheval recule devant une silhouette étrange qu'il a vue et repart pour éviter l'éperon. Que fait d'autre un homme qui délibère sinon envisager à un moment qu'il s'engage dans l'action et à un autre moment qu'il s'en écarte selon que l'espoir d'un plus grand bien l'attire ou que la crainte d'un plus grand mal l'en détourne? Un enfant peut être si jeune qu'il fait tout ce qu'il fait sans aucune délibération, et cela jusqu'à ce qu'il ait l'occasion de subir un mal en faisant quelque chose ou jusqu'à ce qu'il ait l'âge de comprendre le bâton car les actions qui ont connu une fois un échec seront délibérées la seconde fois. Les idiots et les fous, manifestement, ne délibèrent pas moins que les hommes les plus sages quoiqu'ils ne fassent pas un aussi bon choix, les images des choses étant altérées par la maladie. Pour ce qui est des abeilles et des araignées, Monseigneur l'Évêque., s'il avait si peu à faire que d'être spectateur de leurs actions, aurait avoué qu'il y a chez ces bêtes non seulement une élection mais aussi de l'habileté,

de la prudence et de la police, presque autant que (245) chez les hommes. Des abeilles, Aristote dit que leur vie est civile.⁸² Monseigneur se trompe en croyant qu'une action spontanée, une fois qu'elle a subi un échec, diffère d'une action volontaire et élective car même l'action de mettre son pied en position de marche et l'action ordinaire de manger ont été une fois délibérées pour savoir comment et quand elle devaient être faites; et quoiqu'elles deviennent ensuite aisées et habituelles, cela n'empêche pourtant pas qu'elles sont volontaires et procèdent de (B47) l'élection. De même, les actions les plus impétueuses des personnes colériques sont volontaires et faites après délibération car qui, mis à part les très jeunes enfants, n'a pas considéré quand et jusqu'où il devait ou pouvait en toute sécurité frapper ou injurier? Voyant alors que Monseigneur l'Évêque s'accorde avec moi sur le fait que de telles actions sont nécessitées et que la fantaisie⁸³ de ceux qui les font est déterminée aux actions qu'ils font, il suit de sa propre doctrine que la liberté d'élection ne supprime pas la nécessité d'élire telle ou telle chose individuelle. Ainsi, l'un de ses arguments entre en conflit avec un autre.⁸⁴

⁸² Histoire des animaux, I,1,488a3.

⁸³ « fancy » : fantaisie, imagination, au sens d'un acte chez Hobbes. (NdT)

⁸⁴ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 47 à page 54 : « Nous avons vu précédemment que Thomas Hobbes avait inventé une nouvelle sorte de liberté, une nouvelle sorte de nécessité, une nouvelle sorte d'élection et, maintenant, dans cette section, il invente une nouvelle sorte de spontanéité et une nouvelle sorte d'actions volontaires. Bien qu'il dise qu'il n'y a rien de « nouveau » selon lui, je commence cependant à soupçonner que, soit il y a de nombreuses choses nouvelles pour lui, soit *son* élection n'est pas le résultat d'une « délibération » sérieuse et mûre. La première chose que je remarque est qu'il se méprend souvent sur le sens de ce que je dis dans cette section. D'abord, je dis que les actions volontaires et les actions spontanées sont une seule et même chose. Lui dit que je les distingue, de sorte que les actions spontanées peuvent être nécessaires mais que les actions volontaires ne le peuvent pas. En deuxième lieu, je fais une distinction entre les actes libres et les actes volontaires. Les premiers sont toujours délibérés, les seconds peuvent se faire sans délibération. Tous les actes libres sont volontaires mais tous les actes volontaires ne sont pas libres. Mais il dit que je les confonds et que je considère que c'est la même chose. Troisièmement, il dit que j'attribue la spontanéité seulement aux idiots, aux enfants, aux fous et aux bêtes mais je reconnais que la spontanéité intervient chez les hommes avec une raison, aussi bien en tant qu'elle est comprise dans la liberté qu'en tant qu'elle s'en distingue. Je n'ai cependant aucune raison d'être offensé car il ne me traite pas autrement qu'il ne se traite lui-même. A un endroit, il

nous dit que « quelque chose de volontaire suppose une délibération » mais, en XXV, il nous dit le contraire, que « tout ce qui suit le dernier appétit » est « volontaire et que, quand il n'y a qu'un appétit, c'est le dernier », et « qu'aucune action humaine ne peut être faite sans délibération, quelque soudaine qu'elle soit. » De même, en XXXIII, il nous dit que « par (48) spontanéité, il faut entendre une façon de faire inconsiderée ou que le mot, autrement, n'a pas de sens. » Pourtant, il nous dit que « toutes les actions volontaires » qui ne procèdent pas de la « crainte » sont « spontanées », dont de nombreuses sont délibérées, comme dans le cas qu'il donne d'un homme qui donne « de l'argent contre une marchandise. » Troisièmement, quand je dis que les enfants, avant d'avoir l'usage de la raison, agissent spontanément (comme quand ils têtent le sein) mais qu'ils n'agissent pas librement parce qu'ils n'ont pas de jugement pour délibérer ou élire, Thomas Hobbes entreprend de prouver qu'ils délibèrent et élisent et, pourtant, juste après, il avoue qu'un « enfant peut être si jeune qu'il fait ce qu'il fait sans aucune délibération. » En plus de ces méprises et de ces contradictions, il commet aussi d'autres erreurs dans cette section ; comme quand il dit qu'aucune action procédant de la « crainte » n'est « spontanée. » Celui qui jette ses biens dans la mer pour éviter de se noyer le fait non seulement « spontanément » mais il le fait aussi librement. Celui qui veut la fin veut les moyens qui conduisent à cette fin. Il est vrai que si l'action est considérée purement et simplement sans toutes les circonstances, aucun homme ne jette volontairement ou spontanément ses biens dans la mer. Mais si nous prenons l'action dans le cas particulier avec toutes les circonstances, pour atteindre la fin, c'est-à-dire sauver sa vie, l'acte n'est pas seulement volontaire et spontané, mais est élu et choisi par l'homme comme le moyen le plus probable de conserver la vie. Tout comme il y a une volonté antécédente et une volonté subséquente, il y a une spontanéité antécédente et une spontanéité subséquente. Son argument étymologique qui fait dériver spontané de *sponte* ne pèse pas lourd car vous avons appris dans les rudiments de la logique qu'une liaison étymologique peut être simplement verbale et ne pas correspondre aux faits. Celui qui jette ses biens dans la mer peut le faire de son propre consentement pour atteindre la fin. En second lieu, Hobbes se trompe quand il dit que rien ne s'oppose à la spontanéité, sinon la « crainte ». L'ignorance invincible et antécédente détruit la nature de la spontanéité et de ce qui est volontaire en supprimant la connaissance qui aurait dû interdire l'action. Par exemple, si un homme, croyant tirer sur une bête sauvage dans un buisson, tire sur son ami, ce qu'il n'aurait pas fait s'il l'avait su, cet homme ne tue pas son ami de son propre consentement. (49) Afin de comprendre plus clairement ces choses et de savoir ce qu'est la spontanéité, consultons un moment les Écoles sur la distinction entre les actions volontaires et les actions involontaires. Certains actes procèdent entièrement d'une cause extrinsèque comme le jet d'une pierre en l'air, un viol ou le fait de traîner de force un Chrétien jusqu'au temple d'une idole.

Ces actes sont appelés des actes violents. Deuxièmement, certains procèdent d'une cause intrinsèque mais sans connaissance de la fin, comme la chute d'une pierre vers le bas. Ces actes sont appelés actes naturels. Troisièmement, certains procèdent d'un principe interne avec une connaissance imparfaite de la fin, là où il y a un appétit pour l'objet mais sans délibération ni élection, comme les actes des idiots, des enfants et des bêtes, et les actes inconsiderés d'hommes de bon sens. Ces actes sont appelés actes volontaires ou actes spontanés. Quatrièmement, certains procèdent d'une cause intrinsèque avec une connaissance plus parfaite de la fin et ils sont élus après délibération. Ces actes sont appelés actes libres. La raison formelle de la liberté est donc l'élection. La délibération est nécessairement requise pour l'élection. La délibération implique l'usage effectif de la raison. Mais la délibération et l'élection ne sauraient coexister avec une prédétermination extrinsèque à une seule chose. Comment un homme pourrait-il délibérer et choisir un chemin s'il sait que toutes les voies lui sont fermées à part une seule. C'est le sens véritable des mots « volontaire » et « spontané » dans cette question. Que ces mots soient pris dans d'autres sens vulgaires ou métaphoriques (comme quand nous disons « un ulcère spontané » alors qu'il n'y a pas d'appétit), cela ne change rien à cette controverse qui ne tourne pas autour des mots mais s'intéresse aux choses elles-mêmes. La question n'est pas de savoir ce que les mots volontaire ou libre peuvent signifier mais elle est de savoir si toutes les choses sont extrinsèquement prédéterminées à une seule chose. Ces bases étant posées pour éclaircir le véritable sens des mots, la prochaine chose à examiner est cette contradiction qu'il a aperçue dans mon discours ou comment cet argument « entre en conflit avec ses compagnons ». « Si je fais apparaître, dit-il que les idiots, les enfants et les fous procèdent par élection et délibération et qu'on trouve (50) des actions « inconsiderées » et non délibérées chez les hommes les plus sages, « alors, son argument conclut que la nécessité et l'élection peuvent coexister, ce qui est contraire » à son affirmation. Si cela pouvait apparaître aussi aisément qu'il le dit, cela le concernerait davantage, lui qui devrait prouver que les hommes qui ont la raison ne sont pas libres par rapport à la nécessité et qui entreprend de prouver que les bêtes délibèrent et élisent, ce qui revient à dire qu'elles sont libres par rapport à la nécessité. Mais cela ne me soucie pas du tout. Ce n'est ni mon affirmation, ni mon opinion que la nécessité et l'élection peuvent se rencontrer dans le même sujet. Les actes violents, naturels, spontanés, délibérés et élus peuvent tous se rencontrer dans le même sujet. Mais ce que je dis, c'est que la nécessité et l'élection ne sauraient coexister dans le même acte. Celui qui est déterminé à une seule chose n'est pas libre de choisir autre chose que cette chose. Pour commencer par sa dernière supposition – que les hommes sages font des actions « inconsiderées » et non délibérées, je l'admets volontiers mais où a-t-il appris à inférer une conclusion générale de prémisses particulières, comme ceci : parce que les hommes sages font

des actes non délibérés, aucun de leurs actes n'est donc libre ou élu ? Deuxièmement, pour sa précédente supposition, « que les idiots, les enfants, les fous et les bêtes délibèrent et élisent », s'il réussit à le montrer, ce n'est pas moi qui me contredis, qui « entre en conflit » avec mes propres affirmations mais c'est lui qui s'efforce de prouver ce que je nie entièrement. Il peut bien trouver qu'il y a contradiction entre nous. Sinon, pourquoi serions-nous en train de disputer ? Mais il ne sera pas capable de trouver une différence entre moi et moi-même. La vérité est qu'il n'est pas capable de prouver une telle chose, ce qui m'amène à ma sixième considération. Ni les chevaux, ni les abeilles, ni les araignées, ni les enfants, ni les idiots, ni les fous ne délibèrent ou n'élisent. Son premier exemple est celui d'un cheval ou d'un chien mais plus spécialement d'un cheval. Il me dit que je divise mon argument « en escadrons » pour m'adresser à vous, Votre Seigneurie, qui êtes « un militaire » et je crains pour la même raison qu'il ne donne son premier exemple du cheval que pour le soumettre à votre « expérience personnelle ». Jusque-là, bien. Sinon, cet exemple désavantage beaucoup sa cause car on a coutume de dire d'un lourd d'esprit qu'il n'a pas plus de cerveau qu'un cheval. Et le (51) prophète David dit : « ne soyez pas comme le cheval et la mule qui n'ont pas d'entendement. » Et, dans le psaume 49, au verset 12, il dit : « l'homme qui est honoré n'a plus d'entendement mais devient comme les bêtes qui périssent. » Le cheval hésite. Pourquoi pas ? Des objets extérieurs ou des fantaisies intérieures peuvent produire un arrêt dans sa course bien qu'il n'ait pas de jugement pour délibérer ou élire. Il « recule devant une silhouette étrange qu'il voit et repart pour éviter l'éperon. » Il le peut aussi et est pourtant loin de délibérer. Tout cela procède de la passion sensible de la peur qui est un « trouble venant de l'attente de quelque mal imminent. » Mais Hobbes ajoute : « que fait d'autre l'homme qui délibère ? » Le cheval craint un objet extérieur mais la délibération est une comparaison entre plusieurs moyens conduisant à une même fin. On a généralement peur d'une chose alors qu'on délibère sur plusieurs choses. La peur est peur des choses qui ne sont pas en notre pouvoir, la délibération porte sur des choses qui sont en notre pouvoir. La peur vient souvent d'antipathies naturelles mais il n'y a aucune place pour la délibération dans ces désaccords de nature. En un mot, la crainte est l'ennemi de la délibération, elle est « le trouble de l'âme abandonnée de tout secours ». [*Sagesse de Salomon*, XVII,12] Si le cheval délibérait, il consulterait sa raison pour savoir s'il est plus indiqué de continuer ou non son chemin, il se représenterait tous les dangers de l'arrêt et de la poursuite de la course et éliminerait le moindre, il se demanderait s'il ne ferait pas mieux de prendre un léger risque plutôt que de manquer malhonnêtement et avec ingratitude à son devoir envers un maître qui l'a élevé et qui le nourrit. Mais cela, le cheval ne le fait pas et il ne lui est pas possible de le faire. En second lieu, pour ce qui est des enfants, Hobbes reconnaît qu'ils peuvent être si « jeunes » qu'ils ne « délibèrent pas du tout. » Ensuite, comme ils atteignent

par degrés l'usage de la raison, ils deviennent par degrés des agents libres. Alors, ils délibèrent. Avant, ils ne délibéraient pas. Le bâton peut être un moyen de leur faire utiliser la raison quand ils ont déjà le pouvoir de s'en servir mais il ne saurait produire le pouvoir avant qu'ils ne l'aient. (52) Troisièmement, pour ce qui est des idiots et des fous, il ne faut pas comprendre que ces fous ont des intervalles de lucidité, qu'ils sont fous et sensés par crises. Quand ils ont l'usage de la raison, ils ne sont pas fous mais ils peuvent délibérer comme les autres. Encore les idiots ne sont-ils idiots que comparativement, c'est-à-dire qu'ils sont moins sages que les autres et qu'ils peuvent délibérer, mais pas aussi clairement et aussi judicieusement que les autres. Mais, pour les vrais fous et les vrais idiots naturels, dire qu'ils peuvent, eux qui n'ont pas l'usage de la raison, délibérer et user de leur raison, c'est contradictoire. Mais c'est surtout sur les abeilles et les araignées qu'il se repose et, dit-il, si j'avais été « spectateur » de leurs actions, « j'aurais reconnu non seulement l'élection mais aussi l'art, la prudence, la police presque au même niveau que celui des hommes » chez ces animaux dont la « vie, comme Aristote le dit, est civile. » En vérité, j'ai souvent examiné leurs actions et considéré leurs ouvrages minutieux. Cependant, mes pensées ont moins porté sur ces animaux que sur leur Créateur qui est « *sic magnus in magnis* », qui n'est pas « *minor in parvis* », qui « est aussi grand dans les grandes choses que dans les petites ». Oui, j'ai vu ces stupides créatures et, regardant leurs ouvrages exceptionnels, j'en ai assez vu pour réfuter tous les athées grossiers et impudents de notre époque et leurs blasphèmes diaboliques. Je les regarde, ces insectes, mais je loue surtout les œuvres merveilleuses de Dieu et j'admire cette Première et Grande Intelligence qui a adapté leurs organes et leur fantaisie à ces ouvrages particuliers. Je ne suis pas assez simple pour attribuer ces choses exceptionnelles à leur propre invention que je sais procéder d'un simple instinct de nature. Dans tous les autres choses, ces créatures sont les plus stupides des créatures. (...) Quand Aristote dit d'elles qu'elles sont des créatures « politiques » ou sociables, en réalité, il ne veut pas dire qu'elles ont une vie civile (...) puisqu'elles font par instinct ce que de véritables créatures politiques font par jugement. Quand Saint Ambroise parle de leurs cellules hexagonales ou sexangulaires, vais-je conclure (53) qu'elles étaient mathématiciennes ? Quand je lis chez le Père Crespet qu'elles invoquent Dieu pour qu'il vienne à leur aide quand elles sortent de la ruche, qu'elles croisent leurs pattes en forme de croix et s'inclinent, vais-je penser que c'était là un acte de piété religieuse ou qu'elles étaient capables de « vertus théologiques » alors que, dans toutes les autres choses où leur fantaisie n'est pas déterminée, je vois qu'elles sont les créatures les plus stupides ? Septièmement, les actions qui sont faites après des délibérations antérieures et passées sont non seulement spontanées mais aussi libres. Les habitudes contractées par l'usage et l'expérience aident la volonté à agir avec plus de facilité et avec plus de détermination, comme la main de l'artisan est aidée

par ses outils et les délibérations antérieures, si elles sont sérieuses et douloureuses, et que l'expérience prouve qu'elles sont profitables, évitent les efforts d'une consultation ultérieure. « *Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora.* » ["C'est en vain que l'on fait avec plusieurs ce que l'on peut faire avec un petit nombre."] Néanmoins, les actions qui sont faites en vertu de ces habitudes acquises antérieurement ne sont pas moins libres que si la délibération coexistait avec elles. Celui qui a contracté l'habitude et l'habileté de jouer un morceau n'a pas besoin, toutes les fois où il le jouera, d'une nouvelle délibération pour savoir comment il faut le jouer. Pourtant, je suis loin de croire ce que dit Hobbes quand il prétend que l'acte de marcher ou de manger est universellement considéré comme un acte libre ou qui procède de la liberté, non pas tant parce qu'il lui manque une délibération particulière avant chaque acte individuel que parce que ce sont des mouvements animaux qui n'ont pas besoin d'une délibération de la raison, comme nous le voyons chez les bêtes. Cependant, les mêmes actions, considérées individuellement et avec les circonstances qui conviennent, peuvent être et sont souvent des actions assujetties à la liberté de l'agent. Enfin, quand Thomas Hobbes compare les premiers mouvements ou les entreprises irréfléchies des personnes coléreuses avec les habitudes acquises, il se trompe largement. Ces entreprises irréfléchies sont des actions volontaires et peuvent être parfois facilitées par des habitudes acquises. (54) Cependant, comme les actions sont souvent altérées par les circonstances de temps, de lieu ou de personnes, une action qui est moralement bonne à un moment peut être moralement mauvaise à un autre moment. Une délibération antérieure mais générale pour savoir comment faire une sorte d'action n'est pas suffisante pour faire que telle ou telle action particulière soit bonne ou opportune. Même si l'action est bonne en elle-même, certaines circonstances particulières peuvent cependant la rendre inopportune ou désavantageuse pour certaines personnes, à certains moments, en certains lieux. Par conséquent, une délibération antérieure et générale pour savoir comment faire un acte (comme celui d'écrire, par exemple) n'est pas suffisante pour qu'un acte particulier (comme écrire ce discours) soit fait librement sans une délibération particulière et ultérieure. Un homme apprend le français délibérément, c'est un acte libre. Le même homme, dans la colère et la passion, injurie son ami en français sans aucune délibération. C'est un acte spontané mais ce n'est pas un acte libre. S'il avait pris le temps de délibérer, il n'aurait pas injurié son ami. Pourtant, même si l'acte n'est pas libre, il n'est pas aussi nécessaire que l'acte des abeilles qui font le miel, dont la fantaisie est non seulement inclinée mais aussi déterminée par nature à cet acte. Ainsi, de toute façon, il se trompe. Et sa conclusion – « que la liberté d'élire ne supprime pas la nécessité d'élire telle ou telle chose individuelle » – n'est pas une conséquence de ma doctrine mais une conséquence de la sienne. Mes arguments « ne se battent pas les uns contre les autres » mais ce sont ses opinions personnelles qui se battent contre moi

(B55) IX. Le second argument tiré des Écritures consiste en histoires d'hommes qui firent une chose quand ils auraient pu en faire une autre s'ils l'avaient voulu. Le premier passage se trouve en 1.Rois, II,11, ⁸⁵ où l'histoire dit que Dieu fut content que Salomon, qui, s'il l'avait voulu, aurait pu lui demander des richesses ou la vengeance, lui demandât néanmoins la sagesse. L'autre passage se trouve dans les paroles de Saint Pierre à Ananie, en Actes, V,4 : « Après sa vente, l'argent n'était-il pas en ton propre pouvoir? ⁸⁶ » ⁸⁷

Ma réponse est la même que pour les passages précédents. Tous ces passages prouvent (M246) qu'il y a élection mais ils n'infirmement pas la nécessité que je soutiens de ce qui est ainsi élu. ⁸⁸

(B57) X. Au troisième et au cinquième arguments, je ne ferai qu'une réponse. ⁸⁹

et contre la vérité indubitable. Un agent libre doté de la liberté d'élire ou d'un pouvoir d'élire, peut cependant être nécessité dans certains actes individuels mais ces actes dans lesquels il est nécessité ne découlent pas de son pouvoir d'élire et les actes qui découlent de son pouvoir d'élire ne sont pas nécessités. » (NdT)

⁸⁵ Si l'on veut être très rigoureux, la formule se trouve en III,10 et non en III,11 : « And the speech pleased the LORD, that Solomon had asked this thing. » (King James version) (NdT)

⁸⁶ Conforme à la King James Version. Le verset intégral est : «Whiles it remained, was it not thine own? and after it was sold, was it not in thine own power? why hast thou conceived this thing in thine heart? thou hast not lied unto men, but unto God. » Le dernier "it" renvoie bien sûr au prix du terrain. (NdT)

⁸⁷ Hobbes utilise ce passage au chapitre XLII du *Léviathan*. J'ai conservé la même traduction. (NdT)

⁸⁸ Rien de notable dans le commentaire de Bramhall. Après avoir repris quasiment mot à mot ce qu'il a déjà dit, il reproche à Hobbes de ne pas signaler avec précision quels termes et quelles formules de son argument il vise dans sa réponse. Il lui demande une réponse plus pertinente. (NdT)

⁸⁹ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 57 et 58 : « Il eût certainement fallu des réponses distinctes pour le troisième et le cinquième argument, l'un tiré de la vérité de Dieu, l'autre de la justice de Dieu, l'un de ses oburgations et de ses blâmes, l'autre de ses jugements après la mort. Mais

(B58) XI. Le quatrième argument est ainsi fait : « Si le décret de Dieu ou sa pré-connaissance ou l'influence des étoiles ou la concaténation des causes ou l'efficiences physique ou morale des » causes « ou la dernière prescription de l'entendement » ou quoi que ce soit « suppriment réellement la vraie liberté, alors Adam, avant sa chute, n'avait pas de vraie liberté. ⁹⁰

‘Quicquid ostendes mihi sic incredulus odi. » ^{91 92}

la vérité évidente est que, ni ici, ni dans sa réponse au cinquième argument, ni dans tout le traité, on ne trouve un mot pour répondre à cet argument ou à une partie de cet argument. On dirait la réponse qui se trouve en XII : « Ce qu'il fait est rendu juste par le fait que c'est Lui qui le fait, juste, dis-je, en Lui, pas toujours juste en nous. En effet, un homme qui ordonne une chose ouvertement et qui intrigue secrètement pour l'empêcher est injuste s'il punit celui à qui il a donné l'ordre parce qu'il ne l'a pas fait. » Je n'ose pas insister là-dessus. J'espère que le sens est moins grave que les mots ne le laissent supposer, c'est-à-dire, comme je le crains, accuser de fausseté celui qui est la Vérité même et prouver la feinte et la dissimulation de Dieu qui agit tyranniquement par Son pouvoir infini et Son empire absolu. Et, par conséquent, avec sa permission, je dois lui donner une nouvelle assignation et lui demander aussi une réponse claire et entière sur cet argument. Il nous dit qu'il « n'a pas été surpris. » Qu'il l'ait été ou non, c'est plus que je ne sais mais ce que je (58) vois, c'est qu'il n'a pas une réserve de réponses ou que sa cause n'admet pas qu'on en choisisse. Les Juifs, quand ils rencontraient un nœud difficile qu'ils ne pouvaient délier, disaient ingénument : « Elie répondra quand il viendra. » (NdT)

⁹⁰ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 59 et 60 : « Cet argument a été avancé comme un espion afin de découvrir de façon plus complète le véritable fondement de la prétendue nécessité de Thomas Hobbes. Cette mission étant accomplie et ce fondement ayant été découvert (60) – c'est ce que j'appelle « une concaténation des causes » et ce qu'il appelle « un concours des causes nécessaires » – ce serait désormais une tâche superflue et, selon moi, hors de propos, que d'entreprendre de réfuter toutes les autres opinions qu'il n'entreprend pas de défendre. Je les écarterai donc pour l'instant avec quelques brèves remarques. » (NdT)

⁹¹ Horace, *Art poétique*, vers 188. Le texte d'Horace est : « Quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi » qu'on peut traduire par : « Tout ce que tu me montres ainsi me rend incrédule et haineux. ». Dans ce passage, Horace signale que certaines choses, odieuses ou invraisemblables, ne doivent pas apparaître sur scène mais être l'objet d'un récit, par exemple Médée qui massacre ses enfants ou Atrée qui fait cuire les membres de ses fils. (NdT)

Ce qui, dis-je, nécessite et détermine chaque action – ceci afin que Monseigneur n’ait plus de doutes sur le sens de mon propos – est la somme de toutes les choses qui, existant maintenant, conduisent et concourent ensuite à la production de cette action; et si l’une de ces choses manquait maintenant, l’effet ne pourrait pas être produit. Ce concours de causes, dont chacune est déterminée à être telle par un semblable concours de causes antécédentes, peut très bien être appelé (car elles sont toutes établies et ordonnées par la cause éternelle de toutes les choses, Dieu Tout-Puissant) le décret de Dieu.

Mais que la pré-connaissance de Dieu soit la cause de (B59) quelque chose, on ne peut pas vraiment le dire car la pré-connaissance est connaissance et la connaissance dépend de l’existence des choses connues, non l’inverse. ⁹³

L’influence des étoiles n’est qu’une petite partie de l’ensemble de la cause qui consiste dans le concours de tous les agents. ⁹⁴

⁹² L’édition John Henry Parker (1844) des œuvres de Bramhall donne à la page 58 du volume IV une note qui renvoie à *L’Institution de la Religion chrétienne* de Calvin, livre I, chapitre XV. (NdT)

⁹³ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 60 : «Pour ce qui est du décret éternel de Dieu, il confond le décret lui-même avec l’exécution de Son décret. Pour la pré-connaissance de Dieu, il confond la connaissance spéculative qui est appelée la « connaissance de vision », laquelle ne produit pas plus les objets intellectuels que la vision sensible ne produit les objets sensibles, avec l’autre connaissance de Dieu qui est appelée la « connaissance d’approbation » ou connaissance pratique qui est la connaissance jointe à un acte de la volonté, laquelle est réellement, selon les théologiens, la cause des choses, de même que la connaissance de l’artiste est la cause de son œuvre. Dieu fait toutes les choses « par Son Verbe », c’est-à-dire par Sa sagesse. » (NdT)

⁹⁴ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 60 : «Pour ce qui est de l’influence des étoiles, je souhaite qu’il s’exprime plus clairement. En effet, même si j’accorde volontiers que ces corps célestes agissent sur les choses sublunaires, non seulement par leurs mouvements et leur lumière mais aussi par une vertu occulte que nous appelons influence et que nous voyons dans de nombreuses expériences, comme la pierre à aimant, les crustacés, etc., s’il prétend que, par ces influences, ces corps déterminent naturellement ou physiquement la volonté ou qu’ils ont un empire direct sur les intentions humaines, entièrement ou en partie, plus ou moins, il est dans l’erreur. » (NdT)

Le concours de toutes les causes ne fait pas une seule chaîne ou concaténation mais un nombre incalculable de chaînes liées ensemble, non dans toutes les parties (M247) mais dans le premier maillon, Dieu Tout-Puissant et, par conséquent, l'ensemble de la cause d'un événement ne dépend pas toujours d'une seule chaîne mais de nombreuses chaînes [qui agissent] ensemble. ⁹⁵

L'efficiance naturelle des objets détermine les agents volontaires et nécessite la volonté et, par conséquent, l'action; mais je ne comprends ce que Monseigneur entend par « efficiance morale ». ⁹⁶ Le dernier précepte du jugement concernant

⁹⁵ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 60 : « Pour ce qui est de la concaténation des causes qui n'est pas, selon lui, une seule chaîne mais un « nombre incalculable de chaînes » (j'espère qu'il s'agit d'une hyperbole et qu'il n'entend pas qu'elles sont en nombre infini), la différence n'est pas importante de savoir s'il n'y en a qu'une seule ou un grand nombre, pourvu qu'elles soient jointes ensemble, aussi bien dans le premier maillon que dans l'effet. Cela ne sert à rien sinon à montrer quelle ombre de liberté Hobbes imagine ou plutôt quel rêve d'ombre. Comme si une seule chaîne n'était pas déjà un fardeau suffisant pour les hommes ! Il faut qu'il les entrave par d'innombrables chaînes. C'est exactement comme la liberté dont jouissent les esclaves des galères turques. » (NdT)

⁹⁶ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 61 : « J'admire que Thomas Hobbes, si versé dans cette question, avoue ici qu'il ne comprend pas la différence entre l'efficiance physique ou naturelle et l'efficiance morale. Et plus encore, il affirme que les objets extérieurs « déterminent les agents volontaires » par une « efficiance naturelle ». Aucun objet, aucun agent second, ange ou démon, ne peut déterminer la volonté de l'homme naturellement. Seul Dieu le peut en vertu de son empire suprême sur toutes les choses. La volonté est déterminée naturellement quand Dieu Tout-Puissant, en plus de son influence générale dont toutes les causes secondes dépendent aussi bien pour leur existence que pour leurs actes, fait plus encore parfois quand il Lui plaît et, alors, il agit par une influence spéciale et infuse quelque chose dans la volonté en ce qui concerne la nature d'un acte ou d'une habitude, une chose par laquelle la volonté est mue, éveillée et amenée à vouloir ou choisir telle ou telle chose. La volonté est déterminée moralement quand quelque objet se présente à elle avec des raisons convaincantes et des arguments qui l'induisent à vouloir. Quand la détermination est naturelle, la liberté de suspendre l'acte est ôtée à la volonté mais il n'en est pas ainsi quand la détermination est morale. Dans le premier cas, la volonté est déterminée extrinsèquement, dans le dernier cas, intrinsèquement. La premier cas produit une nécessité absolue, le deuxième une nécessité de supposition. Si la volonté ne suspend pas mais accepte, l'acte est alors nécessaire mais, comme la volonté peut suspendre et ne pas

le bien ou le mal qui peut s'ensuivre n'est pas à proprement parler toute la cause, il en est la dernière partie et on peut cependant dire qu'il produit l'effet nécessairement, de même que l'on dit que la dernière goutte d'eau fait déborder le vase ⁹⁷ quand il y en avait tant dans le récipient qu'il n'en manquait qu'une pour le faire déborder. ⁹⁸

Maintenant, pour ce qui est de son argument – que, si le concours de toutes les causes nécessite l'effet, alors il s'ensuit qu'Adam n'avait pas de véritable liberté – je nie la conséquence car ce n'est pas seulement l'effet, mais aussi l'élection de cet effet particulier que je rends nécessaire dans la mesure où la volonté elle-

accepter, ce n'est donc pas une nécessité absolue. Dans le premier cas, la volonté est mue nécessairement et de façon déterminée, dans le second librement et de façon indéterminée. La première excitation est immédiate, la deuxième est médiate *mediante intellectu*, et elle requiert l'aide de l'entendement. En un mot, la différence entre l'efficience naturelle et l'efficience morale est aussi grande qu'entre son opinion et la mienne sur cette question. » (NdT)

⁹⁷ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 61 et 62 : « Il ne reste que la dernière prescription de l'entendement qu'il considère comme la dernière cause qui concourt à la détermination de la volonté et à la production nécessaire de l'acte, « de même que l'on dit que la dernière goutte d'eau fait déborder le vase quand il y en avait tant dans le récipient qu'il n'en manquait qu'une pour le faire déborder. » J'ai montré, en VII, que la dernière prescription de l'entendement n'est pas toujours absolue (62) en elle-même, ni décisive pour la volonté et que, quand elle est décisive, elle ne produit cependant ni une nécessité antécédente, ni une nécessité extrinsèque. Je n'ajouterai qu'une chose de plus pour l'instant, que, en ne donnant pas plus d'importance au dernier jugement de la droite raison qu'à une simple goutte d'eau, il lèse l'entendement comme il lèse la volonté. Il s'efforce de priver la volonté de son suprême pouvoir de mise en pratique et il prive l'entendement de son suprême pouvoir de jugement et de définition. Ni les agents ou objets corporels, ni l'appétit sensible lui-même, qui n'est qu'une faculté inférieure attachée aux organes du corps, n'ont un empire direct ou immédiat ou un commandement sur la volonté rationnelle. C'est en dehors de leur sphère d'activité. Le seul accès qu'ils peuvent avoir à la volonté se fait par le moyen de l'entendement, parfois clair ou parfois troublé, ou par le moyen de la raison, soit droite, soit mal informée. Sans l'aide de l'entendement, toutes ses causes secondes ne sont pas plus capables, par elles-mêmes, de faire déborder le vase que la dernière goutte. Mais nous retrouverons ce vase plein de gouttes en XXIII. (NdT)

⁹⁸ Le texte anglais utilise une image proprement anglaise : la dernière plume qui brise le dos du cheval. Bramhall utilise aussi cette image. (NdT)

même et chaque propension d'un homme durant sa délibération sont aussi nécessitées et dépendent autant d'une cause suffisante que n'importe quelle autre chose. Il n'est pas plus nécessaire que le feu brûle qu'il ne l'est qu'un homme ou une autre créature dont les membres peuvent être mus par la fantaisie ⁹⁹ ait l'élection, c'est-à-dire la liberté de faire ce qu'il a la fantaisie de faire, bien qu'il ne soit pas en sa volonté ou son pouvoir de choisir cette fantaisie ou de choisir son élection ou sa volonté. ¹⁰⁰

⁹⁹ Fancy : fantaisie, imagination. (NdT)

¹⁰⁰ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 62, 63 : « Ces choses étant ainsi brièvement abordées, il en vient à sa réponse. Mon argument était celui-ci : Si l'une de ces causes précédemment citées, ou toutes ces causes, suppriment la véritable liberté (il faut encore ici entendre par rapport à la nécessité), Adam, avant sa chute, n'avait alors aucune véritable liberté. Mais Adam avait une véritable liberté avant sa chute. Il cite mal l'argument et nie la conséquence qui est si clairement prouvée que personne ne peut en douter parce qu'Adam était assujetti aux mêmes causes que nous, au même décret, à la même prescience, aux mêmes influences, au même concours de causes, à la même efficence des objets, aux mêmes préceptes de la raison. Mais c'est seulement une erreur car il apparaît manifestement dans la suite de son discours qu'il entendait nier non pas la conséquence mais l'hypothèse. En effet, il veut qu'Adam n'ait eu aucune liberté par rapport à la nécessité avant sa chute et il va jusqu'à affirmer que toutes les volontés humaines, la sienne et la nôtre, que « chaque propension » de nos volontés, même « durant » notre « délibération » sont « aussi nécessitées que toutes les autres choses, quelles qu'elles soient », que nous n'avons pas plus le pouvoir de nous abstenir des actions que nous faisons (63) que le « feu » n'a le pouvoir de ne pas « brûler ». Bien que je rende honneur à Thomas Hobbes pour sa personne et son savoir, je dois pourtant avouer ingénument que je hais cette doctrine de tout mon cœur. Et je crois que j'ai aussi raison de le faire que ceux qui méditeront sérieusement sur ses horribles conséquences. Cette doctrine détruit la liberté et déshonore la nature humaine. Elle fait des causes secondes et des objets extérieurs des raquettes du destin et des hommes des balles de ce même destin. Elle fait de la Cause Première Celle qui introduit tout le mal et tout le péché dans le monde, au même titre que l'homme, et même davantage, tout comme le mouvement d'une montre vient davantage de l'artisan qui la fit et la remonta que des ressorts, des rouages et du ruban. Si Dieu, par Son influence spéciale dans les causes secondes, les nécessite à agir comme elles agissent et si, ainsi déterminées, elles nécessitent Adam à faire ce qu'il fit inévitablement, irrésistiblement, non par une subordination accidentelle des causes mais par une subordination essentielle, alors, l'une de ces deux absurdités doit

Cette doctrine, comme il dit qu'il la « hait », je doute qu'il eût été meilleur de la supprimer comme c'eût été le cas si Votre Seigneur et Monseigneur ne m'avaient pas pressé de répondre.

(B64) (M248) XII. Les arguments les plus importants sont le troisième et le cinquième qui se ramènent à un seul argument, à savoir que, si il y a une nécessité de tous les événements, il s'ensuit que les blâmes et les réprobations, les récompenses et les châtiments sont tous vains et injustes et que, si Dieu devait ouvertement interdire la même action et la nécessiter secrètement, punissant les hommes pour ce qu'ils ne pouvaient éviter, les hommes ne croiraient plus au Ciel et à l'Enfer.

Pour m'opposer à cela, je dois emprunter une réponse à Saint Paul, *Romains*, IX, 11. ¹⁰¹ Du onzième verset du chapitre au dix-huitième verset est formulée

nécessairement s'ensuivre ! soit Adam ne pécha pas et il n'existe rien de tel que le péché dans le monde parce qu'il procède naturellement, nécessairement et essentiellement de Dieu, soit Dieu est plus coupable de ce péché et est davantage la cause du mal que l'homme parce que l'homme est déterminé extrinsèquement, inévitablement, ce qui n'est pas le cas de Dieu. Et, dans les causes essentiellement subordonnées, la cause de la cause est toujours la cause de l'effet. Quel tyran imposerait des lois que ceux auxquels elles sont imposées ne pourraient pas respecter ? Quel tyran les punirait d'avoir commis des infractions alors qu'il les avait nécessités à cela et qu'il n'était pas plus en leur pouvoir d'éviter l'infraction qu'il n'est au pouvoir du « feu » de ne pas brûler ? Excusez-moi si je « hais » cette doctrine d'une haine parfaite, doctrine qui déshonore aussi bien Dieu que l'homme, qui fait que les hommes blasphèment nécessairement, volent nécessairement, sont nécessairement pendus et sont nécessairement damnés. Et donc, je dois encore dire et redire : « *Quicquid ostendes mihi sic incredulus odi* » [Je hais ce que tu me montres et je n'y crois pas.]. Il vaudrait mieux être athée, ne pas croire en Dieu ou être manichéen, de croire en deux dieux, un dieu bon et un dieu méchant, ou de croire avec les païens à trente mille dieux que d'accuser le vrai Dieu d'être (64) la véritable cause, le véritable auteur de tous les péchés et de tous les maux du monde ! » (NdT)

¹⁰¹ Le passage, dans la King James version est celui-ci : “(For the children being not yet born, neither having done any good or evil, that the purpose of God according to election might stand, not of works, but of him that calleth;) 9:12 It was said unto her, The elder shall serve the younger. 9:13 As it is written, Jacob have I loved, but Esau have I hated. 9:14 What shall we say then? Is there unrighteousness with God? God forbid. 9:15 For he saith to

exactement la même objection en ces termes : « Avant qu'ils (c'est-à-dire Esaü et Jacob) fussent nés et qu'ils eussent rien fait de bon ou de mauvais, afin que le propos de Dieu selon l'élection demeurât, non point sur le principe des œuvres, mais de celui qui appelle, il lui fut dit (à Rébecca) : le plus vieux sera asservi au plus jeune... Et que dirons-nous donc ? Y a-t-il de l'injustice en Dieu ? Qu'ainsi n'advienne ! ...Ce n'est donc pas en celui qui veut, ni en celui qui court, mais en Dieu qui fait miséricorde. Car les Ecritures disent à Pharaon : je t'ai suscité pour montrer en toi ma puissance et pour que mon nom soit publié sur toute la terre. Ainsi donc, il fait miséricorde à qui il veut et il endure qui il veut. » ¹⁰² Vous voyez ainsi que le cas présenté par Saint Paul est le même que celui de Monseigneur l'Evêque et que c'est la même objection, en ces termes : « Tu me demanderas : pourquoi Dieu (B65) blâme-t-il encore ? Car qui a résisté à sa volonté ? » ¹⁰³ A cela, donc, l'apôtre répond, non pas en niant que ce fut la volonté de Dieu ou que le décret de (M249) Dieu n'existait pas avant qu'il eût péché ou qu'Esaü n'était pas nécessité à faire ce qu'il fit, mais il répond ainsi ¹⁰⁴ : « Qui es-tu, ô homme, qui contestes contre Dieu ? L'ouvrage dit-il à l'ouvrier : pourquoi m'as-tu ainsi fait ? Le potier n'a-t-il pas pouvoir sur l'argile pour faire de la même masse un vase à honneur et un autre à déshonneur ? » ¹⁰⁵ Donc, conformément à cette réponse de Saint Paul, je réponds à l'objection de Monseigneur et je dis que le pouvoir de Dieu seul, sans autre aide, suffit à justifier

Moses, I will have mercy on whom I will have mercy, and I will have compassion on whom I will have compassion. 9:16 So then it is not of him that willeth, nor of him that runneth, but of God that sheweth mercy. 9:17 For the scripture saith unto Pharaoh, Even for this same purpose have I raised thee up, that I might shew my power in thee, and that my name might be declared throughout all the earth. 9:18 Therefore hath he mercy on whom he will have mercy, and whom he will he hardeneth." Hobbes n'a pas retenu le verset 13. (NdT)

¹⁰² Je me suis largement inspiré de la traduction Darby. (NdT)

¹⁰³ *Epître aux Romains*, IX, 19. Hobbes ne suit pas la King James version qui donne : "Thou wilt say then unto me, Why doth he yet find fault? For who hath resisted his will?" (NdT)

¹⁰⁴ *Epître aux Romains*, IX, 20. (NdT)

¹⁰⁵ La King James version donne : « O man, who art thou that repliest against God? Shall the thing formed say to him that formed it, Why hast thou made me thus? 9:21 Hath not the potter power over the clay, of the same lump to make one vessel unto honour, and another unto dishonour? ". Hobbes ne suit pas cette version. (NdT)

toutes les actions qu'il fait et que ce que les hommes font entre eux par des pactes et des conventions et qu'ils appellent justice, et par laquelle justice les hommes sont évalués et appelés à bon droit justes ou injustes, n'est pas ce par quoi on doit mesurer et appeler justes les actions de Dieu Tout-Puissant, pas plus qu'il ne faut mesurer ses intentions par la sagesse humaine. Ce qu'il fait est rendu juste par le fait que c'est lui qui le fait, juste, dis-je, en lui, pas toujours juste en nous. En effet, un homme qui ordonne une chose ouvertement et qui intrigue secrètement pour l'empêcher est injuste s'il punit celui à qui il a donné l'ordre parce qu'il ne l'a pas fait. De même pour les intentions de Dieu. Elles ne sont pas vaines parce que ce sont les siennes, que nous en voyons ou non la fonction. Quand Dieu affligea Job, il ne lui reprocha aucun péché mais justifia cette affliction en lui parlant de son pouvoir : « as-tu, dit Dieu, un bras comme le mien ? ¹⁰⁶ » « Où étais-tu quand je posais les fondations de la terre ? » ¹⁰⁷ et d'autres passages du même genre. De même, notre Sauveur, pour l'homme qui était né aveugle, dit : « ce n'était pas à cause de son péché ou du péché de ses parents mais pour que le pouvoir de Dieu soit (M250) montré en lui. ¹⁰⁸ » Les bêtes sont assujetties à la mort et à la souffrance et elle ne pèchent pourtant pas. Ce fut la volonté de Dieu qu'il en soit ainsi. En quoi que ce soit, le pouvoir irrésistible justifie réellement et entièrement toutes les actions. Un moindre pouvoir ne les justifie pas. Et, parce qu'un tel pouvoir se trouve en Dieu seul, il doit nécessairement être juste dans toutes ses actions. Et nous, qui ne comprenons pas ses intentions, nous l'appelons à la barre et nous commettons en cela une injustice.

Je n'ignore pas que la réplique habituelle à cette réponse fait une distinction entre la volonté et la permission et que certains disent que Dieu Tout-Puissant, parfois, permet en réalité le péché et qu'il sait d'avance que le péché qu'il permet sera (B66) commis alors qu'il ne le veut pas et ne le nécessite pas. Je sais aussi que ceux qui prétendent cela distinguent aussi l'action du péché de l'action, disant que Dieu Tout-Puissant cause réellement l'action, quelle qu'elle soit, mais ne

¹⁰⁶ Job, XL, 9. La King James version donne : "Hast thou an arm like God?" (NdT)

¹⁰⁷ Job, XXXVIII,4. Le texte est conforme à la King James version : "Where wast thou when I laid the foundations of the earth?" (NdT)

¹⁰⁸ Jean, IX, 3. La King James version donne : « Jesus answered, Neither hath this man sinned, nor his parents: but that the works of God should be made manifest in him. » (NdT)

cause pas son caractère pécheur ou irrégulier, c'est-à-dire le désaccord entre l'action et la loi. De telles distinctions confondent mon entendement. Je ne vois pas de différence entre la volonté qu'une chose soit faite et la permission qu'elle soit faite quand celui qui la permet peut l'empêcher et qu'il sait qu'elle sera faite à moins qu'il ne l'empêche. Je ne trouve pas non plus de différence entre une action contraire à la loi et le péché de cette action, comme, par exemple, entre le fait de tuer Urie et le péché de David en tuant Urie. ¹⁰⁹ De même, quand l'un est cause à la fois de l'action et de la loi, comment un autre peut-il être la cause du désaccord entre elles ? C'est comme si, un homme faisant un habit court et un habit long, un autre homme pouvait causer l'inégalité entre les deux. Ce que je sais, c'est que Dieu ne saurait pécher parce que ce qu'il fait rend l'action juste et qu'il n'y a par conséquent aucun péché et parce que (M251) celui qui peut pécher est assujéti à la loi d'un autre, ce que Dieu n'est pas. C'est donc un blasphème de dire que Dieu peut pécher. Mais dire que Dieu peut ordonner le monde d'une façon telle qu'un péché puisse être nécessairement causé en un homme, je ne vois pas comment ce propos pourrait le déshonorer. Toutefois, si de telles distinctions, ou d'autres, peuvent montrer clairement que Saint Paul ne pensait pas que les actions d'Esau ou de Pharaon procédaient de la volonté et de l'intention de Dieu ou que, pensant qu'ils procédaient de sa volonté, il jugeait que ces hommes ne pouvaient donc pas être blâmés ou punis sans injustice, je m'en remettrai à l'opinion de Monseigneur dès que je les comprendrai. En effet, actuellement, dans les questions qui nous opposent, je ne soutiens rien sinon ce qui me semble non pas obscurément mais expressément dit dans ce passage par Saint Paul. Et c'est tout ce que j'avais à répondre sur ces passages des Ecritures. ¹¹⁰

¹⁰⁹ II.Samuel, XI, 15-17. (NdT)

¹¹⁰ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 66-82 : « Thomas Hobbes pense tuer deux oiseaux avec une seule pierre et satisfaire deux arguments par une seule réponse. D'abord, pour ce qui est de ma troisième raison, même si ce qu'il dit ici était aussi vrai qu'un oracle, même si le châtiment était un acte de domination de Dieu et non un acte de sa justice, il n'existe cependant pas une cause suffisante pour que Dieu nie Son propre acte ou pour qu'il réprimande ou blâme des gens qui firent ce qu'Il les avait nécessités à faire et dont (67) Il était l'acteur plus qu'eux puisqu'ils n'étaient que la pierre et qu'Il était la main qui la jetait. Quoi qu'il soit dit ici, cette opinion stoïcienne fait endosser à Dieu l'hypocrisie et la dissimulation, à Lui qui est la Vérité même. » Bramhall fait alors remarquer à Hobbes qu'il a mal saisi

le sens du passage biblique qu'il cite, la question n'étant pas celle du châtement mais celle de la lignée, lignée par le sang ou lignée spirituelle. Puis il revient à la question : « Mais la question qui est en ce moment agitée entre nous est entièrement d'une autre nature : comment un homme peut-il être criminel alors qu'il ne fait que ce qu'il est extrinsèquement nécessité à faire ? Comment Dieu peut-il condamner justement un homme à des tourments éternels pour avoir fait ce qu'il ne pouvait éviter de faire ? Celui qui imprime un mouvement dans le cœur d'un homme peut-il punir celui qui n'a fait que recevoir l'impression venue de Lui ? (...) Donc, sa réponse regarde dans une autre direction. Mais, comme il se fonde tant sur ce texte et qu'il est prêt à changer d'opinion au cas où ce texte serait éclairci, je vais examiner tous ces passages qui semblent plaider en sa faveur.

D'abord, les paroles du verset 11 – « n'étant pas encore nés et n'ayant fait ni bien ni mal » - dont dépend tout le poids de son argument, ne se réfèrent pas du tout aux paroles du verset 13 – « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Ésaü » car ces paroles furent dites par le prophète Malachie longtemps après la mort de Jacob et d'Ésaü et à l'intention des descendants d'Ésaü qui n'étaient pas dégagés de la captivité comme les Israélites. Mais elles se réfèrent aux paroles du verset 12 : « L'aîné servira le cadet », paroles proférées avant la naissance de Jacob et d'Ésaü. Bien que ces paroles de Malachie aient été utilisées pour Jacob et Ésaü avant leur naissance, cependant, elles n'avantagent nullement sa cause car « haï », dans ce texte, ne signifie pas une condamnation aux flammes de l'Enfer, encore moins l'exécution de ce décret ou l'imposition effective du châtement, et aucun acte contraire à l'amour. « Dieu vit Tout ce qu'Il avait fait et Il vit que c'était très bon. » La Bonté elle-même ne peut haïr ce qui est bon. « haï » signifie ici une haine comparative, un moindre degré d'amour ou, tout au plus, une négation d'amour. Comme en *Genèse*, XXIX, 31 : « Quand le Seigneur vit que Léa était *haïe* ; » nous ne devons pas en conclure que Jacob haïssait sa femme. Le verset précédent expose pleinement le sens : « Jacob aimait Rachel plus que Léa. » De même, en *Matthieu*, VI, 24 : « Aucun homme ne peut servir deux maîtres car il haïra l'un et aimera l'autre. » Et aussi en *Luc*, XIV, 26 : « Si un homme ne hait pas son père et sa mère, etc., il ne peut pas être Mon disciple. » Saint Matthieu nous donne le sens de ce propos : « Celui qui aime son père et sa mère plus que Moi n'est pas digne de Moi. »

En second lieu, les paroles du verset 15 – « Je ferai miséricorde à qui je ferai miséricorde. » - ne prouvent qu'une chose, c'est que le fait de préférer Jacob à Esaü et les Chrétiens aux Juifs n'était pas quelque chose que Dieu devait aux uns ou aux autres mais était le fruit de sa miséricorde. C'est-à-dire ? Tous les hommes reconnaissent que la miséricorde de Dieu excède les mérites de l'homme mais que Ses châtements n'excèdent jamais ses démerites, comme nous le voyons dans la parabole des travailleurs : « Ami, je ne te fais pas de tort. Ne me suis-je pas mis d'accord avec toi pour un

denier ? N'ai-je pas le droit d'user de ce qui est mien comme je l'entends ? Ton œil est-il méchant parce que je suis bon ? » Les actes de miséricorde sont libres mais les actes de justice sont dus.

(69) Ce qui suit, au verset 17, se rapproche de la question. Il est dit à Pharaon : « Dans ce même but, je t'ai suscité (c'est-à-dire je t'ai préservé et j'ai fait de toi un roi) afin que je puisse montrer Mon pouvoir en toi. » Mais cette locution « afin que » n'indique pas toujours la principale fin d'une action mais parfois seulement une conséquence. Comme en *Matthieu*, II, [14], 15 : « Il se retira en Égypte *afin que* s'accomplît ce qui avait été annoncé par le Prophète : « J'ai appelé mon fils hors d'Égypte ». Le but du voyage de Joseph n'était sans doute pas d'accomplir la prophétie mais de sauver la vie de l'Enfant. Cependant, comme l'accomplissement de la prophétie était une conséquence du voyage de Joseph, il dit « afin que s'accomplît la prophétie ». De même pour « je t'ai suscité afin que je puisse montrer Mon pouvoir. » De plus, même si l'on accorde que cette locution « afin que » révèle l'intention que Dieu a de détruire Pharaon dans la Mer Rouge, ce n'était pourtant pas l'intention antécédente de Dieu qui respecte toujours ce qui est bon et avantageux pour la créature mais ce fut son intention conséquente en prévoyant l'obstination de Pharaon qui, ne voulant pas glorifier Dieu en obéissant à Sa Parole, devrait le faire en subissant Ses jugements. Jusqu'ici, nous ne trouvons pas de châtements éternels ou temporels qui n'ont pas été justement mérités.

La suite, au verset 18, est : « Il enduret qui il veut. » En vérité, la dureté de cœur est le plus dur jugement que Dieu porte dans cette vie à l'égard d'un pécheur, pire que toutes les plaies d'Égypte. Mais comment Dieu enduret-il le cœur ? Non par une influence naturelle sur une mauvaise action ou une mauvaise habitude de la volonté ni en induisant la volonté par des motifs convaincants d'obstination et de rébellion car « Dieu ne tente aucun homme mais tout homme est tenté quand il est attiré et séduit par sa propre concupiscence. » Dieu est donc dit endurcir le cœur de trois façons. 1. Premièrement, négativement et non positivement, « non en transmettant la malice mais en ne transmettant pas la grâce », comme le soleil, descendant vers le Tropique du Capricorne, est dit être la cause de l'hiver non en transmettant le froid mais en ne transmettant pas la chaleur.

(70) C'est un acte de miséricorde de Dieu que de donner Sa grâce librement mais la conserver n'est pas un acte d'injustice. C'est ainsi que l'Apôtre oppose « endurcir » à « montrer de la miséricorde ». Endurcir revient à ne pas faire preuve de miséricorde. 2. Deuxièmement, Dieu est dit endurcir le cœur occasionnellement et non comme une cause, en faisant un bien où d'incorrigibles pécheurs trouvent une occasion de devenir encore pire, et en faisant du mal comme un maître qui, en corrigeant souvent un mauvais écolier, enduret accidentellement et occasionnellement son cœur et le rend plus obstiné, au point qu'il en vient à mépriser le bâton ; ou comme un parent indulgent qui, par sa patience et sa gentillesse, encourage un fils

obstiné à devenir plus rebelle. Ainsi, si nous examinons les fréquents jugements de Dieu sur Pharaon ou ses faveurs réitérées pour revenir sur ces jugements à la demande de Pharaon, les deux choses, chacune dans leur genre, étaient des occasions d'endurcir son cœur, l'une des choses le rendant plus terriblement rebelle, l'autre le rendant plus présomptueux. De sorte que, dans tout cela, ce qui était bon venait de Dieu et ce qui était mauvais était le fait de Pharaon. Dieu donna l'occasion mais c'est Pharaon qui fut la véritable cause de sa propre obduration. Cela est clairement confirmé en *Exode*, VIII, 15 : « Quand Pharaon vit qu'il y avait du répit, il endurec son cœur. » Et en *Exode*, IX, 34 : « Quand Pharaon vit que la pluie, la grêle et le tonnerre avait cessé, il pécha encore davantage et lui et ses serviteurs endurecirent leur cœur. » De même, dans les *Psaumes*, CV, 25 : « Il changea leurs cœurs pour qu'ils haïssent Son peuple et qu'ils complotassent contre lui. » Ce qui veut dire que Dieu bénit les enfants d'Israël et que les Égyptiens saisirent l'occasion pour les haïr, comme il est évident en *Exode*, I, 7,8,9,10. Ainsi, Dieu endurec le cœur de Pharaon et Pharaon endurec son propre cœur. Dieu l'endurec en ne lui montrant pas de miséricorde alors qu'il le fit avec Nebucadnetsar qui était un aussi grand pécheur. Dieu endurec le cœur de Pharaon occasionnellement mais ce fut Pharaon qui fut la véritable cause de son obduration en déterminant sa propre volonté au mal et en confirmant son entêtement. Tels sont les pécheurs présomptueux. « N'endurecissez pas vos cœurs comme lorsque vous m'avez provoqué et tenté dans le désert. » 3. Troisièmement, Dieu est dit endurec le cœur permissivement mais (71) non opérativement, non effectivement. (...) Voulez-vous voir clairement ce que Saint Paul entend par « endurec » ? Lisez *L'Épître aux Romains*, IX, 22 : « Et si Dieu, voulant montrer sa colère et faire connaître Son pouvoir (c'est-à-dire par une volonté conséquente qui, dans l'ordre de la nature, suit la prévision du péché), a supporté avec une grande patience des vases de colère préparés pour la destruction, et afin de faire connaître les richesses de Sa gloire dans des vases de miséricorde, etc. » Il y a beaucoup de différence entre « supporter » et inciter ou contraindre « les vases de la colère ». Il dit « des vases de la miséricorde » que Dieu « les a préparés pour la gloire » mais, « des vases de colère », il dit seulement qu'ils sont « préparés pour la destruction », c'est-à-dire non par Dieu mais par eux-mêmes. Saint Paul dit que Dieu « a supporté les vases de la colère avec une grande patience ». Thomas Hobbes dit que Dieu veut et effectue par les causes secondes toutes leurs actions, bonnes et mauvaises, qu'il les nécessite et les détermine irrésistiblement à faire ces actes qu'il condamne comme mauvais et pour lesquels il les punit. Si faire volontairement et « supporter », si « une longue patience » et la nécessitation n'impliquent pas une contradiction, « *reddat mihi minam Diogenes* » [rends-moi ma mine, Diogène. (Cicéron)]. Que celui qui m'a appris la logique « me rende mon argent. »

Mais Thomas Hobbes dit que la distinction entre la volonté opérative et la volonté permissive de Dieu et la distinction entre l'action et l'irrégularité de l'action « confondent son entendement ». S'il ne trouve pas de différences, les autres en trouvent pourtant. Saint Paul dit lui-même, en *Actes*, XIII, 18 : « Pendant quarante ans, Il souffrit leurs manières dans le désert. » On lit aussi, en *Actes*, XIV, 16 : « qui, dans les temps passés, souffrit que les nations marchassent dans leurs propres voies. » Thomas Hobbes confondrait « souffrir » et « inciter », « leurs manières » et « les manières de Dieu », « leurs voies » et « les voies de Dieu ». On lit en *Actes*, XVII, 30 que « Dieu ferma les yeux sur les temps d'ignorance. » Celui dont on dit qu'il ferme les yeux » ou qu'il est complice n'est pas celui qui fait l'acte lui-même. On lit aussi, en 1. *Corinthiens* X, 13 : « Dieu est fidèle, qui ne souffrira pas que vous soyez tentés au-delà de ce que vous (72) pouvez supporter. » Tenter est l'acte du démon qui est donc appelé le Tentateur. Dieu ne tente pas l'homme pour qu'il pèche mais il souffre qu'il pèche et il souffrait ainsi alors qu'il pouvait empêcher Satan s'il le voulait. Mais, dans la doctrine de Thomas Hobbes, tenter et souffrir qu'on soit tenté de pécher quand on peut s'empêcher de pécher, c'est tout un. Et il transforme ainsi Dieu (je l'écris avec horreur) en diable en faisant de la tentation l'œuvre même de Dieu et du diable Son instrument. On lit, dans l'*Épître aux Romains*, II, 4, [5] : « Méprises-tu les richesses de Sa bonté et de Sa patience, ne sachant pas que la bonté de Dieu te conduit au repentir. Mais, selon ta dureté et ton cœur sans repentir, tu amasses pour toi-même la colère pour le jour de la colère et de la révélation du juste jugement de Dieu. » Dans ce seul texte, il y a contre l'opinion de Thomas Hobbes autant d'arguments convaincants que de mots. Ici, nous apprenons d'abord que Dieu est « riche en bonté » et ne punira pas Ses créatures pour ce qui est Son propre acte, et ensuite qu'il « souffre », « montre longtemps de l'indulgence pour les pécheurs » et n'arrache pas soudainement à la vie ceux qui le méritent. Troisièmement, nous apprenons que la raison de la patience de Dieu est « d'amener les hommes au repentir » ; quatrièmement, que la « dureté » de cœur et « l'impénitence » ne viennent pas de Dieu mais de nous-mêmes ; cinquièmement, que ce n'est pas l'insuffisance de l'offre des moyens de leur conversion par Dieu qui est la cause de la perdition des hommes mais le propre dédain et « mépris » de ces moyens ; sixièmement, que le châtement n'est pas un acte d'empire absolu mais un acte de « jugement juste » par lequel Dieu rend aux hommes selon leurs propres actions, la « colère » à ceux et seulement à ceux qui « amassent de la colère pour eux-mêmes » et la « vie éternelle » à ceux qui « continuent patiemment à bien faire. » S'ils méritent ce châtement, ceux qui négligent la bonté et la patience de Dieu, que méritent ceux qui les nient totalement et qui considèrent que « agir » et « souffrir » sont une seule et même chose en Dieu ? Je prie Thomas Hobbes de considérer quel entêtement c'est de contredire la clarté de toutes les Écritures à partir d'un seul texte obscur qui

n'a pas du tout été compris ! Saint Pierre a le même état d'esprit que Saint Paul : « La patience de Dieu attendait dans les jours de Noé ; » et « Estimez que la patience du Seigneur est salut. » (73) C'est le nom que Dieu se donne : « Le Seigneur, le Seigneur Dieu, miséricordieux, faisant grâce, patient, etc. »

Je reconnais quand même que ce que dit Thomas Hobbes est généralement vrai, que celui qui permet que quelque chose soit fait qu'il est en son pouvoir d'empêcher, s'il sait que, s'il ne l'empêche pas, la chose sera faite, veut cette chose en quelque sorte. Je dis en quelque sorte, c'est-à-dire soit par une volonté antécédente, soit par une volonté conséquente, soit par une volonté opérative, soit par une volonté permissive. Il est prêt à laisser faire mais ne veut pas le faire. Parfois, un engagement antérieur fait qu'un homme souffre ce qui est fait et qu'il n'aurait pas souffert dans une autre situation. Darius souffrit ainsi que Daniel fût jeté dans la fosse aux lions pour que soit entériné son décret imprudent ; de même, Hérode souffrit que Jean Baptiste soit décapité pour être fidèle à son imprudent serment. Dans ce cas, que doit-il donc en être de l'immuable règle de justice de Dieu et de Sa fidélité dans l'observation de Sa parole d'où viennent le châtement des pécheurs obstinés (bien qu'antécédemment, il ait voulu leur conversion). Il aime bien toutes Ses créatures mais il préfère Sa propre justice. De plus, parfois, un homme souffre un acte qu'il ne veut pas en lui-même directement mais, indirectement, pour quelque autre fin ou pour produire quelque bien plus grand, comme un homme qui veut qu'un de ses membres en putréfaction soit amputé pour sauver la vie du corps entier ou comme un juge qui, désirant sauver la vie d'un malfaiteur et ayant le pouvoir de le gracier, le condamne pourtant pour l'exemple, pour que la mort d'un homme sauve la vie de nombreux hommes. Ne vous étonnez pas si Dieu souffre que certaines créatures empruntent des trajets qui mènent à leur propre ruine tant que ce qu'ils souffrent est fait pour la plus grande manifestation de Sa gloire et pour le plus grand avantage de Ses fidèles serviteurs. C'est une vérité très certaine que Dieu ne souffrirait pas le mal dans le monde s'il ne savait comment en faire sortir le bien. Pourtant, il ne faut pas entendre qu'il y a une priorité ou une postériorité temporelle dans les actes de Dieu. C'est seulement sa nature. Ne faisons pas non plus de la volonté antécédente et de la volonté conséquente des volontés qui se contredisent parce que l'un concerne l'homme pur et non corrompu alors que l'autre concerne l'homme qui a chuté. Les objets sont les mêmes (74) mais ils sont considérés d'une manière différente. Ne faisons pas de ces volontés des choses distinctes en Dieu car c'est la même chose que l'essence Divine qui est une. Mais la distinction concerne les objets voulus ou les choses voulues. Enfin ne faisons pas de cette permission une pure et simple permission. Dieu est la cause de tout bien, il permet tout mal, dispose de toutes les choses, aussi bien bonnes que mauvaises.

Thomas Hobbes demande comment Dieu pourrait être la cause de l'action et cependant n'être pas la cause de l'irrégularité de l'action. Je réponds que c'est parce qu'Il concourt à faire le mal par une influence générale et non par une influence spéciale. La terre nourrit tous les genres de plantes, aussi bien la ciguë que le blé et, bien que certaines substances nous nourrissent et que d'autres nous empoisonnent, cela ne vient pas de la vertu nourricière générale de la terre mais de la qualité spéciale de telle ou telle racine. Il en est de même du pouvoir général d'agir de Dieu. « En lui, nous vivons, nous nous mouvons et existons. » C'est bien ! mais la spécification et la détermination de ce pouvoir général de faire mal vient de nous-mêmes et procède du libre arbitre de l'homme. C'est mal ! Et, pour le dire comme il faut, la libre arbitre de l'homme n'est pas la cause efficiente du péché, comme la raison de l'hemlock est celle du poison, mais plutôt la cause déficiente. Or aucun défaut ne peut venir de Lui, Lui qui est la plus haute perfection. Thomas Hobbes se trompe donc largement quand il fait de l'acte de tuer Urie un acte qui vient de Dieu. Le pouvoir général d'agir vient de Dieu mais la spécification de ce bon et général pouvoir en meurtre (ou en tout autre mal particulier) ne vient pas de Dieu mais du libre arbitre de l'homme. Ainsi Thomas Hobbes peut voir clairement s'il le veut comment quelqu'un peut être la cause de la loi et également de l'action d'une certaine sorte qui, (75) par influence générale et pourtant par une autre cause, par influence spéciale et détermination de ce pouvoir bon et général, peut être la véritable cause de l'infraction, de l'irrégularité. Il peut donc garder pour lui ses « habits plus longs ou plus courts » pour une autre occasion. Il est certain qu'ils n'ont rien à voir avec le sujet, à moins qu'il ne puisse faire de l'influence générale et de l'influence spéciale la même chose.

Mais Hobbes va plus loin et dit que le cas est le même et que l'objection utilisée par les Juifs au verset 19 – « Pourquoi trouve-t-Il encore une faute ? » correspond à mon argument. Il dit que la réponse de Saint Paul au verset 20 – « Qui es-tu, ô homme, qui contestes contre Dieu ? L'ouvrage dit-il à l'ouvrier : pourquoi m'as-tu ainsi fait ? Le potier n'a-t-il pas pouvoir sur l'argile, etc. » est la même que sa réponse à cet endroit, cela étant tiré du pouvoir irrésistible et de l'empire absolu de Dieu qui justifient toutes Ses actions ; et il dit que l'Apôtre, dans sa réponse, ne nie pas que ce fut la volonté de Dieu ni que ce fut Son décret avant le péché d'Ésaü. A cela, je réponds premièrement, que le cas n'est pas du tout le même, qu'il est totalement différent. En premier lieu, ces paroles – « avant qu'ils n'aient fait le bien ou le mal » - ne correspondent pas à ces autres paroles – « j'ai haï Ésaü. » - En second lieu, si c'était le cas, cela ne ferait rien parce que, avant qu'Ésaü n'ait effectivement péché, ses futurs péchés étaient connus de Dieu. En troisième lieu, par « l'argile du potier », il ne faut pas entendre la glaise mais la masse corrompue des hommes. En quatrième lieu, la « haine » ici mentionnée n'est qu'une haine comparative, c'est-à-dire un degré moindre d'amour. En cinquième lieu ; la « dureté » dont Saint Paul parle, n'est pas

une obduration positive mais une obduration négative, une grâce non transmise. En sixième lieu, Saint Paul ne parle pas d'une condamnation au châtement éternel, encore moins du fait effectif d'infliger le châtement sans péché. C'est la question entre Hobbes et moi, et Hobbes diffère de tout ce que je me rappelle avoir lu, où tous reconnaissent que le châtement n'est infligé que pour un péché. Si l'on se (76) demande pourquoi Dieu fait plus de bien à l'un qu'à l'autre ou pourquoi Il transmet plus de grâce à l'un qu'à l'autre, comme c'est le cas ici, la réponse est juste et adaptée : parce c'est Son plaisir et la créature serait bien effrontée si elle répliquait : « Dieu ne peut-il pas faire ce qu'il veut avec ce qui est Sien ? » Personne ne peut douter que Dieu transmette la grâce au-delà du mérite de l'homme. Mais si l'on demande pourquoi Dieu punit l'un plutôt que l'autre ou pourquoi Il jette dans les feux de l'Enfer l'un plutôt que l'autre – ce qui est justement la question agitée entre nous – dire avec Thomas Hobbes que c'est parce que Dieu est omnipotent ou parce que Son pouvoir est irrésistible, ou simplement parce que c'est Son plaisir, c'est dire quelque chose qui n'est pas reconnu par Saint Paul dans ce passage et qui est manifestement condamné. Il y a tant de différences entre ces deux cas. Ce n'est donc pas « contre Dieu » que je « répons » mais contre Thomas Hobbes. Je « n'appelle » pas « mon Créateur à la barre » mais mes semblables. Je ne demande pas à Dieu de rendre compte de ses intentions mais je demande aux hommes de rendre compte de leur présomption. C'est la mode, à notre époque, de voir les hommes attribuer à Dieu nos propres fantaisies et, quand elles ne peuvent se justifier par la raison, de plaider Son omnipotence ou de pleurer : « *O altitudo !* Les voies de Dieu sont impénétrables. » Si, tout endormis qu'ils sont, ils peuvent justifier leurs rêves parce que le pouvoir et l'empire de Dieu sont absolus, ils peuvent d'autant plus rejeter ces opinions fantaisistes qui sont incompatibles avec la vérité, la bonté et la justice de Dieu et qui font de Lui un tyran, Lui qui est « le père de la miséricorde » et « le Dieu de » toute « consolation ». L'impénétrabilité des voies de Dieu doit être une bride qui retient la présomption, non un refuge pour les esprits égarés.

2. Deuxièmement, cette objection contenue dans le verset 19, et à laquelle l'Apôtre répond au verset 20, n'est pas faite par Ésaï ou Pharaon, comme Thomas Hobbes le suppose, mais par les Juifs incrédules qui pensaient à la grâce et aux faveurs qu'il avait plu à Dieu d'accorder aux Gentils pour qu'ils les reconnaissent comme Son peuple, lequel honneur venait de la postérité d'Abraham. Et la réponse de l'Apôtre est non seulement tirée de l'empire souverain de Dieu pour transmettre sa grâce à qui Il veut, comme on l'a déjà montré, mais aussi de la propre faute des Juifs qui s'obstinaient, comme il apparaît au verset 22 : « Et si Dieu, voulant (c'est-à-dire par une volonté conséquente) montrer Sa colère et faire (77) connaître Son pouvoir, endura avec tant de patience les vases de colère préparés pour la destruction ? » Ils agissaient, « Dieu endurait ». Ils furent tolérés par Dieu mais « préparés

pour la destruction » par eux-mêmes car, ici, Dieu « souffre » leurs mauvaises actions. Et plus manifestement au verset 31, [32] : « Israël n'a pas atteint la loi de justice. Pourquoi ? Parce qu'ils ne la cherchaient pas par la foi mais par les œuvres de la loi. » Cette raison est notée de façon plus vigoureuse au chapitre suivant, verset 3 : « Eux, (c'est-à-dire les Israélites) ignorant la justice de Dieu (c'est-à-dire la foi dans le Christ) et cherchant à établir leur propre justice » (c'est-à-dire par les œuvres de la loi) ne se sont pas soumis à la justice de Dieu. » Et plus expressément encore au chapitre XI, verset 20 : « A cause de leur incrédulité, ils ont été arrachés mais toi, tu es debout grâce à la foi. » Il n'y avait pas, pour les obliger, un décret antérieur de Dieu pour les nécessiter à l'incrédulité et donc au châtement. Il était en leur propre pouvoir, en concourant avec la grâce de Dieu, d'empêcher ces jugements et de recouvrer leur premier état. Verset 23 : « S'ils (c'est-à-dire les Juifs incrédules) ne persévèrent pas dans l'incrédulité, ils seront entés. » La couronne et l'épée sont inamovibles (pour user de la comparaison de Saint Anselme) mais c'est nous qui bougeons et changeons de place. Parfois, les Juifs étaient sous la couronne et les Gentils sous l'épée, parfois, les Juifs étaient sous l'épée et les Gentils sous la couronne.

3. Troisièmement, j'avoue que les « pactes » humains ne sont pas la mesure de la justice divine. Sa justice est Sa propre volonté immuable par laquelle Il est prêt à donner à chacun ce qui lui revient, des récompenses aux bons et des châtements aux méchants. Mais Dieu peut S'obliger librement envers Sa créature. Par Adam, il fit une alliance d'œuvres avec l'humanité et il punit l'homme, non pas parce qu'il s'oppose à Sa propre convention mais parce que l'homme manque à son devoir. La justice Divine ne se mesure pas par l'omnipotence ou par le « pouvoir irrésistible » de Dieu mais par Sa volonté. En vertu de Son pouvoir absolu, Dieu peut faire de nombreuses choses qu'Il ne fait pas. Il « pouvait, de ces pierres, susciter des enfants à Abraham » mais il ne le fit pas. C'est une règle en théologie que Dieu ne saurait faire quelque chose qui témoigne de quelque méchanceté ou de quelque imperfection. Dieu « ne saurait (78) se renier ». Il « ne saurait mentir ». Ces choses et d'autres semblables sont les fruits de l'impuissance, non de la puissance. C'est ainsi que Dieu ne saurait « détruire le juste avec le méchant ». Il ne put détruire Sodome tant que Loth y était, non par défaut d'empire ou de pouvoir mais parce que cela ne s'accordait pas avec Sa justice ni avec cette loi qu'Il s'était constituée. L'Apôtre dit : « Dieu n'est pas injuste pour oublier vos œuvres. » De même qu'il est très important de dire « Cela vient de Dieu, cela est donc juste », de même, il l'est de dire « Cette chose n'est pas juste, elle ne saurait provenir de Dieu. » Nous voyons comme toutes les créatures, par un instinct naturel, aiment leur progéniture, comme la poule aime ses poussins, comme elles s'exposent à la mort pour les défendre. Pourtant, ce n'est là que l'ombre de cet amour que Dieu a pour Ses créatures. Comme il est impie de croire que Dieu a créé tant

de millions d'âmes pour les tourmenter éternellement en Enfer sans qu'il y ait faute de leur part, à l'exception de ceux qu'Il a lui-même nécessités à fauter, simplement pour montrer Son empire et parce Son pouvoir est irrésistible ! Le privilège que Thomas Hobbes donne ici au « pouvoir irrésistible », un de ses amis, dans son *De Cive*, (Chap.VI, p.70), l'attribue au pouvoir irrésistible des magistrats souverains et il fait de leur pouvoir un pouvoir « aussi absolu que le pouvoir qu'a un homme sur lui-même, sans autre limite que sa force. » Les plus grands défenseurs du pouvoir souverain jugent qu'il suffit que les princes revendiquent une immunité par rapport au pouvoir de contrainte mais ils reconnaissent que la loi a un pouvoir directeur sur eux mais Thomas Hobbes ne veut pas d'autre limite que la force. Tout ce que les souverains font par pouvoir, ils le font justement.

Mais, dit-il, « Dieu ne reprocha aucun péché à Job mais justifia le fait de l'affliger par Son pouvoir. » Premièrement, c'est là un argument négatif d'autorité ; autant dire qu'il ne vaut rien. Deuxièmement, l'affliction de Job n'était pas un châtiment vengeur, n'existait pas pour se venger de ses péchés (ce dont nous disputons) mais c'était un châtiment probatoire pour mettre à l'épreuve ses grâces. Troisièmement, Job n'était pas si pur que Dieu n'eût pas pu lui infliger des châtiments plus grands que ceux qu'il a subis. Témoin son impatience et même le fait qu'il maudisse le jour de sa naissance ! « Où (79) étais-tu quand je posais les fondations de la terre ? », c'est-à-dire « comment peux-tu juger de ces choses qui ont été faites avant ta naissance et comprendre les causes secrètes de Mes jugements ? » Et « as-tu un bras comme celui de Dieu ? », comme s'il voulait dire « Pourquoi es-tu impatient ? Te crois-tu capable de lutter avec Dieu ? » Il est donc un peu facile de dire que Dieu ait puni Job sans qu'il l'ait mérité.

Quant à l'aveugle mentionné par Jean en IX, sa cécité était plus une bénédiction qu'un châtiment car c'était le moyen d'illuminer son âme et de l'amener à voir le visage de Dieu en Jésus Christ. Nous partageons la vue du corps avec les fourmis et les mouches mais nous partageons la vue de l'âme avec les anges bénis. Nous lisons que certains se sont arraché les yeux du corps parce qu'ils pensaient qu'ils faisaient obstacle à l'œil de l'âme. De plus, ni lui, ni ses parents n'étaient innocents, « conçus et nés dans le péché et l'injustice ». « En de nombreuses choses, nous commettons des offenses. » Mais le sens de ce que veut dire notre Sauveur est évident par la question de son disciple au verset 2. Ils n'avaient pas péché au point de mériter d'avoir un aveugle né. Ils ne péchaient pas plus que les autres et ils ne méritaient pas plus que les autres un jugement exemplaire mais cette cécité physique lui était venue principalement par la providence extraordinaire de Dieu, pour que se manifestât Sa propre gloire quand il lui redonnerait la vue. Aussi l'exemple de Hobbes est boiteux des deux côtés : ce n'était pas un châtiment et l'aveugle n'était pas libre par rapport au péché. Son troisième exemple qui porte sur la mort et le tourment des bêtes ne pèse pas plus lourd que les deux premiers. La mort des bêtes n'est pas un

châtiment du péché mais une dette naturelle. Et, quoique les bêtes soient souvent abattues pour l'usage de l'homme, il y a pourtant une large différence entre ces coups légers et ponctuels et les peines insupportables et infinies de l'Enfer, entre le simple fait de priver une créature de l'existence temporelle et le fait de le soumettre à une mort éternelle. Je connais les spéculations philosophiques de ceux qui affirment que l'existence est meilleure que la non-existence, qu'il vaut mieux être misérable et souffrir les tourments d'un damné que d'être annihilé et de cesser entièrement d'être. (80) Cette existence dont ils parlent est une existence métaphysique, en dehors de la matière, qui est meilleure que la non-existence eu égard à une certaine bonté, ni morale, ni naturelle mais transcendante, qui accompagne chaque être. Mais, dans le concret, il en est tout autrement (...) « Malheur à l'homme par qui le Fils de L'Homme a été trahi. Il eût mieux valu pour lui de ne jamais naître. » J'ajoute qu'il y a, par analogie, une justice et une miséricorde qu'on doit même aux bêtes. « Tu ne muselleras pas le bœuf quand il foule le blé. ». « Un homme juste est miséricordieux pour sa bête. »

Mais sa plus grande erreur est de faire de la justice le résultat propre du pouvoir. Le pouvoir ne mesure pas et ne règle pas par la justice, c'est la justice qui mesure et règle le pouvoir. La volonté de Dieu, l'éternelle loi qui est en Dieu lui-même est proprement la règle et la mesure de la justice. De même que toute bonté, naturelle ou morale, participe de la bonté Divine et que toute rectitude créée participe de la rectitude Divine, de même toutes les lois participent de la loi éternelle dont elles tirent leur pouvoir. La règle de justice est donc la même en Dieu et en nous mais elle est en Dieu comme Celui qui règle et mesure et elle est en nous comme ceux qui sont réglés et mesurés. De même que la volonté de Dieu est immuable, voulant toujours ce qui est juste, droit et bon, de même Sa justice est immuable. Et l'action individuelle qui est justement punie comme un péché ne peut procéder de l'influence spéciale et du pouvoir déterminant d'une cause juste. Voyez comment Thomas Hobbes comprend grossièrement cet ancien et vrai principe, que « la volonté de Dieu est la règle de justice », comme si, en voulant des choses injustes en elle-même, Il les rendait justes en raison de Son empire absolu et de son pouvoir irrésistible, comme le feu s'assimile toutes les choses et les convertit dans sa nature de feu. Ce serait faire de la loi éternelle une règle de Lesbos. Le péché est défini comme « ce qui est fait, dit ou pensé contrairement à la loi éternelle ». Mais, par cette doctrine, rien n'est fait, dit ou pensé qui soit contraire à la volonté de Dieu. Saint Anselme dit plus justement : « la volonté de l'homme est bonne, juste et droite quand il veut ce que Dieu voudrait qu'il veuille. » Mais, selon cette doctrine, (81) tout homme, toujours, « veut ce que Dieu voudrait qu'il veuille. » Si c'est vrai, inutile de prier. « Que ta volonté soit faite sur la Terre comme au Ciel. » Thomas Hobbes a inventé une nouvelle sorte de Ciel sur Terre. Le pire est que c'est un Ciel sans justice. La justice est

(B82) XIII. Des arguments tirés de la raison, le premier est celui qui, dit-il, est tiré du passage où Zénon corrige son serviteur, argument qui est donc appelé argumentum « baculinum » ¹¹¹, c'est-à-dire un argument en bois. L'histoire est celle-ci : Zénon soutenait que toutes les actions étaient nécessaires. Son serviteur, donc, étant battu pour quelque faute, s'excusa par la nécessité de sa faute. Pour échapper à cette excuse, son maître plaida également la nécessité de le battre. De

« l'acte constant et perpétuel de la volonté de donner à chacun ce qui lui revient. » Mais infliger un châtiment pour des choses que le juge a Lui-même déterminées et nécessitées, ce n'est pas donner à chacun ce qui lui revient. La droite justice punitive est une relation d'égalité et de proportion entre le démerite et le châtiment. Mais, si nous supposons cette opinion d'une nécessité absolue et universelle, il n'y a aucun démerite dans le monde. Nous avons coutume de dire que le droit sort de la loi et du fait, comme dans ce syllogisme : tout voleur doit être puni, c'est la loi ; mais tel individu est un voleur, c'est le fait ; donc, il doit être puni, c'est le droit. Mais l'opinion de Thomas Hobbes fonde le droit de punir, non sur le droit, non sur le fait mais le « pouvoir irrésistible » de Dieu. Il renverse tout ce qui fait une loi. Premièrement, la loi éternelle qui est l'ordination de la sagesse Divine, par laquelle toutes les créatures sont dirigées vers la fin qui leur convient, et ce n'est pas là les nécessiter aux flammes éternelles. Puis, la loi par participation, qui est l'ordination de la droite raison, instituée pour le bien commun, pour montrer aux hommes ce qu'ils doivent faire et ce qu'ils ne doivent pas faire. Dans quel but montrer le droit chemin à celui qui est tiré dans une voie contraire par les liens inflexibles de l'inévitable nécessité ?

Enfin, même si Thomas Hobbes dit bien fort que Dieu ne saurait pécher, pourtant, en vérité, il fait de Lui la cause principale de tout péché car il fait de Lui la cause non seulement de la loi mais aussi de l'action et même de l'irrégularité elle-même et de la différence entre l'action et la loi qui constituent l'essence du péché. Il fait que Dieu détermine la volonté de David et qu'il le détermine à tuer Urie. Dans les causes physiquement et essentiellement déterminées, la cause de la cause est toujours la cause de l'effet. Ce sont ces fruits mortels qui naissent de la racine empoisonnée de l'absolue nécessité de toutes choses ; ce que voit Thomas Hobbes, et il voit aussi (82) que les péchés d'Esau, de Pharaon ou de toute autre méchante personne ne procèdent pas de la volonté opérative de Dieu mais de sa volonté permissive, et que le châtiment est un acte de justice, non de seule domination. J'espère que, conformément à sa promesse, il changera d'opinion. » (NdT)

¹¹¹ Argument du bâton. (NdT)

sorte que ce n'est pas celui qui a soutenu la nécessité des choses qui a été battu mais celui qui s'en est moqué, contrairement à ce que Monseigneur voudrait inférer ; et l'argument est retiré ¹¹² plutôt que tiré de cette histoire. ¹¹³

¹¹² Jeu de mots de Hobbes entre « withdrawn » et « drawn ». (NdT)

¹¹³ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 82, 83 et 84 : « Si l'argument est « retiré de l'histoire » ou si la réponse est retirée de l'argument, que le lecteur en juge. Thomas Hobbes se trompe sur la portée de cet argument dont la force ne réside ni dans l'autorité de Zénon, un stoïcien rigide, autorité qui ne vaut pas un clou, ni dans le fait que le serviteur ait été un adversaire de la nécessité stoïcienne, – l'histoire ne dit pas que le serviteur se moquait de la nécessité mais plutôt qu'il plaidait la chose sérieusement pour se (83) justifier – ni dans le succès de la dispute. On nous a dit qu'aucun pouvoir ne justifiait une action s'il n'était « irrésistible ». Tel n'était pas le cas de Zénon. Cette histoire n'avantage aucune cause, pas plus celle de Zénon que celle de Thomas Hobbes. Qu'en aurait-il été si le serviteur avait arraché le bâton de la main de son maître et lui avait mis une bonne correction ? Le même argument qui avait servi le maître n'aurait-il pas servi le serviteur, que la nécessité du destin le contraignait à le frapper ? Zénon n'aurait-il pas été bien arrangé à cause de son paradoxe ? Et les spectateurs n'auraient-ils pas adopté l'apophtegme de celui qui jugea une dispute entre Corax et son élève : « un mauvais œuf d'un mauvais oiseau » ? Mais la force de cet argument vient en partie de l'ignorance de Zénon, ce grand champion de la nécessité, et de l'indigence de sa cause qui n'admet qu'un bâton comme défense. Aucun homme (dit le serviteur) ne doit être battu pour avoir fait ce qu'il était inévitablement contraint de faire, et je suis inévitablement contraint à voler. La majeure est si évidente qu'elle ne peut être niée. Si un homme fort prend la main d'un homme faible et qu'il fait violence à un troisième homme avec cette main, celui dont la main a été forcée est innocent et seul est coupable celui qui l'a contraint. La mineure était la propre doctrine de Zénon. Quelle réponse le grand protecteur du destin fit-il à son serviteur ? Très savamment, il nia la conclusion et le frappa, lui disant que, en effet, il n'y avait pas de raisons de le frapper mais qu'il y avait pourtant une nécessité qu'il le fût. Et en partie dans l'évidente absurdité de cette opinion qui ne mérite pas d'être réfutée par autre chose qu'un bâton. Il existe quatre choses, disait le philosophe, qui ne doivent pas être remises en question : d'abord, les choses dont ce serait une vilenie de douter comme l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Celui qui en douterait ne serait pas réfuté par des raisons mais serait « jeté à la mer avec une meule à moudre autour du cou », comme indigne de respirer l'air et de voir la lumière. Deuxièmement, il y a les choses qui sont au-dessus de la capacité de la raison comme, chez les Chrétiens, le mystère de la Sainte Trinité. Troisièmement, il y a des principes qui sont évidemment vrais comme le fait que deux et deux font quatre, en arithmétique, ou le fait que le

(B85) XIV. Le second argument est tiré de certains (M252) inconvénients qui, pense-t-il, s'ensuivent d'une telle opinion. Il est vrai qu'un mauvais usage peut en être fait et c'est pourquoi votre Seigneurie et Monseigneur l'Evêque devraient, à ma requête, garder privé ce que j'en dis ici. Mais, en vérité, il n'y a aucun inconvénient et, quelque usage que nous fassions de la vérité, la vérité est pourtant la vérité et la question, aujourd'hui, n'est pas de savoir ce qu'il est bon de prêcher mais ce qui est vrai. Le premier inconvénient, dit-il, est que les « lois qui défendent » une action sont alors « injustes ». Le second que « toutes les délibérations sont vaines. » Le troisième que les admonestations des « hommes de bon sens » ne sont pas plus utiles que celles qu'on ferait aux « idiots, aux enfants et aux fous. » Le quatrième que « les éloges, les blâmes, les récompenses et les châtements » sont vains. Le cinquième que « les conseils, les arts, les armes, les livres, les instruments, l'étude, les professeurs » et les médicaments sont vains. S'attendant à ce que je réponde à ces arguments en disant que l'ignorance de l'événement est suffisante pour que nous usions de moyens, il ajoute (comme si c'était une réplique à ma réponse prévue) par ces termes : « Hélas, comment notre ignorance de l'événement pourrait-elle être un motif suffisant pour nous faire utiliser des moyens ? » En quoi il dit vrai, mais ma réponse n'est pas celle qu'il attend. Je répons :

Premièrement, la nécessité d'une action ne rend pas injuste la loi qui l'interdit. ¹¹⁴ Sans mentionner que ce n'est pas la nécessité mais la volonté de

tout est plus grand que la partie, en logique. Quatrièmement, (84) il existe des choses qui sont évidentes aux sens, comme le fait que la neige soit blanche. Celui qui nie la chaleur du feu fut justement condamné à être brûlé et celui qui nie le mouvement fut battu jusqu'à ce qu'il se rétracte. Aussi, celui qui nie toute liberté par rapport à la nécessité sera fouetté jusqu'à ce qu'il supplie humblement celui qui le fouette et qu'il reconnaisse que ce dernier a le pouvoir soit de frapper, soit de retenir sa main. » (NdT)

¹¹⁴ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 88 : « Rien n'est plus familier à Thomas Hobbes que d'écarter un argument. Mais je vais mettre en forme cet argument pour lui. Le premier inconvénient [que j'avais mis en lumière] se présente ainsi : Les lois qui prescrivent des choses absolument impossibles en elles-mêmes et qui punissent les hommes pour ne pas les avoir faites sont injustes et tyranniques. Mais, si nous supposons que l'opinion de Thomas Hobbes sur la nécessité des choses est vraie, ce sont toutes les lois qui prescrivent des choses absolument impossibles et qui punissent les hommes

désobéir à la loi qui rend l'action injuste parce que la loi considère la volonté et pas d'autres causes antécédentes de l'action. ¹¹⁵ Et sans mentionner aussi

parce qu'ils ne les font pas. La première proposition est si claire qu'elle ne peut être niée. De justes lois sont des décisions de la droite raison mais les lois qui prescrivent des choses absolument impossibles ne sont pas des décisions de la droite raison. De justes lois sont instituées pour le bien public mais les lois qui prescrivent des choses absolument impossibles ne sont pas instituées pour le bien public. De justes lois indiquent aux hommes ce qui doit être fait et ce qui ne doit pas être fait mais les lois qui prescrivent des choses impossibles n'indiquent pas à l'homme ce qu'il doit faire et ce qu'il ne doit pas faire. La mineure est évidente. Car, si son opinion est vraie, toutes les actions, toutes les transgressions sont déterminées antécédemment et inévitablement par le flux naturel et nécessaire des causes extrinsèques. Oui ! et même la volonté de l'homme et sa raison sont ainsi déterminées ! Donc, les lois qui prescrivent de faire ce qui n'est pas fait ou de s'abstenir de ce qui est fait prescrivent des choses absolument impossibles et punissent les hommes de ne pas faire ces choses impossibles. »(NdT)

¹¹⁵ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 88 et 89 : « Il dit que ce « n'est pas la nécessité mais la volonté de commettre une infraction à la loi qui rend l'action injuste. » Je lui demande comment il se fait qu'on ait cette volonté d'enfreindre la loi. N'est-ce pas sa « nécessité » ? Que gagne-t-il avec sa thèse ? Une volonté perverse cause une injustice et la nécessité est la cause d'une volonté perverse. Il dit que « la loi considère la volonté mais pas les causes antécédentes de l'action. » (...) Premièrement, la question n'est pas de savoir ce qui rend les actions injustes mais ce qui rend les lois injustes. Aussi sa réponse n'est-elle pas pertinente et elle [même] est fausse. En effet, premièrement, cette volonté que la loi considère n'est pas telle que Thomas Hobbes l'imagine. C'est une volonté libre, non une volonté déterminée, nécessitée, c'est une volonté rationnelle, non une volonté de bête. Deuxièmement, la loi considère les causes antécédentes aussi bien que le caractère volontaire de l'action. Si un enfant, avant d'avoir atteint l'âge de sept ans ou d'avoir l'usage de la raison, poignarde volontairement un camarade dans une querelle d'enfants, – ce qui a déjà été vu – la loi ne considère cependant pas son acte comme un meurtre car il manquait à l'enfant le pouvoir de délibérer et donc la véritable liberté. Un homicide non prémédité peut être aussi volontaire qu'un meurtre, et même généralement plus volontaire car, l'acte étant fait dans la chaleur du moment, il y a moins de répugnance à le faire. Pourtant, la loi considère que la première infraction est faite à cause d'une passion soudaine, sans délibération sérieuse, et que l'autre action vient d'une malice préméditée et d'un désir de vengeance. Elle condamne donc le meurtre comme plus délibéré et plus punissable que l'homicide non prémédité. » (NdT)

qu'aucune loi ne peut être injuste,¹¹⁶ vu que tout homme fait (253) par consentement la loi à laquelle il est tenu d'obéir¹¹⁷ qui, par conséquent, doit être juste, à moins qu'on ne soit injuste envers soi-même¹¹⁸. Je dis que, quelle que

¹¹⁶ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 89 : « Il dit qu' « aucune loi ne peut être injuste. » (...) S'il veut dire que les lois injustes ne sont pas d'authentiques lois et qu'on n'est pas tenu de leur obéir parce qu'elles ne sont pas les décisions de la droite raison, qu'elles ne sont pas instituées pour le bien commun et qu'elles ne prescrivent pas ce qui devrait être fait, il a raison mais cela ne sert en rien son propos. Mais s'il veut dire (comme c'est le cas) qu'il n'existe pas *de facto* des lois qui soient les décisions d'une raison égarée, qui soient instituées pour le mal commun et qui prescrivent ce qui ne devrait pas être fait, il se trompe largement. La loi de Pharaon qui ordonnait de tuer les enfants mâles d'Israël, la loi de Nebucadnetsar qui disait que quiconque ne se prosternerait pas devant la statue d'or qu'il avait dressée et ne l'adorerait pas serait jeté dans la fournaise du feu ardent, la loi de Darius qui disait que quiconque ferait une demande à quelque Dieu ou à quelque homme durant trente jours – à l'exception du roi – serait jeté dans la fosse aux lions, la loi d'Assurésus qui ordonnait de détruire la nation juive, racines et branches, la loi pharisienne qui disait que quiconque Le confesserait comme le Christ serait excommunié, toutes ces lois sont des lois injustes. » (NdT)

¹¹⁷ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 90 : « Ce n'est pas vrai. La loi positive de Dieu contenue dans le Nouveau et l'Ancien Testaments, la loi de nature écrite dans notre cœur par le doigt de Dieu, les lois des conquérants qui résultent du pouvoir de l'épée, les lois de nos ancêtres qui furent faites avant notre naissance, toutes ces lois, nous devons les observer et, pourtant, nous n'avons donné notre accord effectif à aucune d'entre elles. Outre toutes ces exceptions qu'il oublie, il construit son propos sur une fausse fondation, l'idée que tous les magistrats seraient d'abord élus. Les premiers chefs étaient les pères des familles et, quand ces petits princes ne purent plus offrir une protection et une sécurité efficaces, ils remirent leurs différents intérêts dans les mains d'un père commun du pays. Et, même si sa fondation était vraie – que tous les premiers législateurs furent d'abord élus, ce qui est faux – ce qu'il construit dessus n'est pas bon car cela fut fait dans la confiance, dans l'espoir de bonnes lois. Si les magistrats abusent de cette confiance et trompent les espoirs du peuple en faisant des lois tyranniques, cela se fait cependant sans son consentement. Une confiance passée ne justifie pas dans l'avenir les erreurs et les abus de celui qui a un mandat. Celui qui est dûment élu en tant que législateur peut exercer son pouvoir législatif indûment. Le consentement implicite du peuple ne transforme pas les lois tyranniques de ses législateurs en lois justes. » (NdT)

¹¹⁸ Il faut évidemment entendre ce propos à la lumière du contrat fondateur de la société politique, contrat libre ou forcé. (NdT)

soit la cause nécessaire qui précède une action, cependant, si l'action est interdite, celui qui la commet volontairement peut être puni justement. Par exemple, supposons que la loi interdise le vol sous peine de mort et qu'un homme, par la force de la tentation, ¹¹⁹ soit nécessité à voler et qu'il soit pour cela mis à mort. Ce châtement ne dissuade-t-il pas les autres de voler ? N'est-il pas cause que d'autres ne volent pas ? Ne forme-t-il pas, ne façonne-t-il pas leur volonté à la justice ? Faire la loi est donc faire une cause de justice ¹²⁰ et rendre la justice

¹¹⁹ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 91, 92 : « Personne n'est extrinsèquement, antécédemment et irrésistiblement « nécessité à voler par tentation. » La diable peut bien nous solliciter mais il ne peut pas nous nécessiter. Il a la faculté de persuader mais il n'a pas le pouvoir de contraindre. « *Nos ignem habemus, spiritus flammam ciet.* » (Nazianzen) « Il souffle sur les braises mais le feu est à nous. » « Mordet duntaxat sese in fauces illius objicientem. » (St Augustin) « Il ne mord pas tant que nous ne nous fourrons pas dans sa bouche. » Il peut proposer, il peut suggérer mais il ne peut mouvoir effectivement la volonté. « Résistez au diable et il s'enfuira de vous. » Par la « foi », nous sommes « capables d'éteindre tous les dards enflammés du méchant. » Et, si Satan, qui peut proposer l'objet et choisir les moments et les lieux les plus appropriés pour agir sur nos faiblesses, peut suggérer des raisons, il ne peut cependant pas nécessiter la volonté, d'autant moins les objets extérieurs peuvent-ils le faire seuls. Ils n'ont aucune efficience naturelle pour déterminer la volonté. Ils peuvent bien être des occasions du mal mais ils ne peuvent être sa cause. L'appétit sensible peut produire un penchant à voler, non une nécessité de voler. Si elle pouvait produire une sorte de nécessité, elle ne serait que morale, non naturelle, hypothétique, non absolue, coexistante, (92) non antécédente, venant de nous-mêmes, non de l'extérieur. Cette nécessité, ou plutôt ce penchant, était libre dans ses causes. C'est nous-mêmes, par notre négligence, parce que nous ne nous sommes pas opposés à nos passions quand nous le devons et pouvions, qui lui avons librement donné une sorte de domination sur nous-mêmes. Admettons que certaines passions puissent nous surprendre de façon extraordinaire. Nous disons donc « *motus primo primi* », que les « premiers mouvements » ne sont pas toujours en notre pouvoir et ils ne sont pas libres. Encore n'est-ce que très rare et c'est de notre faute si nous sommes surpris. La loi ne punit pas le premier mouvement au vol mais l'acte délibéré de voler. C'est l'intention qui fait le vol. » (NdT)

¹²⁰ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 92 : « De plus, il soutient que la loi est « une cause de justice », qu'elle « forme les volontés » des hommes « à la justice » et que « le châtement » d'un homme « conduit à la préservation » de nombreux autres hommes. Tout cela est on ne peut plus vrai pour une juste loi justement exécutée mais, si toutes les actions et tous les événements sont naturellement, nécessairement, extrinsèquement

nécessaire et, par conséquent, il n'est pas injuste de faire une telle loi. L'intention ¹²¹ de la loi n'est pas de nuire à celui qui a enfreint la loi ¹²² pour (B86) ce qui est passé et ne peut être défait mais de le rendre, ainsi que d'autres, juste, ce qui ne serait pas le cas autrement ; et la loi ne regarde pas le mal de l'acte passé mais le bien à venir, ¹²³ vu que, sans cette bonne intention pour l'avenir,

prédéterminés, comment la loi forme-t-elle moralement les hommes aux bonnes actions ? Thomas Hobbes ne laisse à la loi rien d'autre à faire que ce qui est déjà fait ou ce qu'il est impossible de faire. Si un homme est enchaîné à tout acte individuel qu'il fait et détourné de tout acte qu'il ne fait pas par d'indissolubles liens d'une inévitable nécessité, comment la loi pourra-t-elle le dissuader ou l'encourager ? Si un chien est solidement attaché à un poteau, la vue de la baguette ne le détachera pas. Faites mille lois stipulant que le feu ne brûlera pas, il brûlera cependant. Et quoi que fassent les hommes (selon Thomas Hobbes), ils le font aussi nécessairement que « le feu brûle ». Pendez mille voleurs. Si un homme est déterminé inévitablement à voler, il doit malgré cela voler. » (NdT)

¹²¹ Je suis ici Molesworth (intention). Le texte de Bramhall donne « institution ». (NdT)

¹²² Vu le sens étroit du mot français « délinquant » (celui qui commet un délit et relève du tribunal correctionnel), il est impossible de traduire l'anglais « delinquent » par « délinquant ». Hobbes vise ici, bien évidemment, tous ceux qui commettent une infraction à la loi, quelle que soit la gravité de l'acte. (NdT)

¹²³ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 92, 93 : « Il ajoute que les souffrances imposées par la loi à ceux qui enfreignent la loi « ne considèrent pas le mauvais acte passé mais le bien à venir » et que leur mise à mort par le magistrat pour un crime ne peut se justifier devant Dieu que s'il y a une réelle intention d'avantager les autres par son exemple. La vérité est que la punition de ces hommes par (93) la loi considère aussi bien « le mauvais acte passé » que « le bien à venir ». La raison du châtement est le « mauvais acte passé » et sa fin est le « bien à venir ». La fin sans la raison ne peut justifier l'acte. Une mauvaise intention peut rendre une bonne action mauvaise mais une bonne intention ne peut rendre bonne une mauvaise action. Il n'est pas légitime de faire le mal pour qu'un bien en sorte, ni de punir un innocent pour avertir les autres, c'est-à-dire de commettre un crime certain par peur d'un crime incertain. Quand bien même la seule fin de la peine infligée serait seulement vindicative et n'aurait pas de caractère probatoire, correctif ou exemplaire, (...) l'action serait cependant juste et justifiée. On n'a jamais interdit au magistrat légal de mettre à mort (si l'on considère l'acte en lui-même sans des circonstances excessives) un homme et ce magistrat est le lieutenant de Dieu dont il tire son pouvoir de vie et de mort. » (NdT)

aucun acte passé allant contre la loi ne pourrait justifier, aux yeux de Dieu, qu'on tue celui qui l'a commis. Mais, direz-vous, comment peut-il être juste de tuer un homme pour en amender un autre si ce qui a été fait était nécessaire ? A cela, je réponds que les hommes sont justement tués non pas parce que leurs actions n'étaient pas nécessitées mais parce qu'elles sont nuisibles ¹²⁴ et que les hommes qui ne sont pas nuisibles sont épargnés et préservés. En effet, où il n'y a pas de loi, tuer ou faire autre chose ne peut être injuste et, par le droit de nature, nous détruisons sans être injustes tous les êtres nuisibles, les hommes comme les bêtes. Nous tuons justement les bêtes quand nous le faisons pour notre propre préservation et, pourtant, Monseigneur (M254) reconnaît que leurs actions, n'étant pas libres mais seulement spontanées, sont toutes nécessitées et déterminées à la seule chose qu'ils feront. Les hommes, quand ils font des sociétés ou des républiques, ne renoncent pas ¹²⁵ à leur droit de tuer sauf dans certains cas comme le meurtre, le vol ou d'autres actions agressives ; de sorte que le droit que la république a de mettre à mort un homme pour un crime ¹²⁶ n'est pas créé par la loi mais est ce qui reste du premier droit de nature que chaque homme possède de se préserver ¹²⁷ car la loi ne supprime pas ce droit dans le cas

¹²⁴ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 94 : « Mais la loi ne tient pas pour coupables les personnes « nuisibles » mais celles qui le sont par leur propre faute. Elle ne punit pas l'épine qui pique parce que c'est sa nature et qu'elle ne peut faire autrement, elle ne punit pas l'enfant qui n'a pas encore atteint l'âge de raison. Si un individu prend de force ma main et donne à quelqu'un un coup dans l'oreille, ma main est « nuisible » mais la loi punira cet individu qui est fautif. Il a donc raison de proposer la question « comment peut-il être juste de tuer un homme pour en amender un autre ? » si celui qui a tué n'a fait que ce qu'il était nécessité à faire. Il aurait pu tout aussi bien se demander s'il est légitime de tuer un groupe d'enfants innocents ou de prendre un bain de sang tiède pour guérir la lèpre. Il eût été plus rationnel de démontrer d'abord qu'il en est ainsi puis de se demander ensuite pourquoi il en est ainsi. Son affirmation elle-même n'est qu'un rêve et la raison qu'il donne pour expliquer pourquoi il en est ainsi est le rêve d'un rêve. » (NdT)

¹²⁵ La négation se trouve chez Molesworth mais ne se trouve pas dans notre édition des œuvres complètes de Bramhall. (NdT)

¹²⁶ Il faut ici prendre ce mot en un sens large. Voir ce que j'ai pu dire de cette question dans les notes de ma traduction du Léviathan. (NdT)

¹²⁷ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 94, 95 et 96 : « Le résumé de tout cela est que « là où il n'y a pas de lois, tuer ou faire autre chose ne peut être injuste », que, avant la constitution des républiques, tout homme avait le

pouvoir de tuer un autre homme s'il le jugeait dangereux, que, lors de la constitution des républiques, les individus « renoncèrent » en partie à ce droit et se le réservèrent en partie « comme dans le cas du vol ou du meurtre », que « le droit que la république a de mettre à mort » un malfaiteur n'est pas créé par la loi mais est ce qui demeure du premier droit de nature que tout homme a de se préserver », (95) que tuer des hommes, dans ce cas, est comme tuer des bêtes « afin de se préserver soi-même ». On peut bien appeler cela un tissu de paradoxes. 1) Mais, premièrement, il n'y eut jamais un temps où le genre humain fût sans gouvernants, sans lois et sans sociétés. Le gouvernement paternel fut dans le monde dès le commencement, avec la loi de nature. Il put parfois y avoir une racine de brigands voleurs et barbares sur certains rochers, dans certains déserts ou coins bizarres de la planète mais c'était un abus, une déchéance par rapport à la nature de l'homme qui est une créature politique. Cette opinion de primitif porte nettement atteinte à l'honneur de l'humanité. 2) Deuxièmement, il n'y eut jamais un temps où il était ordinairement légitime que les particuliers s'entretuent pour assurer leur propre préservation. Si Dieu avait voulu que les hommes vivent comme des bêtes sauvages, comme des lions, des ours ou des tigres, il les aurait alors armés de cornes, de défenses, de griffes ou de dards mais, de toutes les créatures, l'homme est le plus dénudé dès la naissance, sans aucune arme pour se défendre parce que Dieu a prévu un meilleur moyen pour assurer sa sécurité, le magistrat. 3) Troisièmement, ce droit que les particuliers ont de se préserver quand ils sont attaqués et risquent d'être volés ou tués n'est pas ce qui demeure ou reste d'un plus grand pouvoir auquel ils ont renoncé mais d'un privilège que Dieu leur a donné en cas d'extrême danger et d'invincible nécessité, privilège qui fait que, quand il n'est plus possible d'avoir recours au remède ordinaire, c'est-à-dire au magistrat, tout homme devient par lui-même un magistrat. 4) Quatrièmement, on ne peut donner ce qu'on n'a jamais eu. Le peuple, alors qu'il était une populace dispersée (...) n'a jamais possédé justement le pouvoir de vie et de mort et il n'a donc jamais pu le donner par une élection. Tout ce qu'il peut faire est de préparer la chose mais c'est Dieu Tout-Puissant qui infuse l'âme du pouvoir. 5) Cinquièmement et dernièrement, je me déssole d'entendre un homme de raison et de talent comparer le fait de tuer un homme et le fait d'abattre une bête. Les éléments sont destinés aux plantes, les plantes aux bêtes et les bêtes à l'homme. Quand Dieu élargit sa dotation et qu'il donna à l'homme la liberté de manger la viande des créatures pour se (96) nourrir, l'homme était expressément exclu : « Qui versera le sang de l'homme, par l'homme son sang sera versé. » La raison est donnée dans le même passage : « Car, à l'image de Dieu, Il a fait l'homme. » Avant que le « péché n'entre dans le monde », ou avant que les créatures ne deviennent dangereuses et « nuisibles » pour lui, l'homme les dominait comme leur seigneur et leur maître. Et, bien que la possession de cette souveraineté ait été perdue par le péché qui, non seulement rendit les

des criminels pour lesquels elle a fait exception. Les hommes ne sont donc pas mis à mort ou punis parce que leur vol procède de l'élection mais parce qu'il est nuisible et contraire à la préservation des hommes et que le châtement [de l'un] conduit à la préservation des autres, étant donné que punir ceux qui nuisent volontairement, et personne d'autre, forme et façonne la volonté des hommes telle qu'ils voudraient qu'elle soit. Ainsi, il est évident que, de la nécessité d'une action volontaire, on ne saurait inférer l'injustice d'une loi qui l'interdit ou l'injustice du magistrat qui la punit.

Deuxièmement, je nie que la nécessité rende les délibérations vaines. C'est la délibération qui cause le choix d'un homme et qui le nécessite à choisir une chose plutôt qu'une autre ; de sorte que, à moins qu'on dise que la cause qui nécessite l'effet soit vaine, on ne saurait inférer le caractère superflu de la délibération de la nécessité de l'élection qui en procède.¹²⁸ Mais il semble que Monseigneur raisonne ainsi : si je dois nécessairement (B87) faire ceci plutôt que cela, alors je ferai ceci plutôt que cela, même si je ne délibère pas du tout ; ce qui est une proposition fausse, une fausse conséquence (M255) et qui n'est pas meilleure que la suivante : si je vis jusqu'à demain, je vivrai jusqu'à demain, même si je me traverse le corps avec une épée aujourd'hui.¹²⁹ S'il y a une nécessité qu'une

créatures rebelles, mais aussi fit que les facultés inférieures se rebellèrent contre les facultés supérieures (de là vient qu'un homme peut nuire à un autre), la domination demeure cependant. (NdT)

¹²⁸ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 96 : « L'autre partie de sa réponse concerne la « délibération » qui, dit-il, n'est pas superflue bien que toutes les choses arrivent nécessairement parce qu'elle est « la cause qui nécessite l'effet » et le « moyen qui fait que la chose arrive ». On nous a dit en XI que la dernière prescription de la droite raison n'était que la dernière goutte qui fait déborder le vase. C'est bien, mais cette raison a pris du grade et est devenue au moins un officier. Il est certain que si quelque chose, au-dessous de Dieu, détermine la volonté, c'est la droite raison. Mais j'ai suffisamment montré que la raison ne détermine la volonté ni physiquement, ni absolument, encore moins extrinsèquement et antécédemment. » (NdT)

¹²⁹ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 98 : « Il me dit (...) que mon argument est comme cet autre argument : « Si je vis jusqu'à demain, je vivrai jusqu'à demain, même si je me transperce le corps avec une épée aujourd'hui. », ce qui, dit-il, est une « fausse conséquence » et une « fausse proposition ». Vraiment, si par « se transpercer le corps », il entend se tuer, c'est une proposition « fausse », ou plutôt insensée et elle implique contradiction. Vivre jusqu'à demain et mourir aujourd'hui sont des choses

action soit faite ou qu'un effet vienne à arriver, il ne s'ensuit pas que rien de nécessaire ne soit requis comme moyen pour que cela arrive. Et donc, quand il est déterminé qu'une chose sera choisie plutôt qu'une autre, il est aussi déterminé qu'il y aura une cause qui fera qu'elle sera choisie, ¹³⁰ laquelle cause, pour la

incompatibles. Mais, selon son avis, ce n'est pas ma « conséquence » mais c'est sa propre opinion. Il voudrait nous persuader qu'il est absolument nécessaire qu'un homme vive jusqu'à demain et qu'il est cependant possible qu'il puisse se tuer aujourd'hui. Mon argument est celui-ci : Si un homme a la liberté et la possibilité de se tuer aujourd'hui, alors il n'est pas absolument nécessaire qu'il vive jusqu'à demain, et il y a une telle liberté et il n'y a donc pas nécessité. Et la « conséquence » que j'en tire est celle-ci : s'il est absolument nécessaire qu'un homme vive jusqu'à demain, alors il est vain et superflu qu'il se consulte et délibère pour savoir s'il mourra aujourd'hui ou pas. Et c'est une conséquence vraie. Le fondement de son erreur est que, quoiqu'il soit vrai qu'un homme puisse se tuer aujourd'hui, pourtant, d'après l'hypothèse de sa nécessité absolue, c'est impossible. Voilà les arguments et exemples hétérogènes qu'il produit, qui sont construits pour une moitié sur de vrais fondements et, pour une autre moitié, sur de faux fondements. » (NdT)

¹³⁰ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 96 à page 98 : « Il ajoute que, la fin étant nécessaire, les moyens le sont aussi et que, « quand il est déterminé qu'une chose sera choisie plutôt qu'une autre, la raison pour laquelle elle sera choisie est aussi déterminée. » Tout cela est la vérité mais pas toute la vérité. En effet, comme Dieu ordonne des moyens pour toutes les fins, il adapte et ajuste les moyens aux fins respectives, des moyens libres pour des fins libres, des moyens contingents pour des fins contingentes, des moyens nécessaires pour des fins nécessaires, alors que Thomas Hobbes voudrait que (97) toutes les fins soient nécessaires. Si Dieu a ainsi ordonné le monde qu'un homme doit utiliser et peut librement utiliser des moyens pour faire le bien et qu'il les néglige, non en vertu du décret de Dieu mais par sa propre faute, si un homme utilise les moyens de faire le mal qu'il ne doit pas utiliser et qu'il a le pouvoir de refuser par le décret de Dieu, si Dieu a laissé en partie à l'homme la libre gestion des affaires humaines et que, à cette fin, il lui a donné l'entendement, alors les délibérations sont utiles, alors la prévoyance est nécessaire et il revient à l'homme d'utiliser des moyens. Mais si Dieu a ainsi ordonné le monde que l'homme ne peut même pas négliger les moyens de faire le bien qu'il lui serait possible d'utiliser en vertu du décret de Dieu et qu'il ne peut qu'utiliser les moyens de faire le mal qui lui sont irrésistiblement et inévitablement imposés par un décret antécédent, alors, non seulement les délibérations sont vaines mais aussi cette noble faculté, la raison. (...) C'est en vain que nous nous inquiétons, c'est en vain que nous prenons soin d'utiliser des moyens qu'il n'est pas en notre pouvoir d'utiliser ou de ne pas utiliser. (...) Nous ne pouvons espérer,

plus grande part, est la délibération ou consultation. Donc, la délibération n'est pas vaine et elle est d'ailleurs d'autant moins vaine que l'élection est plus nécessaire, [du moins si le plus et le moins ont place dans la nécessité]. ¹³¹

La même réponse doit être donnée au troisième inconvénient supposé, à savoir que les mises en garde ¹³² sont vaines ¹³³ car la mise en garde est une partie de la délibération, celui qui met en garde étant le conseiller de celui qui est mis en garde à ce moment-là.

par nos efforts, modifier le cours des choses établi par Dieu. Qu'il exécute son décret ! Que les causes nécessaires fassent leur ouvrage ! Si nous sommes ces causes, nous ne disposons cependant pas de nous-mêmes. Nous devons faire ce qu'il est ordonné de faire et nous ne pouvons faire davantage. L'homme n'a qu'un remède, faire preuve de patience et hausser les épaules. C'est la doctrine qui découle de cette opinion de l'absolue nécessité. Supposons que le rouage principal d'une horloge mette en mouvement tous les petits rouages, comme le décret de Dieu, et que ce mouvement soit perpétuel, infaillible, venant d'un principe intrinsèque, tout comme le décret de Dieu est infaillible, éternel et tout-suffisant. Supposons que les petits rouages soient les causes secondes et qu'ils suivent avec certitude le mouvement du rouage principal sans faillir ni dévier du moindre degré, comme les causes secondes viennent de la détermination de la première cause. Dans ce cas, je désire savoir quelle raison il y aurait à en appeler à un conseil d'horlogers pour délibérer et ordonner un mouvement qui a été ordonné et déterminé avant leur intervention ? Les hommes sont-ils plus sages que Dieu ? (98) Pourtant, tous les hommes savent que le mouvement des petits rouages est le moyen nécessaire de faire sonner l'horloge. » (NdT)

¹³¹ Ce qui est entre crochets se trouve chez Molesworth mais est absent de l'édition des œuvres complètes de Bramhall. (NdT)

¹³² « admonitions » : mises en garde, avertissements, réprimandes. (NdT)

¹³³ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 98 : « La suite de mon argument concerne les mises en garde mais il ne donne aucune réponse nouvelle et, donc, je n'ai pas besoin de lui répondre d'une nouvelle façon. Je ne peux que lui dire qu'il se méprend sur mon argument. Je dis non seulement que, si toutes les choses sont nécessaires, alors « il est aussi inutile de mettre en garde les hommes qui ont un entendement que les idiots, les enfants et les fous. » Qu'on mette en garde les uns et pas les autres, c'est évidemment vrai et la seule raison qui puisse être donnée est celle-ci : que les premiers ont l'usage de la raison et une véritable liberté, avec un empire sur leurs propres actions, ce que les idiots, les enfants et les fous n'ont pas. » (NdT)

Le quatrième inconvénient prétendu est que l'éloge et le blâme, la récompense et le châtement sont vains. A quoi je réponds que l'éloge et le blâme ne dépendent pas du tout de la nécessité de l'action louée ou blâmée car qu'est-ce d'autre que louer sinon dire qu'une chose est bonne ? ¹³⁴ Bonne, dis-je, pour moi ou pour quelqu'un d'autre ou pour l'Etat et la République. Et qu'est-ce dire qu'une action est bonne sinon de dire qu'elle est comme je la souhaiterais ou comme un autre la souhaiterait ou qu'elle est conforme à la volonté de l'Etat, c'est-à-dire conforme à la loi ? ¹³⁵ Monseigneur l'Evêque pense-t-il qu'une action qui procède de la

¹³⁴ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 99 : « La portée de son discours est que les « choses nécessaires » peuvent être « dignes d'éloge ». Il n'y a aucun doute mais l'éloge retombe sur l'agent libre, comme l'éloge de la statue retombe sur l'artiste qui la fit. « Faire l'éloge d'une chose », dit-il, c'est « dire qu'elle est bonne ». C'est vrai mais cette bonté n'est pas une bonté métaphysique. Ainsi les pires choses et toutes celles qui existent sont bonnes, non d'une bonté naturelle – l'éloge revient totalement à l'Auteur de la nature : « Dieu vit tout ce qu'Il avait fait et il vit que c'était très bon. » - mais d'une bonté morale ou une bonté des actions plutôt que des choses. La bonté morale d'une action est sa conformité à la droite raison. Le mal moral d'une action est son irrégularité, son aliénation par rapport à la droite raison. C'est de l'éloge et du blâme moraux dont nous parlons ici. Faire l'éloge moral d'une chose, c'est dire qu'elle est moralement bonne, c'est-à-dire conforme à la droite raison. Blâmer moralement une chose, c'est dire qu'elle est moralement mauvaise ou en désaccord avec la règle de la droite raison. Aussi l'éloge moral vient-il du bon usage de la liberté alors que le blâme moral vient de son mauvais usage. Mais, si toutes les choses sont nécessaires, alors la liberté morale est totalement supprimée et, avec elle, tous les véritables éloges et blâmes. » (NdT)

¹³⁵ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 99, 100 : « Quand Thomas Hobbes ajoute que « dire qu'une chose est bonne, c'est dire qu'elle est comme je le souhaiterais ou comme un autre le souhaiterait ou comme l'État le souhaiterait ou en accord avec la loi du pays », il se trompe infiniment. Lui, un autre ou l'État peuvent tous souhaiter non ce qui est réellement bon mais ce qui semble bon en apparence. Nous souhaitons souvent ce qui est profitable ou agréable sans considérer comme nous le devrions ce qui est honnête. Et, bien que la « volonté de l'État » dans lequel nous vivons ou la loi du pays mérite de grands égards, elle n'est cependant pas une règle infaillible de la bonté morale. Et, donc, à sa question, « si quelque chose qui procède de la nécessité peut me plaire ? » - je réponds oui. La chaleur du feu me plaît quand j'ai froid et je dis que c'est un bon feu ou une créature créée par Dieu pour mon usage et mon bien. Pourtant, je n'entends pas attribuer au feu une bonté morale ni en faire l'éloge, comme si le feu avait le pouvoir de communiquer sa chaleur ou de s'en abstenir. Je loue d'abord le Créateur du

nécessité ne peut pas me plaire, lui plaire ou plaire à la République ? Les choses peuvent donc (M256) être nécessaires et cependant dignes d'éloge, de même qu'elles peuvent être nécessaires et blâmables. L'éloge et le blâme, ainsi que la récompense et le châtement ne sont pas vains parce que, par l'exemple, ils façonnent et conforment la volonté au bien et au mal. ¹³⁶ Ce fut un très grand

feu et ensuite celui qui l'a fourni. C'est comme l'éloge que Velleius Paterculus fit à Caton, (100) qu'il était bon par nature, « *et quia aliter esse non potuit.* » [et qu'il n'avait pas pu faire autrement] Cette citation tient plus de l'orateur que du théologien ou du philosophe. L'homme, dans l'état d'innocence, chuta et devint mauvais. Que Caton avait-il de plus comme privilège ? Aucun, avec sa permission : *Narratur et dii Catonis Saepe mero caluisse virtus.* [On raconte que le vin échauffait fréquemment la vertu du grand Caton.] Mais la signification véritable de cela, – qu'il était naturellement d'un bon tempérament et pas enclin à certaines sortes de vices comme d'autres – c'est qu'on loue une chose, non une action, naturellement, pas moralement. Socrate n'était pas d'un aussi bon tempérament mais il est cependant prouvé qu'il fut un homme bon. Il est d'autant plus digne d'éloges qu'il dut lui être plus difficile de conformer son appétit désordonné à la droite raison. » (NdT)

¹³⁶ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 100,101: « Sur les récompenses et les punitions, il ne dit quasiment rien sinon qu'elles façonnent « et conforment la volonté au bien », ce à quoi j'ai suffisamment répondu. Il est vrai qu'elles font cela mais, si son opinion était vraie, elles ne le pourraient pas. Mais (parce que mon but n'est pas seulement de répondre à Thomas Hobbes mais aussi de me satisfaire), quoiqu'il n'en parle pas, je reconnais pourtant qu'on parle improprement et par analogie des récompenses et des châtements pour les bêtes, comme quand on dit que le chasseur récompense son chien ou que le maître d'un canard appelant le punit quand il revient sans compagnons. Et, s'il est vrai, comme il l'affirme un peu avant, que j'ai avoué que « les actions des bêtes sont toutes nécessitées et déterminées à une seule chose qu'elles feront », la difficulté augmente. Mais, premièrement, mon propos est déformé. J'ai dit que certaines actions qui étaient parmi les meilleures chez les bêtes (...), comme la fabrication du miel par les abeilles et la fabrication d'une toile par une araignée, étaient cependant faites sans consultation et délibération, par un simple instinct de nature et par une détermination de leur fantaisie à ces seules sortes d'ouvrages. Mais je n'ai jamais dit et je ne pouvais pas dire que toutes leurs actions individuelles étaient nécessaires et antécédemment déterminées dans leurs causes, comme le jour où les abeilles sortent de la ruche, le jour et l'heure où chaque abeille reste (101) dans la ruche, le nombre de fois où elles rapportent du pollen, l'endroit d'où elles le rapportent. Ces actions et d'autres identiques, bien qu'elles ne soient pas libres parce qu'il manque aux bêtes la raison pour délibérer, sont cependant contingentes et donc non

éloge, selon moi, que Velleius Paterculus fit à Caton quand il lui dit qu'il était bon par nature, « et quia aliter esse non potuit. » ¹³⁷

Pour le cinquième et sixième inconvénients – que les « conseils, arts, armes, livres, instruments », étude, remèdes, etc., (B88) seraient superflus – je me sers de la même réponse, c'est-à-dire que cette conséquence (que si l'effet arrive nécessairement, alors il arrivera nécessairement sans sa cause) est fausse et que ces choses que l'on appelle « conseils, arts, armes, » etc. sont les causes de ces effets.

nécessaires. Deuxièmement, je reconnais que, de même que les fantaisies de certaines bêtes sont déterminées par la nature à certains ouvrages rares et délicats, de même, chez d'autres où existe un penchant naturel, l'art peut, en imitant la nature, les former selon la volonté du dresseur à certaines actions et fins particulières, comme nous le voyons avec les chiens couchants, les canards appelants et les perroquets, chez lesquels les principaux moyens pour produire l'effet sont le dos ou le ventre, la baguette ou le morceau de nourriture. Tout cela ressemble un peu, il est vrai, aux récompenses et aux châtiments. Mais, ici, nous prenons ces mots au sens propre, non selon l'usage du peuple mais selon l'usage des théologiens et des philosophes, c'est-à-dire ce que méritent les actions honnêtes et les actions malhonnêtes. Où il n'y a pas de liberté morale, il n'y a ni honnêteté, ni malhonnêteté, ni véritable récompense, ni véritable châtimement. Troisièmement, quand les bêtes apprennent ces choses, ce n'est pas par le jugement ou la délibération ou le discours, en inférant ou concluant une chose d'une autre (ce dont elles ne sont pas capables, et elles ne sont pas non plus capables de concevoir la raison de ce qu'elles font) mais simplement par mémoire ou par une crainte et un espoir sensibles. Elles se rappellent que, quand elles ont fait une chose d'une certaine manière, elles ont été frappées et que, quand elles l'ont faite d'une autre manière, elles ont été récompensées. Mais, si leurs actions étaient absolument nécessaires, la crainte et l'espoir ne pourraient rien changer. Très certainement, s'il y a ici quelque mérite, il revient à l'instructeur et s'il faut adresser des louanges, c'est aussi à lui qu'elles reviennent. Enfin, sur les arts, les armes, les livres, les instruments, l'étude, la médecine, etc., il ne dit rien de nouveau et je garde donc le silence. » (NdT)

¹³⁷ « et qu'il n'avait pas pu faire autrement ». L'édition John Henry Parker (1844) des œuvres de Bramhall donne la citation complète et la référence en note : « Qui numquam recte fecit ut facere videretur, sed quia aliter facere non potuerat. » (Velleius Paterculus, *Histoire romaine*, II, 35) « Il ne fit jamais le bien pour paraître le faire, mais parce qu'il était incapable d'agir autrement. » (Garnier, édition de Pierre Hainsselin et Henri Watelet)

(B102) XV. Le troisième argument consiste en d'autres inconvénients qui, dit-il, s'ensuivent de la nécessité, à savoir l'impiété et la négligence des devoirs religieux, le repentir et le zèle pour le service de Dieu. A quoi je réponds, comme pour le reste, qu'on ne rencontre pas de tels inconvénients. Je dois avouer, si nous considérons la plus grande partie des hommes, non tels qu'ils devraient être mais tels qu'ils sont, c'est-à-dire des hommes que la recherche des richesses ou des promotions, l'appétit des plaisirs sensuels, l'intolérance de la méditation ou l'adhésion irréfléchie à de faux principes ont rendus inaptes à traiter de la vérité des choses, [je dois avouer, dis-je,] que le débat de cette question nuira à leur piété au lieu de la favoriser. Et donc, si Monseigneur n'avait pas désiré cette réponse, je ne l'aurais pas écrite. Je ne l'écris qu'avec l'espoir que Votre Seigneurie et Monseigneur la garderont (M257) privée. Néanmoins, (B103) en toute vérité, la nécessité des événements, en elle-même, n'entraîne absolument pas à l'impiété car la piété consiste en deux choses : 1) l'une, que nous honorions Dieu dans nos cœurs, c'est-à-dire que nous croyions que son pouvoir est le plus haut possible. En effet, honorer quelque chose n'est rien d'autre que de penser que cette chose a un grand pouvoir. 2) L'autre, que nous signifions cet honneur et cette estime par des paroles et des actions et c'est ce que l'on appelle « cultus », culte de Dieu. Donc, celui qui pense que toutes les choses procèdent de la volonté éternelle de Dieu et sont donc nécessaires, ne pense-t-il pas que Dieu est omnipotent ? N'estime-t-il pas son pouvoir aussi haut que possible ? C'est là honorer Dieu dans notre cœur autant qu'il est possible. De plus, celui qui pense ainsi est plus apte à le reconnaître par des actes extérieurs et des paroles que celui qui pense autrement. Après tout, cette reconnaissance extérieure est la même chose que ce que nous appelons culte. Ainsi, cette opinion fortifie la piété de deux façons, d'une façon extérieure et d'une façon intérieure et elle est donc loin de la détruire. ¹³⁸ Pour ce qui est du repentir qui n'est rien d'autre qu'un retour joyeux

¹³⁸ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 104,105,106 : « J'espère que, avec le temps, Thomas Hobbes se persuadera que ce n'est pas la convoitise, l'ambition, la sensualité, la paresse ou les préjugés de ses lecteurs qui rendent dangereuse la doctrine de l'absolue nécessité mais qu'elle est, par sa nature même, destructrice de la véritable dévotion. Et bien que sa réponse consiste plus en oppositions qu'en solutions, je ne suis pas prêt à laisser la moindre partie sans réponse. Premièrement, il se trompe en faisant de la

piété intérieure une simple estimation du jugement. S'il en était ainsi, rien n'empêcherait les démons d'avoir autant de piété intérieure que les meilleurs Chrétiens car ils estiment que le pouvoir de Dieu est infini « et ils tremblent ». Bien que la piété intérieure suppose l'acte de l'entendement, elle consiste cependant proprement dans l'acte de la volonté, étant cette branche de la justice qui donne à Dieu l'honneur qui Lui est dû. Ne devons-nous pas à Dieu de l'amour, de la foi, de l'espoir ? Deuxièmement, il se trompe en pensant que la piété intérieure n'attribue aucune gloire à Dieu mais l'attribue seulement à son pouvoir et à son omnipotence. Que deviendront tous les autres attributs Divins ? Et en particulier Sa bonté, Sa vérité, Sa justice, Sa miséricorde qui produisent un honneur en nos cœurs plus vrai et plus sincère que la grandeur elle-même : « *Magnos facile laudamus, bonos libenter.* » [Nous louons les grands facilement, les bons volontiers.] Troisièmement, l'opinion de l'absolue nécessité détruit la vérité de Dieu, lui faisant ordonner une chose ouvertement et nécessitant une autre chose de façon cachée, lui faisant réprimander un homme de faire ce qu'il a déterminé qu'il ferait, professant une chose alors qu'Il en vise une autre. Cette opinion détruit la bonté de Dieu, le transformant en Quelqu'un qui hait l'humanité et qui se réjouit des tourments de Ses créatures, alors que même les chiens léchaient les plaies de Lazare par pitié et commisération. Elle détruit la justice de Dieu, le faisant punir les créatures pour ce qui a été fait par Son (105) propre acte, créatures qui n'avaient pas plus le pouvoir d'éviter l'acte que le feu n'a le pouvoir de ne pas brûler. Elle détruit le pouvoir même de Dieu en faisant de lui le véritable Auteur de tous les défauts et de tous les maux du monde. Ces derniers sont les fruits de l'impuissance, non ceux de l'omnipotence. Celui qui est la cause effective du péché, en lui-même ou dans la créature, n'est pas tout-puissant. Il n'est nul besoin d'un autre diable dans le monde pour faire naître des jalousies et des soupçons entre Dieu et Ses créatures ou pour empoisonner les hommes de la crainte que Dieu ne les aime pas, il suffit de cette opinion : ce fut là la fonction du serpent. Quatrièmement, pour ce qui est du culte extérieur de Dieu, comment louera-t-on Dieu de Sa bonté si l'on croit qu'il est le plus grand tyran qu'il y ait eu dans le monde, qui crée des millions de créatures pour les faire brûler éternellement sans qu'elles soient fautives et cela pour exprimer Son pouvoir ? Comment entendra-t-on la parole de Dieu avec le respect, la dévotion et la foi exigés si l'on croit que Dieu veut que son Evangile soit prêché à la plupart des Chrétiens sans intention de les convertir et de les sauver mais uniquement pour endurcir leur cœur et les rendre inexcusables ? Comment recevra-t-on le saint sacrement avec réconfort et confiance comme le sceau de l'amour de Dieu dans le Christ si l'on croit que tant de millions de créatures sont positivement exclues de tout fruit et de tout bénéfice de la Passion du Christ avant même qu'ils n'aient fait le bien ou le mal ? Comment se préparera-t-on avec soin et conscience si l'on croit que « manger [le pain] et boire [la coupe] indignement » n'est pas

dans le droit chemin après le chagrin d'en être sorti, ¹³⁹ bien que la cause qui

la cause de la damnation mais que c'est Dieu qui, voulant damner un homme, l'a nécessité à le faire ? Comment fera-t-on librement un vœu à Dieu sans une grossière et ridicule hypocrisie si l'on pense qu'on ne peut que faire ce pour quoi on est extrinsèquement nécessité ? » (NdT)

¹³⁹ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 105, 106 et 107 : « Cinquièmement, pour le repentir, comment se condamnera-t-on et comment s'accusera-t-on de ses péchés si l'on pense que l'on est comme une montre remontée par Dieu et qui ne peut marcher plus ou moins longtemps, plus ou moins vite, plus ou moins bien que parce que Dieu l'a ordonné ? Si Dieu a bien réglé un homme, il marchera bien, s'il l'a mal réglé, il marchera mal. Comment un homme peut-il être dit « retourner dans le droit chemin » s'il n'a jamais été dans un autre chemin que celui que Dieu a marqué pour (106) lui ? Comment peut-on envisager de s'amender quand on est destitué de tout pouvoir ? C'est comme si un homme projetait de s'envoler sans ailes ou comme si un mendiant sans un sou dans la bourse projetait de faire construire des hôpitaux ! Pour soutenir cette opinion déraisonnable de l'absolue nécessité, il est nécessité (mais c'est hypothétiquement car il pourrait changer d'opinion s'il le voulait) à traiter tous les anciens auteurs comme les Goths traitèrent les Romains en détruisant tous leurs ouvrages magnifiques pour qu'il ne demeure aucune trace de leur grandeur sur la surface de la Terre. Il ne laissera donc pas intacts une seule de leurs opinions, une seule de leurs définitions, un seul de leurs termes techniques. Notez la description qu'il nous donne du repentir : « un retour joyeux dans le droit chemin après le chagrin d'en être sorti ». Je suis étonné de trouver la « joie » comme le premier mot qui décrit le repentir. Son repentir, sa piété et sa prière ne sont pas le repentir, la piété et la prière que L'Église de Dieu a reconnus de tout temps. Le jeûne, le sac et la cendre, les lamentations, les humiliations, voilà les compagnons habituels du repentir. La joie peut être une conséquence du repentir, non une partie du repentir. C'est un « retour » mais à qui appartient cet acte de retour ? A Dieu seul ou au pénitent qui concourt aussi librement avec la grâce de Dieu ? Si c'est à Dieu seul, alors c'est Son repentir, non le repentir de l'homme. Quel besoin aurait l'homme de s'embêter de tout cela ? Dieu prendra soin de Son propre ouvrage ! Les Écritures nous apprennent autre chose, que Dieu espère notre concours : « aie du zèle et repens-toi. Voici, je me tiens à la porte et je frappe. Si quelqu'un entend ma voix et qu'il ouvre la porte, j'entrerai chez lui. » (...) Celui qui veut et fait ce que Dieu attend qu'il veuille et fasse n'est jamais en dehors de son « droit chemin ». Il dit ensuite, dans sa description « après le chagrin ». C'est vrai, un homme peut se chagriner de ce qui lui a été nécessairement imposé mais il ne saurait s'en chagriner comme quelque chose dont il est personnellement (107) fautif s'il n'était pas en son pouvoir d'éviter la chose. Supposez qu'un maître tienne la main de son élève dans la sienne et qu'il écrive avec cette main. Le rôle de

nous fit nous égarer était nécessaire, il n'y a pourtant aucune raison de ne pas se chagriner. De plus, bien que la cause du retour dans le droit chemin fût nécessaire, les causes de joie demeurent encore. De sorte que la nécessité des actions ne supprime pas ces parties du repentir, le chagrin de l'erreur et la joie du retour. Quant aux prières, alors que Monseigneur dit que la nécessité des choses les détruit, je le nie. En effet, quoique la prière ne fasse pas partie des causes qui meuvent (M258) la volonté de Dieu, sa volonté étant inaltérable, pourtant, puisque nous voyons que, selon sa parole, il ne donnera ses bienfaits qu'à ceux qui les demanderont, le motif de prier demeure le même. La prière est le don de Dieu, pas moins que les bienfaits et elle fait partie du même décret qui ordonne les bienfaits. Il est manifeste que l'action de grâces n'est pas la cause des bienfaits passés ¹⁴⁰ et que ce qui est passé est certain et nécessaire. Encore que, chez les hommes, l'action de grâces soit utilisée comme une reconnaissance d'un avantage passé, bien que nous ne puissions espérer un nouvel avantage pour notre gratitude. Prier Dieu Tout-Puissant n'est que rendre grâces à ses bienfaits en général. Et bien qu'elle précède la chose particulière que nous demandons, elle n'est cependant ni une cause ni un moyen mais elle signifie que nous n'attendons (B104) rien sinon de Dieu, comme Dieu le veut et non comme nous le voulons. Notre Sauveur, par sa parole, nous ordonne de prier ainsi : « que ta volonté – non notre volonté – soit faite » ¹⁴¹ et, par l'exemple, il nous enseigne la même chose

l'élève est seulement de se laisser tenir la main, que le maître écrive bien ou qu'il écrive mal. L'élève n'a aucune raison de se réjouir ou de se chagriner de ce qui est écrit comme s'il s'agissait de son propre écrit et personne ne dira que c'est son action. On dira que c'est l'action du maître. On n'est pas coupable d'être en dehors du « droit chemin » si l'on n'a pas la liberté d'y demeurer. » (NdT)

¹⁴⁰ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 108,109 : Mais, dit-il, « l'action de grâces n'est pas la cause des bienfaits passés » et « la prière n'est qu'une action de grâces. » Il pourrait tout aussi bien me dire que, quand un mendiant demande la charité et quand (109) il remercie de l'avoir obtenue, c'est la même chose. Toute action de grâces est une sorte de prière mais toute prière, et à savoir la prière de pétition, n'est pas une action de grâces. » (NdT)

¹⁴¹ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 109 : « Dans le dernier passage de sa réponse, il avance que, dans nos prières, nous sommes tenus de soumettre nos volontés à la volonté de Dieu. Qui a jamais douté de cela ? Nous devons nous soumettre à la volonté préceptive de Dieu ou à Ses commandements ; nous devons nous soumettre à la volonté effective de Dieu quand il déclare Son bon plaisir par les événements ou d'une autre façon. Mais nous nions et nions encore que Dieu veuille des choses « *ad*

car il prie ainsi : « Père, si c'est ta volonté, que cette coupe passe loin de moi. » ¹⁴² La fin de la prière, comme celle de l'action de grâces, ne doit pas être de fléchir Dieu Tout-Puissant mais de l'honorer en reconnaissant que ce que nous demandons ne peut être effectué que par lui seul. ¹⁴³

extra », « en dehors de lui-même » nécessairement, ou que son bon plaisir soit que toutes les causes secondes agissent toujours nécessairement. » (NdT)

¹⁴² *Luc*, XXII, 42. La King James version donne : "O my Father, if it be possible, let this cup pass from me : nevertheless not as I will, but as thou wilt. (NdT)

¹⁴³ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 107, 108 : « Et, du repentir, il passe directement à une nouvelle obéissance, la prière qui est le dernier devoir religieux sur lequel j'ai insisté mais, selon son habitude, il ne mentionne pas ce que j'ai dit et n'apporte pas de réponse. S'il l'avait fait, cela lui aurait montré clairement ce que j'entends par prière, non la prière contemplative en général, en tant qu'elle inclut l'action de grâces, mais un genre de prière plus appropriée que nous appelons prière de *pétition*, que l'on définit habituellement comme suit : « un acte de religion par lequel nous désirons de Dieu quelque chose que nous n'avons pas et que nous espérons obtenir par Lui. » Ce qui est totalement contraire à ce que nous dit Thomas Hobbes, que la prière « n'est ni une cause, ni un moyen » des bienfaits de Dieu mais qu'elle signifie seulement « ce que nous espérons » de lui. S'il avait simplement dit que la prière n'est pas une cause méritoire des bienfaits de Dieu, comme un mendiant qui demande la charité qu'il ne mérite pas, je serais allé dans le même sens. Mais nous dire qu'elle n'est même pas un « moyen » de se procurer les bienfaits de Dieu et dire juste après que « Dieu ne donnera ses bienfaits qu'à ceux qui prient » ! Qui pourra le réconcilier avec lui-même ? Les Écritures nous apprennent tout autre chose. « Tout ce que vous demanderez au Père en Mon nom, Il vous le donnera. » « Demandez et il vous sera donné, cherchez et vous trouverez, frappez et il vous sera ouvert. » Saint Paul dit aux Corinthiens qu'il fut « aidé » par leurs « prières ». Ce n'est pas tout. « Le don [de grâce] lui a été donné par leur moyen. » Aussi la prière est-elle un « moyen ». Et Saint Jacques dit : « la fervente supplication opérante du juste peut beaucoup. » Si elle est « opérante », elle est donc « une cause ». Pour montrer l'efficacité de la prière, notre Sauveur utilise une comparaison d'un père avec son enfant, d'un voisin avec son voisin, d'un juge injuste, pour faire honte à ceux qui pensent que Dieu n'a pas (108) plus de compassion qu'un méchant. Cela fut signifié quand Jacob lutta avec Dieu et prévalut. La prière est comme l'outil d'un marchand avec lequel il gagne sa vie, pour lui et ses enfants. Mais, dit-il, « la volonté » de Dieu est « inaltérable ». Et alors ? Il pourrait tout aussi bien utiliser cet argument contre l'étude, la médecine et toutes les causes

(B109) XVI. Le quatrième argument tiré de la raison est celui-ci : ‘L’ordre, la beauté et la perfection du monde requièrent qu’il y ait dans l’univers des agents de toutes sortes, certains nécessaires, d’autres libres, d’autres contingents. Celui qui rend toutes les choses nécessaires ou toutes les choses libres ou toutes les choses contingentes détruit la beauté et la perfection du monde. » D’abord, dans cet argument, je remarque une contradiction ¹⁴⁴ car, étant donné que celui qui fait

secondes que contre la prière. Il montre même en cela quelle petite idée il a des efforts des hommes. Il y a une grande différence entre ces deux choses, « *mutare voluntatem* » - changer la volonté – (ce que Dieu ne fait jamais car il n’y a en Lui aucun changement. Sa volonté d’aimer et de haïr fut la même de toute éternité, est la même aujourd’hui et sera toujours la même. Son amour et Sa haine sont inébranlables mais nous, nous pouvons être changés.) (...) et « *velle mutationem* », vouloir un changement, ce que Dieu fait souvent. Changer de volonté témoigne d’un changement dans l’agent mais vouloir un changement ne témoigne que d’un changement dans l’objet. (...) La prière n’agit pas sur Dieu mais sur nous. Elle ne le rend pas plus favorable en Lui-même mais elle nous rend plus capables de miséricorde. Il dit que, comme Dieu ne nous donne sa bénédiction que si nous le prions, nous avons là un « motif de prier ». Pourquoi parle-t-il de « motif », lui qui ne reconnaît aucune liberté, qui n’admet aucune autre cause que les causes absolument nécessaires. Il dit que « la prière est le don de Dieu, pas moins que les bienfaits » pour lesquels nous prions et qu’elle est contenue « dans le même décret » que « les bienfaits ». C’est vrai, l’esprit de celui qui prie est le don de Dieu. Conclura-t-il de cela que le bon emploi d’un talent ou le don de Dieu ne peut pas nous en procurer un autre ? Nous Sauveur nous apprend tout autre chose : « Bien, bon et fidèle esclave, tu as été fidèle en peu de chose, je t’établirai sur beaucoup. » Trop de lumière est l’ennemi de la lumière, trop de lois est l’ennemi de la justice. » (NdT)

¹⁴⁴ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 110, 111 : « La première chose qu’il observe dans mon argument est une « contradiction », dit-il, mais, à vrai dire, sa vue le trompe, comme parfois on voit deux chandelles là où il n’y en a qu’une ou deux bâtons là où il n’y a qu’un dans l’eau. (...) Mais quelle est cette contradiction ? Ce serait parce que j’ai dit que « celui qui fait toutes les choses ne les rend pas nécessaires ». Quoi ? Une « contradiction » et une seule proposition ! C’est étrange ! Je dis que Dieu n’a pas rendu toutes les choses nécessaires et lui dit qu’il a rendu toutes les choses nécessaires. Il y a ici une « contradiction » mais, en vérité, c’est entre lui et moi, pas entre moi et moi-même. Mais, même si ce n’est pas une « contradiction » formelle, encore pourrait-il y avoir une contradiction *in adjecto*. Donc, pour éclaircir tout cela et dissiper les brumes qu’il a fait naître, disons ceci. Il est vrai que, quand une chose est faite, il est nécessaire

quelque chose, en tant qu'il (M259) fait cette chose, la fait nécessairement être, il s'ensuit que celui qui fait toutes les choses les fait être nécessairement. De même que, si un artisan fait un habit, l'habit doit nécessairement être, de même, si Dieu fait chaque chose, chaque chose doit nécessairement être. Peut-être la beauté du monde requiert-elle (mais nous n'en savons rien) que certains agents agissent sans délibération (B110) (il les appelle des agents nécessaires), que d'autres agissent avec délibération (que nous appelons tous les deux des agents libres) et que d'autres agissent sans que nous sachions comment (et nous appelons leur effets des effets contingents). Mais cela n'empêche pas que celui qui élit puisse avoir son élection nécessairement déterminée à une seule chose par des causes antécédentes et que la chose contingente et imputée au hasard soit néanmoins nécessaire et dépende de causes antécédentes nécessaires.¹⁴⁵ En effet, par

qu'elle soit comme elle est, c'est-à-dire par une nécessité d'infailibilité ou de supposition, en supposant qu'elle est ainsi faite, mais pas par une nécessité, absolue, antécédente, ce dont il est justement question entre nous. Pour reprendre son exemple, avant que l'habit ne soit fait, le tailleur est libre de (111) le faire à la façon italienne, espagnole ou française, et cela indifféremment mais, quand il est fait, il est nécessaire que cet habit ait la façon dont il a été fait, c'est-à-dire par une nécessité de supposition. Mais cela n'empêche pas la cause d'être une cause libre, ni l'effet d'être un effet libre. L'une produit l'autre librement, et l'autre est produit librement. Ainsi la « contradiction » s'évanouit. » (NdT)

¹⁴⁵ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 111, 112 : « Dans la seconde partie de sa réponse, il accorde qu'il y a certains agents qui sont libres et certains agents qui sont contingents et que « la beauté du monde requiert peut-être » cela mais, comme une vache rusée qui, après avoir donné son lait, donne un coup de sabot dans le seau, il nous dit dans sa conclusion que « tous » les agents sont cependant « nécessaires ». Cette partie de sa réponse n'est que pure logomachie (comme dans la plupart des controverses), une simple dispute verbale sur ce qui signifie que les actions sont nécessaires, libres et contingentes. J'ai déjà montré ce qui signifiaient libre et nécessaire mais il n'en tient pas compte. Il dit que je considère que les agents à qui fait défaut la « délibération » sont « nécessaires » mais je reconnais qu'un bon nombre d'entre eux sont contingents. Je n'approuve pas non plus sa définition de « contingent », même s'il dit – et là, je suis d'accord avec lui – que « nous ne savons pas comment agissent » ces agents. En effet, selon cette description, de nombreuses actions nécessaires devraient être contingentes et de nombreuses actions contingentes devraient être nécessaires. L'aimant attire le fer (...), nous ne savons pas comment et, pourtant, l'effet est nécessaire, et il en est ainsi de toutes les sympathies et

contingent, les hommes n'entendent pas ce qui n'a aucune cause mais ce qui n'a pas pour cause quelque chose que nous percevons. Par exemple, quand un voyageur rencontre une averse, le voyage avait une cause et la pluie avait une cause suffisante pour qu'elle soit produite mais, comme le voyage n'a pas causé la pluie et comme la pluie n'a pas causé le voyage, nous disons qu'ils étaient contingents l'un par rapport à l'autre. Ainsi, vous voyez que, bien qu'il y ait trois sortes d'événements, nécessaires, contingents et libres, ils peuvent cependant être tous nécessaires sans que cela détruise la beauté ou la perfection de l'univers.

(112) XVII. Au cinquième argument tiré de la raison, qui est que, si la liberté est supprimée, la nature et la raison formelle du péché le sont aussi, je réponds en niant la conséquence. La nature du péché consiste en ceci, que l'action faite procède de (M260) notre volonté et va contre la loi. ¹⁴⁶ Un juge, en jugeant si ce

antipathies ou de toutes les qualités occultes. Un homme marche dans la rue, une tuile tombe du toit d'une maison et lui brise le crâne. Nous connaissons toutes les causes, nous savons pourquoi cela arrive : l'homme empruntait ce trajet, le crochet de la tuile a failli et la tuile est tombée sur l'homme quand il passait juste au-dessous. Pourtant, l'effet est contingent. L'homme aurait pu ne pas emprunter ce trajet et, alors, la tuile ne serait pas tombée sur son crâne. Je n'entends pas ici par contingents des événements qui arrivent alors que les hommes n'en avaient pas l'intention, comme quand un homme trouve un trésor alors qu'il faisait un trou pour une tombe mais j'entends toutes les choses qui peuvent être faites ou ne pas être faites, qui peuvent arriver ou ne pas arriver, en raison de l'indétermination (112) ou du concours accidentel des causes. Et ces mêmes choses qui sont absolument contingentes sont cependant hypothétiquement nécessaires car, en supposant que le passant ait emprunté ce trajet juste à ce moment et que la tuile ait failli juste alors et soit tombée, il était nécessaire qu'elle tombe sur le crâne du passant. Le même argument est valable pour « l'averse » mais nous rencontrerons cette « averse » plus loin, en XXXIV, et je renvoie à l'explication ultérieure sur ce point. » (NdT)

¹⁴⁶ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 113, 114 : *Scis tu simulare cupressum, quid hoc !* » [Tu sais dessiner des cyprès, qu'importe !] Ce fut un judicieux conseil que donna Alcibiade à Thémistocle qui était occupé aux comptes de l'Etat d'étudier plutôt comment ne pas les rendre. Aussi, il semble que Thomas Hobbes pense abréger son discours en évitant un argument au lieu d'y répondre. Et, s'il peut produire un Roland contre un Olivier, s'il peut avancer une raison contre une raison, il croit qu'il s'est loyalement acquitté de sa tâche. Mais cela ne lui servira à rien. Pour qu'il ne

qui est fait contre la loi est ou non un péché, ne considère pas de cause plus élevée de l'action que la volonté de l'agent.¹⁴⁷ Or, quand je dis que l'action était

puisse pas se plaindre de ne pas comprendre l'argument, comme ceux qui ont une habile surdité pour n'entendre que les choses qui leur plaisent, je vais d'abord mettre cet argument en forme et ensuite évaluer ce qu'il dit à titre de réponse ou plutôt ce qu'il dit en opposition à l'argument. Cette opinion qui supprime la raison formelle du péché et, par conséquent, le péché lui-même, ne doit pas être approuvée. C'est évident parce que la raison et la religion, la nature et les Écritures prouvent – et le monde entier le reconnaît – que le péché existe. Mais cette opinion de la nécessité de toutes les choses en raison d'un flux de causes secondes ordonnées et déterminées par la Cause Première supprime la raison formelle du péché. Cela se prouve ainsi. Ce qui rend le péché lui-même bon, juste et légitime, supprime la cause formelle du péché et détruit son essence car, si le péché est bon, juste et légitime, il n'est plus mauvais, il n'est plus un péché, il ne va plus contre la loi. Mais cette opinion de la nécessité de toutes les choses rend le péché très bon, très juste et très légitime car rien ne saurait découler essentiellement de la détermination physique venant de la Cause Première, qui est la loi (114) et la règle de la bonté, si ce n'est ce qui est bon, juste et légitime. Mais l'opinion de Hobbes fait que le péché procède de la détermination physique venant de la Cause Première, comme il apparaît dans tout son discours. Et il n'est pas important qu'il procède immédiatement de la Cause première ou médiatement puisqu'il se fait par un flux de causes secondes et déterminées qui le produisent inévitablement. A ces preuves, il ne répond rien, il se contente de nier la première « conséquence », comme il l'appelle, et il nous chante alors sa vieille rengaine, que « la nature du péché consiste en ceci que l'action procède de notre volonté et va contre la loi. » Ce qui est, selon nous, très vrai s'il entend par loi une juste loi et par volonté une volonté rationnelle libre. Mais, en supposant (comme il le fait) que la loi ordonne des choses qui, en elles-mêmes, sont impossibles à accomplir, la loi est alors une loi injuste et tyrannique et la transgresser n'est pas un péché puisque ne pas la transgresser n'est pas en notre pouvoir. Et, en supposant également (ce qu'il fait) que la volonté est inévitablement déterminée par une influence spéciale venant de la Cause Première, ce n'est plus alors la volonté de l'homme mais la volonté de Dieu, et cette volonté découle essentiellement de la loi de la bonté. » (NdT)

¹⁴⁷ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 114, 115 : « Ce qu'il ajoute concernant le « juge » ne va absolument pas dans le sens de sa défense. Un juge civil n'a pas la compétence pour juger le péché, pas plus que la loi du pays. Mais cet exemple du juge va contre son argument car le juge se base sur un bon fondement. Et même ce qu'il reconnaît – que le juge « ne considère pas de cause plus élevée que la volonté de celui qui agit » –

nécessaire, je ne dis pas qu'elle fut faite contre la volonté de l'agent mais avec sa volonté, et nécessairement aussi parce que la volonté humaine, c'est-à-dire tout acte de la (B113) volonté et toute intention de l'homme, avait une cause suffisante et donc une cause nécessaire. Par conséquent, une action peut être volontaire et être un péché en étant néanmoins nécessaire. Et, parce que Dieu peut affliger les hommes par un droit qui vient de son omnipotence, même s'il n'y a pas de péché, et parce que l'exemple du châtement des pécheurs volontaires est la cause qui produit la justice et rend le péché moins fréquent, ¹⁴⁸ il n'est pas injuste que Dieu

prouve que la volonté de celui qui a agi s'est déterminée elle-même librement et que le malfaiteur avait la liberté d'obéir à la loi s'il l'avait voulu. Il est certain qu'un juge doit considérer toutes les circonstances pertinentes et encore plus les causes essentielles. Toute « cause suffisante » est-elle une cause nécessaire, c'est ce que nous verrons plus proprement en XXXI. Pour l'instant, il suffit de dire que la liberté découle de la suffisance et la contingence de la débilité de la cause. La nature n'a jamais l'intention de générer un monstre. Si toutes les causes concourent suffisamment, une créature parfaite est produite mais, en raison de l'insuffisance ou de la débilité ou de l'aberration contingente de certaines des causes, un monstre est parfois produit. Pourtant, les causes d'un monstre étaient suffisantes pour (115) la production de ce qui a été produit, c'est-à-dire un monstre. Autrement, un monstre n'aurait pas été produit. Qu'est-ce alors ? Un monstre n'est pas produit en vertu de ce qui est établi dans la nature mais par l'aberration contingente de certaines des causes naturelles qui concourent. L'ordre établi dans la nature est que l'identique produise l'identique. Mais, en supposant que le concours des causes soit tel qu'il est dans la génération d'un monstre, cette génération est nécessaire comme tous les événements du monde le sont quand ils sont, c'est-à-dire par une nécessité hypothétique. Il a alors recours à son vieux refrain, que Dieu peut punir « par droit d'omnipotence, même s'il n'y a pas de péché. » La question n'est pas de savoir ce que Dieu *peut* faire mais ce que Dieu *veut* faire, en accord avec l'alliance qu'il a faite avec l'homme. « *Fac hoc et vives.* » « Fais ceci et tu vivras. » Et Dieu punit-il un homme contrairement à cette alliance ? « O Israël, ta destruction vient de toi-même, mais en Moi est ton secours. » Celui qui « ne veut pas la mort d'un pécheur » veut encore moins la mort d'une créature innocente. Par mort ou destruction, dans ce discours, nous n'entendons pas la seule séparation de l'âme et du corps qui est une dette naturelle et qui dépend justement de Dieu en tant que seigneur de la vie et de la mort – et qui n'est pas un châtement mais un bienfait – mais nous entendons l'assujettissement de la créature à des tourments éternels. » (NdT)

¹⁴⁸ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 115 : « Enfin, il parle de cet avantage qui retombe sur les autres par la justice exemplaire, ce qui est très

punisse de tels pécheurs, comme je l'ai montré précédemment. Ainsi, vous avez ma réponse aux objections de Monseigneur l'Evêque, objections tirées aussi bien des Ecritures que de la raison.

(B118) Certaines distinctions qui sont écartées par Monseigneur parce qu'il suppose qu'elles pourraient être avancées contre ses arguments. ¹⁴⁹

XVIII. Il dit qu'on peut peut-être répondre que la nécessité des choses qu'on soutient n'est pas une nécessité stoïcienne mais une nécessité chrétienne, etc. Mais je n'ai jamais utilisé cette distinction et n'en ai jamais entendu parler auparavant. Je ne pense pas qu'on puisse rendre « stoïcienne » ou « chrétienne » deux sortes de nécessité, même s'il peut exister deux types de doctrine. ¹⁵⁰ Je n'ai

vrai mais pas selon ses propres fondements car ce n'est pas justice de punir un homme d'avoir fait ce qu'il ne pouvait éviter de faire et il n'est pas légitime de punir une personne innocente « pour que du bien puisse en venir. » Et si son opinion de l'absolue nécessité de toutes les choses était vraie, les destins des hommes ne pourraient être changés par des exemples de châtements ou par la crainte de ces châtements. » (NdT)

¹⁴⁹ L'édition des œuvres de Bramhall donne seulement : « Distinctions faites par les nécessitaristes. » (NdT)

¹⁵⁰ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 118, 119 et 120 : « Parce qu'il désavoue ces deux distinctions, je les ai réunies en un seul paragraphe. Il n'aime pas la distinction entre destin stoïcien et destin chrétien. Moi non plus. Nous nous accordons sur la conclusion mais nos motifs sont différents. La raison est que je ne reconnais ni l'un, ni l'autre et que je pense que les écrivains chrétiens qui ont, à juste titre, (119) détesté le pur et simple destin des stoïciens, par peur de tomber dans les grossières absurdités et les conséquences pernicieuses qui en découlaient, l'ont secrètement (mais peut-être involontairement) réintroduit sous une autre forme d'expression par la porte de derrière après l'avoir jeté dehors par la porte de devant. Mais Thomas Hobbes se précipite imprudemment sans ces distinctions (qu'il considère comme un « jargon ») et sans prévision dans le plus grossier de tous les autres, c'est-à-dire des stoïciens. Il avoue « qu'il peut y avoir deux sortes de doctrine ». « qu'il peut ! » Mieux ! Elles existent et pas du tout par hasard. Et il est lui-même le premier que j'ai lu qui, portant le nom de Chrétien, a ressorti ce fantôme endormi de son tombeau et l'a montré sous ses véritables couleurs. Cependant, il n'aime pas les mots « stoïcien » et « chrétien » (ne le blâmez pas) et il ne voudrait pas qu'on le considérât comme un stoïcien. Admettre la chose et se quereller sur le nom, ce serait nous rendre ridicules. Pourquoi ne pourrais-je pas d'abord appeler cette

pas non plus tiré mes réponses à ses arguments (M261) de l'autorité d'une secte, je les ai tirées de la nature même des choses. ¹⁵¹

Mais, ici, je dois noter certains termes qu'il utilise et qui vont contre sa propre thèse. « Là où toutes les causes, dit-il, jointes et subordonnées les unes aux autres ne font qu'une seule cause totale, si une seule cause (encore plus la première) dans la série ou subordination entière des causes, est nécessaire, elle détermine les autres et rend sans aucun doute l'effet nécessaire. » En effet, ce que j'appelle la cause nécessaire d'un effet est la liaison de toutes les causes subordonnées à la cause première en une seule cause totale. Si l'une de ces causes, dit-il, surtout la première, produit son effet nécessairement, alors toutes les autres sont déterminées et l'effet aussi est nécessaire. Or il est manifeste que la cause première est une cause nécessaire de tous les effets prochains et immédiats et, donc, par la raison qu'il donne lui-même, tous les effets sont nécessaires. ¹⁵²

sorte de destin qui est soutenue par les stoïciens le destin stoïcien ? Je n'ai pas inventé le terme. S'il est aussi attentif quand il lit les opinions des autres hommes qu'il est confiant quand il présente les siennes, il a non seulement pu trouver la chose mais il a pu aussi voir que le terme est souvent utilisé. Mais si l'expression « *fatum Christianum* » l'offense, qu'il l'appelle avec Juste Lipse « *fatum verum* », Juste Lipse qui divise le destin en quatre genres : 1) Le destin « mathématique » ou astrologique. 2) Le destin « naturel ». 3) Le destin stoïcien ou « violent », et 4) Le « véritable destin », qu'il appelle ordinairement « *nostrum* », « notre » destin, c'est-à-dire le destin de Dieu qu'il définit justement, et Hobbes aussi, comme étant « une série ou un ordre de causes dépendant du conseil de Dieu. » Bien qu'il ait été plus prudent que Thomas Hobbes pour éviter ces rochers sur lesquels d'autres sont venus s'échouer, les théologiens pensaient cependant qu'il s'en approchait trop, comme on le voit dans son Epître au lecteur dans une édition qu'il fit plus tard et par cette note en marge de son vingtième chapitre : « tout ce que je dispute (120) ici, je le soumets au jugement des sages. Si je suis admonesté, je ferai des corrections. On peut me convaincre d'erreur mais pas d'obstination. » Il avait peur d'être allé trop loin et, pourtant, il soutenait à la fois la véritable liberté et la véritable contingence. » (NdT)

¹⁵¹ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 120 : « Thomas Hobbes dit qu'il n'a pas tiré sa réponse d'une secte. Je dis que c'est pire ! Il vaut mieux être le disciple d'une ancienne secte plutôt que le chef de bande d'une nouvelle. » (NdT)

¹⁵² Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 120, 121 : « Il a trouvé une autre chose où je me contredis parce que j'affirme que « si une seule cause (encore plus la première) dans la série ou subordination entière des causes, est

Cette distinction entre nécessaire par rapport à la cause première et nécessaire par rapport aux causes secondes n'est pas mienne. Elle implique (comme il l'a bien noté) contradiction.

(B122) XIX. Mais je reconnais la distinction entre une liberté par rapport à la contrainte et une liberté par rapport à la nécessité. En effet, être libre par rapport à la contrainte, c'est faire une chose telle que la terreur ne soit pas la cause de la volonté de la faire. Car on dit seulement d'un homme qu'il est contraint quand la peur lui fait vouloir une chose, comme quand un homme jette volontairement ses biens dans la mer pour sauver sa vie ou se soumet à son ennemi par peur d'être tué. ¹⁵³ Ainsi tous les hommes qui font quelque chose par

nécessaire, cela détermine les autres » mais, dit-il, « il est manifeste que la Cause Première est une cause nécessaire de tous les effets prochains. » Je suis satisfait mais ce n'est pas moi qui me contredis, c'est l'une de ses vérités « manifestes » que je contredis, que « la Cause Première est une cause nécessaire de tous les effets ». je dis que c'est une fausseté « manifeste ». Les choses que Dieu veut en dehors de Lui-même, Il les veut librement, non nécessairement. Toute cause qui agit nécessairement fait tout ce qu'elle peut faire ou tout ce qui est en son pouvoir. Mais il est évident que Dieu ne fait pas toutes les choses qu'il pourrait faire ou qu'il a le pouvoir de faire en dehors de lui-même. Il aurait pu susciter des enfants à Abraham des pierres des berges du Jourdain mais il ne l'a pas fait. Il aurait pu envoyer douze légions d'anges pour secourir le Christ mais il ne l'a pas fait. Dieu peut faire que Thomas Hobbes vive aussi vieux que Mathusalem mais il n'est pas nécessaire qu'il le fasse et il n'est pas probable qu'il le fasse. Le pouvoir de production de Dieu est infini mais l'ensemble du monde créé est fini et, donc, Dieu pourrait encore produire davantage s'il le voulait. Mais voilà ce qui arrive quand les hommes s'engagent dans une mauvaise voie et n'admettent aucune distinction. Si Thomas Hobbes avait considéré la (121) différence entre un être nécessaire et une cause nécessaire ou entre les actions de Dieu qui sont immanentes, en Lui-même, et les ouvrages éphémères de Dieu qui sont extrinsèques, en dehors de Lui, il n'aurait pas proposé cette évidente erreur comme une vérité manifeste. » (NdT)

¹⁵³ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 124, 125 et 126 : « Celui qui veut parler (...) des fondements du savoir, doit désormais utiliser un interprète ou apprendre un nouveau langage (je n'ose dire un « jargon » ou un argot) récemment inventé, non pour montrer la vérité mais pour dissimuler la fausseté. Il doit apprendre une nouvelle liberté, une nouvelle nécessité, une nouvelle contingence, une nouvelle suffisance, une nouvelle spontanéité, un

nouveau genre de délibération, un nouveau genre d'élection, une nouvelle éternité, une nouvelle contrainte et, en conclusion, un nouveau rien. Cette proposition « la volonté est libre » peut s'entendre en deux sens. Elle signifie soit que la volonté n'est pas contrainte, soit que la volonté n'est pas toujours nécessitée car, si elle est ordinairement ou à certains moments libre par rapport à la nécessité, mon affirmation est vraie : il existe une liberté par rapport à la nécessité. Le premier sens – que la volonté ne soit pas contrainte – est reconnue par tout le monde comme une vérité indéniable. « *Voluntas non cogitur.* » En effet, si la volonté peut être contrainte, elle peut alors vouloir et ne pas vouloir en même temps la même chose (...). Mais cela implique contradiction. Pourtant, cet auteur (...) soutient que la véritable contrainte et la peur peuvent faire qu'un homme veuille ce qu'il ne veut pas, c'est-à-dire qu'elles peuvent contraindre la volonté, « comme quand un homme jette volontairement ses biens dans la mer pour sauver sa vie ou se soumet à son ennemi par crainte d'être tué ». Je réponds que Thomas Hobbes se trompe de diverses manières dans ce discours. Premièrement, il se trompe en pensant que les actions qui procèdent de la crainte sont proprement des actions contraintes car, en vérité, elles sont non seulement volontaires mais aussi libres, ni contraintes, ni physiquement nécessitées. Un autre homme, au même moment, sur le même bateau, dans la même tempête peut choisir (...) de ne pas jeter ses biens par-dessus bord. C'est l'homme lui-même qui choisit librement ce moyen de conserver sa vie. Il est vrai que, s'il n'était pas dans une telle situation ou s'il était libéré des raisons de sa peur actuelle, il ne choisirait ni de jeter ses biens dans la mer, ni de se soumettre à son ennemi. Mais, vu les exigences actuelles de ses (125) affaires, la raison lui dicte, de deux inconvénients, le moindre mal qu'il faut choisir, comme un bien comparatif. Il ne veut pas cette ligne de conduite comme la fin ou l'objet direct de ses désirs mais comme un moyen d'atteindre la fin. Et ce que la crainte fait dans certains cas, l'amour, l'espoir, la haine, etc. peuvent le faire en d'autres cas, c'est-à-dire que ces passions peuvent faire qu'un homme élise des moyens d'obtenir la fin qu'il veut, moyens qui, autrement, ne seraient pas élus. Comme Jacob de servir encore sept années pour le plaisir de rester avec sa bien-aimée Rachel ou le marchand de s'aventurer sur les mers houleuses dans l'espoir d'un profit. Les passions peuvent être assez violentes pour nécessiter la volonté, c'est-à-dire qu'elles empêchent les délibérations, mais c'est rare et, alors, la volonté n'est pas libre. Mais, à proprement parler, elles ne contraignent jamais la volonté. Ce qui est contraint est contre la volonté et ce qui est contre la volonté n'est pas voulu. Deuxièmement, Thomas Hobbes se trompe quand il prétend « qu'on dit alors qu'un homme est contraint quand la crainte lui fait vouloir » une action. Comme si la force, chez un homme, ne l'emportait pas sur la crainte ! Il faut savoir que le mot « contraint » est pris en deux sens. Parfois de façon impropre, c'est-à-dire quand nous sommes mus par des menaces ou la crainte ou une quelconque passion et que nous faisons ce que

amour, par vengeance ou par concupiscence sont libres par rapport à la contrainte et, pourtant, leurs actions peuvent être aussi nécessaires que celles qui sont faites par contrainte (M262) car, parfois, d'autres passions agissent aussi fortement que la peur. Mais je dis que rien ne peut être libre par rapport à la nécessité, et c'est ce que Monseigneur entreprend de réfuter.

Cette distinction, dit-il, est habituellement « renforcée » par « deux raisons » mais qui ne sont pas miennes. La première, dit-il, est qu'il « est reconnu par tous les théologiens qu'une nécessité hypothétique, ou nécessité de supposition, peut coexister avec la liberté. » Afin que vous puissiez comprendre cela, je vais vous donner un exemple de nécessité hypothétique. Si je vis, je me nourrirai : c'est une nécessité hypothétique. C'est d'ailleurs une proposition nécessaire, c'est-à-dire qu'il est nécessaire que cette proposition soit vraie à chaque fois qu'elle est prononcée. Mais ce n'est pas la nécessité de la chose et il n'est donc pas nécessaire que l'on vive ou que l'on se nourrisse. Je n'ai pas pour habitude de

nous ne voudrions pas faire si ces menaces ou cette passion n'existaient pas. Parfois, le mot est employé au sens propre, quand nous faisons quelque chose contre notre propre inclination, mus par une cause externe, la volonté ne consentant pas, ne concourant mais résistant autant qu'elle peut, comme dans un viol ou quand on tire ou traîne un Chrétien jusqu'au temple d'une idole ou comme dans le cas de Saint Pierre : « Un autre te ceindra et te conduira où tu ne veux pas. » C'est de cette contrainte dont nous parlons quand nous disons que la volonté peut être entravée, changée ou nécessaire ou quand nous disons que les actions impérées de la volonté (c'est-à-dire les actions des facultés inférieures qui sont ordinairement mues par la volonté) peuvent être contraintes mais que les actions immanentes de la volonté, vouloir, choisir, ne sauraient être contraintes parce que c'est la nature d'une action contrainte d'être faite par une cause extrinsèque sans le concours de la volonté. Troisièmement, la question n'est pas de savoir si les actions de l'homme sont libres mais si elles sont ordinairement libres. Supposez (126) que des passions soient si soudaines et violentes qu'elles surprennent un homme, « trahissent le secours » de son âme et empêchent la délibération, comme nous le voyons dans certains « *motus primo primi* » ou antipathies, comme quand certains hommes se ruent vers les objets les plus dangereux à la simple vue d'une créature horrible, et cela sans le pouvoir de se retenir. De telles actions ne sont pas ordinaires et ne sont pas libres non plus parce qu'il n'y a aucune délibération ou élection. Mais, quand il y a délibération et élection, comme quand on jette ses biens par-dessus bord pour sauver le bateau ou quand on se soumet à son ennemi pour sauver sa vie, il y a toujours une véritable liberté. » (NdT)

« renforcer » *mes* distinctions avec de telles raisons. Que Monseigneur les réfute à loisir, je m'en satisfais. Mais je voudrais faire remarquer ici à Monseigneur comment une chose facile et évidente – et néanmoins fausse – peut, quand on use gravement d'expressions telles que « nécessité hypothétique » et « nécessité de supposition » et d'autres expressions semblables de la scolastique, être obscurcie et passer pour un profond savoir. ¹⁵⁴

¹⁵⁴ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 126, 127 : « Bien que Thomas Hobbes méprise les deux raisons que je produis en faveur de sa cause, pourtant, ceux qui les avancent ne méritent pas d'être insultés, à moins que ce ne soit parce qu'ils étaient des scolastiques. La première raison est ainsi faite : une nécessité de supposition peut coexister avec la véritable liberté mais cette nécessité qui découle de la détermination naturelle et extrinsèque de la volonté est une nécessité de supposition. A cela, ma réponse est en effet qu'il a deux sortes de nécessités de supposition. Parfois, il est au pouvoir de l'agent de faire ou de ne pas faire la chose supposée. En supposant qu'un homme soit un prêtre catholique, il doit nécessairement, en tant que tel, faire vœu de chasteté. Comme il était en son pouvoir d'être ou de ne pas être prêtre, son vœu est donc un acte libre. De même, en supposant qu'un homme ait pris un remède, il est nécessaire qu'il reste chez lui. Pourtant, comme il était en son pouvoir de prendre ou de ne pas prendre ce remède, rester chez lui est donc un acte libre. Mais, parfois, il n'est pas au pouvoir de l'agent de faire ou de ne pas faire la chose supposée. En supposant qu'un homme soit extrêmement malade, il est nécessaire qu'il reste chez lui ou, en supposant qu'un homme ait une phobie naturelle des chats, il est nécessaire qu'il s'enfuie quand il en voit un. Comme cette phobie et cette maladie ne sont pas au pouvoir de la partie affectée, ces actes ne sont donc pas libres. Jacob bénit ses fils, Balaam bénit Israël. Ces deux actes, étant faits, sont tous les deux nécessaires d'une nécessité de supposition. Il était au pouvoir de Jacob de ne pas bénir ses fils mais il n'était au pouvoir de Balaam de ne pas bénir Israël. La volonté de Jacob s'est déterminée elle-même, la volonté de Balaam était physiquement déterminée par Dieu. La bénédiction de Jacob procédait donc de sa propre élection libre, celle de Balaam de la détermination de Dieu. Il en fut ainsi de la (127) prophétie de Caïphe. Le texte dit : « il ne parla pas de lui-même. » De cela, Thomas Hobbes ne dit rien mais il dit seulement ce que signifie « hypothétique » par un exemple non pertinent et, ensuite, il conseille à votre Seigneurie de noter combien d'erreurs et d'ignorance se cachent sous de graves termes scolastiques. De même, je prie votre Seigneurie de noter que les plus grandes fraudes et les dissimulations les plus malhonnêtes se cachent communément sous le prétexte d'opérations franches. Nous voyons généralement les tricheurs relever leurs manches et promettre un jeu très loyal alors qu'ils vont bientôt mettre en pratique leurs tours. » (NdT)

La seconde raison qui peut confirmer la distinction entre être libre par rapport à la contrainte et être libre par rapport à la nécessité est, dit-il, que « Dieu et les bons anges font le bien nécessairement et sont pourtant plus libres que nous. » Bien que je n'ai nul besoin de cette raison, je la juge bonne pour autant que « Dieu et les bons anges fassent le bien nécessairement » et qu'ils soient pourtant « libres. » Mais, comme je ne trouve pas dans les articles de notre foi et dans les décrets établis de l'Église (M263) de quelle manière je dois concevoir que Dieu et les bons anges agissent par nécessité ou en quel sens ils agissent librement, je suspends mon jugement sur ce point et je me (B123) satisfais qu'il puisse y avoir une liberté par rapport à la contrainte et cependant pas de liberté par rapport à la nécessité, comme on l'a prouvé en disant qu'on peut être nécessité à certaines actions sans menaces et sans peur du danger. Mais comment Monseigneur peut-il éviter la coexistence de la liberté et de la nécessité en supposant que Dieu et les bons anges sont plus libres que les hommes et font cependant le bien nécessairement, c'est ce que nous devons maintenant examiner.

« Je reconnais, dit-il, que Dieu et les bons anges sont plus libres que nous, c'est-à-dire intensivement, par le degré de liberté, mais pas extensivement, par la latitude de l'objet, selon une liberté d'exercice, non de spécification. » De nouveau, nous avons deux distinctions qui n'en sont pas mais qui semblent l'être grâce à des expressions inventées par je ne sais qui pour couvrir l'ignorance et aveugler l'entendement du lecteur. En effet, on ne peut concevoir qu'il y ait pour un homme une liberté plus grande que celle de faire ce qu'il veut faire et de s'abstenir de ce dont il veut s'abstenir. Une chaleur peut être plus intense qu'une autre chaleur mais une liberté ne peut pas être plus grande qu'une autre liberté. Celui qui peut faire ce qu'il veut a toute la liberté possible et celui qui ne le peut pas n'en a absolument aucune. ^{155 156}

¹⁵⁵ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 127, 128 : « Mais il avance deux raisons. « Une chaleur », dit-il, « peut être plus intense qu'une autre, mais une liberté ne peut être plus grande (128) qu'une autre. » Pourquoi ? Je m'étonne ! Rien n'est plus propre à l'homme que la raison et, pourtant, un homme est plus rationnel qu'un enfant et un homme peut être plus rationnel qu'un autre homme en ce qui concerne l'usage et l'exercice de la raison. Tout comme il y a des degrés d'entendement, il y a des degrés de liberté. Les bons anges ont un entendement plus clair que le nôtre et ils ne sont pas

De même, une liberté « d'exercice » (comme il dit que les Écoles l'appellent) qui est (comme je l'ai dit auparavant) une liberté de faire ou de ne pas faire, ne peut exister sans une liberté qu'elles disent « de spécification », c'est-à-dire une liberté de faire ou de ne pas faire ceci ou cela en particulier. En effet, comment peut-on concevoir qu'on ait la liberté de faire quelque chose si l'on n'a pas la liberté de faire ceci ou cela ou quelque chose en particulier? Si l'on interdit à un homme de manger pendant le Carême cette viande-ci ou cette viande-là (M264) ou tout autre genre de viande, comment peut-on comprendre qu'il ait une liberté de manger de la viande supérieure à celle de l'homme qui n'en pas du tout la permission? ¹⁵⁷

Vous pouvez ainsi voir de nouveau la vanité des distinctions utilisées dans les Écoles. Et, je n'en ai aucun doute, c'est ce fait de les avoir imposées par l'autorité des docteurs de l'Église qui a été une cause importante des efforts qu'on fait les

gênés comme nous par les passions et, par conséquent, il ont plus de liberté que nous. » (NdT)

¹⁵⁶ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 128 : « Sa seconde raison est que « celui qui peut faire ce qu'il veut a toute liberté tandis que celui qui ne peut pas » faire ce qu'il veut « n'a pas » de liberté. Si cela est vrai, alors il n'y a pas de degrés de liberté. Mais ce qu'il appelle liberté est plus une omnipotence qu'une liberté : faire tout ce qu'il veut ! Un homme est libre de tirer ou de ne pas tirer, même s'il ne peut pas atteindre la cible quand il le voudrait. Nous faisons le bien librement mais avec plus de difficulté et de répugnance que les bons esprits. Plus la volonté est rationnelle et moins elle est sensuelle, plus grand est le degré de liberté. » (NdT)

¹⁵⁷ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 128 : « Son autre exception contre la liberté d'exercice et la liberté de spécification est une pure erreur qui vient simplement de ce qu'il a mal compris ce qu'est la liberté de spécification ou de contrariété. Une liberté de spécification, dit-il est « une liberté de faire ou de ne pas faire ceci ou cela en particulier. » S'il se renseigne mieux, il verra que ce qu'il appelle une liberté de spécification est une liberté de contradiction, non de spécification ou de contrariété. Être libre de faire ou de ne pas faire ce bien-ci ou ce bien-là en particulier, c'est une liberté de contradiction. De même, être libre de faire ou de ne pas faire ce mal-ci ou ce mal-là. Mais être libre de faire le bien et le mal, c'est une liberté de contrariété qui s'étend à des objets contraires ou à diverses sortes de choses. Aussi, sa raison pour prouver qu'une liberté d'exercice ne peut exister sans une liberté de spécification tombe à plat et il peut mettre de côté sa « liberté de Carême » pour une autre occasion. J'ai honte d'insister sur ces choses qui sont si évidentes que ceux qui les comprennent ne peuvent en douter. » (NdT)

hommes pour s'en débarrasser par la sédition et de mauvaises lignes de conduite. En effet, rien n'est plus susceptible de produire la haine que de tyranniser la raison et l'entendement des hommes, surtout quand c'est fait non à partir des Écritures mais en faisant semblant de savoir et d'avoir plus de jugement que les autres hommes. ¹⁵⁸

¹⁵⁸ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 128, 129 et 130 : « Et, ici, il tombe dans une autre invective contre les distinctions, les expressions scolastiques et les « docteurs de l'Eglise » qui, par ces moyens, « tyrannisent l'entendement des autres hommes ». Quelle présomption pour un simple particulier qui n'admet pas la liberté des autres, de se permettre (129) une telle licence, contrôler magistralement et accuser la grossière « ignorance » et le fait de « tyranniser le jugement des hommes » d'être les causes de tous les troubles et tumultes du monde, c'est-à-dire censurer les « docteurs de l'Eglise » en général, eux qui ont fleuri à toutes les époques et en tous les lieux, et tout cela seulement pour quelques distinctions innocentes et nécessaires ! Il est vrai que Plutarque dit qu'un œil irrité est offensé par la lumière du soleil. Mais alors ! Les logiciens doivent-ils mettre de côté leurs « intentions premières et secondes », leurs « abstraits » et leurs concrets », leurs « sujets » et leurs « prédicats », leurs « modes » et leurs « formes », leur « méthode synthétique » et « analytique », leurs « fautes de composition et de division », etc. ? Celui qui fait de la philosophie morale doit-il renoncer à ses « moyens » et ses « extrêmes », ses « *principia congenita* » et « *acquisita* », sa « liberté de contradiction » et sa « liberté de contrariété », sa « nécessité absolue » et sa « nécessité hypothétique », etc. ? Celui qui fait de la philosophie naturelle doit-il abandonner ses « espèces intentionnelles », son « entendement agent » et son « entendement patient », son « pouvoir réceptif et éductif de la matière », ses « qualités », « *infinitae* » ou « *influxae* », « *symbolae* » ou « *dissymbolae* », son, tempérament « *ad pondus* » et « *ad justitiam* », ses parties « homogènes » et « hétérogènes », ses « sympathies » et « antipathies », ses « antiperistasis », etc. ? L'astrologue et le géographe doivent-ils renoncer à leur « apogaeum » et « perigaeum », leurs « pôle arctique » et pôle « antarctique », leur « équateur », leur « zodiaque », leur « zénith », leur « méridien », leur « horizon », leurs « zones », etc. ? Le mathématicien, le métaphysicien et le théologien vont-ils se dégoûter de tous leurs termes techniques et de leurs idiotismes parce qu'ils ne sont pas au goût du palais de Thomas Hobbes ? Mais il dira que ce sont des expressions « obscures ». Quelle merveille est-ce, quand les choses elles-mêmes sont encore plus obscures ! Qu'il exprime tout cela en « anglais clair » autant qu'il pourra. Ceux qui n'ont pas les bases du savoir ne le comprendront jamais mieux ! Rien n'est plus clair qu'une démonstration mathématique. Pourtant, qu'un ignorant en mathématiques entende cette démonstration et il soutiendra que c'est

(B131) XX. Monseigneur l'Evêque apporte ensuite deux arguments contre la distinction entre être libre par rapport à la contrainte et être libre par rapport à la nécessité. Le premier est que « l'élection est opposée non seulement à la coaction » ou contrainte « mais aussi à la nécessité ou détermination à une seule chose. » C'est ce qu'il avait à prouver dès le début et il n'apporte aucun nouvel argument pour le prouver. Aux arguments précédents, j'ai déjà répondu.¹⁵⁹ Et, ici, je nie encore que (B132) l'élection soit opposée à la contrainte et à la nécessité. En effet, quand un homme est contraint, par exemple, de s'assujettir à un ennemi ou de mourir, une élection lui est encore laissée car il peut délibérer pour savoir quel choix il pourra le mieux supporter.¹⁶⁰ Et celui qui est mené de force en prison a l'élection et peut

manifestement de la grandiloquence et du « jargon » comme Thomas Hobbes le dit de ces distinctions. Tout art, toute profession a ses propres mystères et ses propres expressions qui sont bien connus des fils (129) de l'art mais ignorés des profanes. Qu'il consulte les militaires, les médecins et les marins et il verra par expérience que c'est vrai. Qu'il monte sur un bateau. Les marins ne vont pas renoncer à leur « bâbord » et leur « tribord » parce que ces termes ne lui plaisent pas ou parce qu'il pense que c'est du charabia. Non, non ! Ce ne sont pas les théologiens scolastiques mais les innovateurs et les orateurs séditeux qui sont les véritables causes des troubles actuels en Europe. Thomas Hobbes a oublié ce qu'il disait dans son livre *De Cive*, au chapitre 12, que c'est « une opinion séditeuse » d'enseigner que « la connaissance du bien et du mal appartient aux particuliers », et au chapitre 17, que, pour les « questions de foi », la magistrat civil doit consulter les « docteurs de l'Eglise » qui ont reçu la « bénédiction de Dieu par l'imposition des mains » de telle sorte qu'ils « ne peuvent se tromper sur les vérités nécessaires » puisque « notre Sauveur leur a promis l'infailibilité. » Ce sont ces hommes-là qu'il calomnie ici. Là, il leur attribue l'infailibilité, ici il les accuse de la plus grossière et superstitieuse ignorance. Là, il leur attribue trop, ici, il leur attribue trop peu. Ici et là, « c'en est trop ! » « Les esprits des prophètes sont assujettis aux prophètes. » (NdT)

¹⁵⁹ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 133 : « A cela, il dit qu'il a déjà répondu. Non, la vérité est un roc et il est si loin de le détruire qu'il ne l'a même pas ébranlé. » (NdT)

¹⁶⁰ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 132, 133 : « Il nous dit aussi que « l'élection n'est pas opposée à la nécessité ou la contrainte ». Il aurait pu tout aussi bien nous dire qu'une pierre jetée vers le haut se meut naturellement ou qu'une femme est violée de sa propre volonté. Le

délibérer pour se demander s'il sera tiré et traîné sur le sol ou s'il utilisera ses jambes. ¹⁶¹ De même, quand il n'y a aucune contrainte mais que la force de la tentation de faire une mauvaise action est plus importante chez un homme que les motifs de s'en abstenir, elle le détermine à faire la chose ¹⁶² et, cependant, il

consentement fait qu'il n'y a plus viol. C'est la plus étrange liberté dont j'ai entendu parler, qu'un homme est contraint de faire ce qu'il ne voudrait pas et qu'il est cependant libre de faire ce qu'il veut. Il nous dit cela avec son vieux refrain, que celui qui « se soumet à son ennemi par crainte de la mort choisit de se soumettre ». Mais nous avons vu précédemment que ce qu'il appelle contrainte n'est pas à proprement parler une contrainte ni cette détermination naturelle de la volonté à une seule chose qui est opposée à la véritable liberté. Celui qui se soumet (133) à un ennemi pour sauver sa vie, soit fait semblant et, alors, il n'a pas la volonté de se soumettre et cette feinte n'est qu'une façon d'éviter à ce moment un coup, soit il veut sincèrement se soumettre et, alors, sa volonté a changé. Il y a une large différence entre la contrainte et le changement de volonté. Dieu ou l'homme peut changer la volonté de l'homme en modifiant l'état des choses ou en informant la partie autrement, mais la volonté ne saurait être contrainte, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas vouloir telle chose et ne pas la vouloir dans les mêmes circonstances bien qu'elle puisse, si les circonstances de l'acte se modifient, ne pas vouloir librement ce qu'elle veut librement en ce moment. C'est pourquoi ces sortes d'actions sont appelées mixtes, c'est-à-dire en partie volontaires, en partie involontaires. Ce qui est contraint, c'est la situation actuelle de l'homme, sa détresse qui n'est ni volontaire, ni choisie. Ce qui est choisi, c'est le remède à cette détresse, et le choix est volontaire. Aussi, hypothétiquement, en supposant qu'un homme ne soit pas dans cette détresse, les actions sont involontaires mais absolument, sans aucune supposition, en prenant le cas tel qu'il est, elles sont volontaires. (NdT)

¹⁶¹ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 134 : « Son autre exemple – il dit qu'un « homme emmené de force en prison peut choisir d'être traîné sur le sol ou de marcher » - n'est pas valable. Avec sa permission, cet homme ne fait pas ce qui lui plaît mais ce qui plaît aux hommes qui l'ont en leur pouvoir. S'ils veulent le traîner, il n'est pas libre de marcher et s'ils lui donnent la permission de marcher, il n'est pas traîné de force. » (NdT)

¹⁶² Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 134, 135 et 136 : « Ayant posé cette fondation, il commence à édifier la structure et dit que les « autres passions nécessitent la volonté autant que la crainte ». Il se trompe doublement. Premièrement, dans sa fondation. La crainte ne détermine pas la volonté rationnelle naturellement et nécessairement. La dernière et la plus grande des cinq choses terribles est la mort. Pourtant, la crainte de la mort ne nécessite pas un esprit résolu à faire une action malhonnête qui est pire que la mort. La crainte de la fournaise de feu ardent ne contraignit pas les trois enfants à adorer une idole ; la crainte des lions ne nécessita pas non

plus Daniel à omettre ses devoirs envers Dieu. C'est notre faiblesse de craindre davantage les ombres vides que les dangers réels et cela vient de ce qu'elles sont plus proches à nos sens. Ainsi, les petits enfants ont plus peur d'une souris ou d'un masque (135) que du feu ou du mauvais temps. Mais, tout comme une crise de la maladie de la pierre supprime sur le moment la sensation de la goutte, les grandes passions éteignent les petites. La peur de la colère de Dieu et des tourments éternels chasse la peur concernant le corps. « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps mais craignez Celui qui peut jeter l'âme et le corps dans l'Enfer. » « *Da veniam imperator, tu carcerem, Ille gehennam minatur.* » « Excuse moi, empereur, tu me menaces de la prison mais Lui me menace de l'enfer. » Deuxièmement, il se trompe aussi dans sa superstructure. Il y a une grande différence, pour ce qui est de justifier ou non une action, entre la force, la crainte et les autres passions. La force n'amoindrit pas le péché, elle le supprime. Celui qui força une jeune fiancée dut mourir. « Mais, à la jeune fille, dit-il, tu ne feras rien, il n'y a pas en elle un péché digne de la mort. » La beauté de Tamar et l'amour d'Amnon ne rendaient pas ce dernier innocent mais la force d'Amnon rendit Tamar innocente. D'ailleurs, la crainte ne prédomine pas comme la force. En vérité, si une grande peur, justement fondée, tombe sur un homme loyal, bien qu'il ne soit pas excusé des transgressions des préceptes négatifs de Dieu et de la nature parce qu'ils obligent toujours, l'offense est pourtant moins grande, même contre ces préceptes, et la crainte plaide pour le pardon. Mais la crainte, dans de nombreux cas, excuse les transgressions de la loi positive, soit Divine, soit humaine parce qu'il n'est pas vraisemblable que Dieu ou la loi oblige l'homme à observer tout précepte positif au point de perdre la vie. L'omission de la circoncision n'était pas un péché chez les Juifs pendant la traversée du désert. Avec sa permission, je proposerai un cas à Thomas Hobbes. Un homme envoya son serviteur lui chercher son dîner en lui donnant de l'argent. Le serviteur tomba sur des bandits qui lui prirent de force son argent. Il cria à l'aide et fit ce qu'il put pour se défendre mais tout cela ne servit à rien. Si l'on avait traduit le serviteur devant un Aréopage, il eût été innocenté. Supposons maintenant que les bandits ne lui prennent pas de force son argent mais qu'ils sortent leurs épées et le menacent de mort s'il ne donne pas l'argent. Aucun sage ne pensera que l'intention du maître ou le devoir du serviteur était que ce dernier risquât sa vie ou ses membres pour sauver une somme aussi insignifiante. Mais, d'un (136) autre côté, supposez que le serviteur, passant devant quelque cabaret ou quelque court de tennis où ses camarades boivent ou jouent, reste avec eux, boive ou joue la somme et qu'il plaide ensuite sa cause – comme Thomas Hobbes le fait ici – en disant qu'il a été vaincu par la force de la tentation. Je crois que ni Hobbes, ni personne n'admettrait cette excuse et le serviteur serait puni parce qu'il n'était pas nécessité par la tentation et que, quelle que fût sa force, il était fautif de cette habitude vicieuse de boire ou de jouer qu'il avait contractée. « Mais chacun

(M265) délibère alors que, à certains moments, les motifs de faire la chose agissent sur lui, et à d'autres moments, les motifs de s'en abstenir. ¹⁶³ Par conséquent, il élit ce qu'il veut. Généralement, quand nous voyons et connaissons la force qui nous meut, nous reconnaissons la nécessité mais quand nous ne la voyons pas ni ne la remarquons, nous pensons alors qu'elle n'existe pas et que ce ne sont pas des causes qui produisent l'action mais la liberté. ¹⁶⁴ De là vient que

est tenté, étant attiré et amorcé par sa propre convoitise. » Les passions déréglées de la colère, de la haine et de la concupiscence, si elles découlent (...) de la délibération et de l'élection, non seulement ne diminuent pas la faute mais l'aggravent et la rendent plus grande. » (NdT)

¹⁶³ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 136, 137 : « Il parle beaucoup des « motifs de faire et des motifs de s'abstenir », il dit comment ils « agissent » sur un homme et le déterminent, comme si un homme n'était rien de plus qu'une balle de tennis constamment frappée et refrappée par les raquettes des causes secondes, comme si la volonté n'avait aucun pouvoir de se mouvoir elle-même et était simplement passive comme un épouvantail remué de tous côtés par les flèches des archers [qui s'entraînent]. Que sont les « motifs » sinon des raisons ou des discours formés par l'entendement et librement mus par la volonté ? Que sont la volonté et l'entendement sinon des facultés de la même âme ? Et qu'est-ce que la liberté sinon un pouvoir résultant des deux ? Dire que la volonté est déterminée par ces motifs revient à dire que l'agent est déterminé par lui-même. S'il n'y a pas de nécessité avant que le jugement de la droite raison ne fournisse un précepte à la volonté, il n'y a alors aucune nécessité antécédente, aucune nécessité extrinsèque. Tout le monde sait que, quand l'agent est déterminé par lui-même, l'effet est déterminé par la cause. Mais s'il se détermine lui-même librement, l'effet est alors libre. Les motifs ne déterminent pas naturellement mais moralement, laquelle sorte de détermination peut coexister avec la véritable liberté. Mais, si l'opinion de Thomas Hobbes est vraie – que la volonté est naturellement déterminée par l'influence physique et spéciale des causes extrinsèques – non seulement les motifs sont vains mais la raison elle-même et les délibérations sont vaines. Non, dit-il, elles ne sont pas vaines parce qu'elles sont les « moyens ». Oui, (137) si les moyens sont superflus, ils sont vains. Qu'est-il besoin d'un circuit de délibérations pour juger ce qu'il est bon de faire quand ce qui doit être fait est déjà déterminé extrinsèquement ? » (NdT)

¹⁶⁴ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 137 : « Il dit que l'ignorance des véritables causes et de leur pouvoir est la raison pour laquelle nous attribuons l'effet à la liberté mais que, quand nous considérons sérieusement les causes des choses, nous reconnaissons une nécessité. Rien de tel ! C'est justement le contraire. Plus nous considérons ces causes, plus clair est l'entendement, plus grande est la liberté, et plus grande est la connaissance

certains pensent qu'on ne choisit pas telle ou telle chose quand on la choisit nécessairement. Ils pourraient aussi bien dire que le feu ne brûle pas parce qu'il brûle par nécessité. ¹⁶⁵

de notre liberté. Moins nous les considérons, moins l'entendement est capable de comprendre, moindre est la liberté et moindre est la connaissance de cette liberté. Et quand il n'y a aucune considération, aucun usage de la raison, il n'y a absolument aucune liberté et il n'y a aucun bien ou mal moral. Certains hommes, chez qui les sensations externes ne sont pas totalement sûres, ont la manie de marcher en dormant. Supposez qu'un homme souffrant de cette manie se jette du haut de l'escalier ou d'un pont et se brise le crâne ou se noie. Un jury ne serait-il pas insensé s'il jugeait que cet homme est complice de sa propre mort ? Pourquoi ? Mais parce que ce qu'il a fait n'a pas été fait librement ! Il n'avait pas alors l'usage de la raison. » (NdT)

¹⁶⁵ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 137, 138 : « Enfin, il nous dit que « la volonté choisit nécessairement » comme « le feu brûle nécessairement ». S'il veut simplement dire que l'élection est l'acte propre et naturel de la volonté comme le fait de brûler est celui du feu ou que le pouvoir électif est aussi nécessaire en un homme que la combustion dans le feu, il a raison mais la remarque n'est pas pertinente car la question n'est pas en ce moment celle du pouvoir électif « *in actu primo* », de savoir si c'est une faculté essentielle de l'âme, la question est de savoir si l'acte d'élire tel ou tel objet particulier est libre et non déterminé par des causes antécédentes et extrinsèques. Mais s'il veut dire dans un autre sens que, comme le feu n'a aucun pouvoir de suspendre sa combustion et qu'il ne peut faire de distinctions dans les matières combustibles mais brûle nécessairement tout ce qu'on y met, la volonté n'a aucun pouvoir de refuser ce qu'elle veut ni de suspendre son appétit, il se trompe grossièrement. La volonté a le pouvoir de vouloir ou de ne pas vouloir, de suspendre, c'est-à-dire qu'elle peut vouloir ou ne pas vouloir le même objet. Mais même la combustion, si on la considère dans toutes les circonstances particulières, n'est pas une action aussi nécessaire que l'imagine Thomas Hobbes. (138) Deux choses sont requises pour qu'un effet soit nécessaire, premièrement qu'il soit produit par une cause nécessaire, comme le feu, deuxièmement, qu'il soit nécessairement produit. L'athée Protagoras, commença son livre ainsi : « Sur les Dieux, je n'ai rien à dire, s'ils existent ou s'ils n'existent pas. » Pour cela, son livre fut condamné à être brûlé par les Athéniens. Le feu était un agent nécessaire mais la sentence et l'application de la peine étaient des actes libres. La combustion de ce livre était donc libre. La volonté rationnelle est beaucoup plus libre encore, elle qui est un agent volontaire qui agit volontairement. » (NdT)

Le second argument est plus une distinction qu'un argument et cette distinction veut montrer en quel sens on peut dire que les actions volontaires sont nécessitées et en quel sens elles ne le sont pas. Il prétend donc, se fondant sur l'autorité des Écoles et comme quelqu'un qui va « débrouiller le fond » de la question, qu'il « y a un double acte de la volonté. » L'un, dit-il « est *actus imperatus* », un acte fait sur l'ordre de la volonté par quelque faculté inférieure de l'âme, comme d'ouvrir ou de fermer les yeux, et cet acte peut être contraint. L'autre, dit-il, « est *actus elicited* », un acte venant d'un attrait, un acte tiré de la volonté par séduction, comme vouloir, choisir, élire. Cet acte, dit-il, ne peut pas être contraint. Passons sur ce discours métaphorique qui attribue le commandement et la sujétion aux facultés de l'âme comme si elles formaient une famille ou une république et qu'elles pouvaient se parler, ce qui est très inapproprié quand on recherche la vérité de la question. D'abord, vous pouvez remarquer que contraindre à un acte volontaire n'est rien d'autre que le vouloir car c'est tout un de dire que ma volonté ordonne la fermeture de (M266) mes yeux – ou tout autre acte – ou de dire que j'ai la volonté de fermer les yeux. De sorte que « *actus imperatus* », ici, pourrait assez aisément ¹⁶⁶ avoir été (B133) dit en langue anglaise une action volontaire, mais ils ont inventé l'expression, ne comprenant rien à ce qu'elle signifiait. Deuxièmement, vous pouvez noter que l'expression « *actus elicited* » est illustrée par ces verbes, « vouloir, élire, choisir » qui ont le même sens et, ainsi, vouloir devient ici un acte de la volonté. Et, en vérité, comme la volonté est une faculté ou un pouvoir de l'âme humaine, vouloir est ainsi un acte de l'âme en vertu de ce pouvoir. Mais, de même qu'il est absurde de dire que danser est un acte venant d'un attrait ou « tiré » par des moyens honnêtes de la capacité de danser, de même il est absurde de dire que vouloir est un acte venant d'un attrait, et « tiré » du pouvoir de vouloir, lequel

¹⁶⁶ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 140 : « Oui, assez aisément mais ce serait une impropriété et ce ne serait pas la vérité. Tout ce qui a son origine dans la volonté, que ce soit médiatement ou immédiatement, que ce soit un acte propre de la volonté elle-même, comme élire, ou un acte de l'entendement, comme délibérer, ou un acte des facultés inférieures ou des membres, est une action volontaire. Mais l'acte de raison, l'acte des sens, l'acte de l'appétit sensible, l'acte des membres, ne sont pas les actes propres de la volonté et ils ne sont pas tirés immédiatement de la volonté elle-même mais les membres et les facultés s'appliquent à leurs actes respectifs par le pouvoir de la volonté. » (NdT)

pouvoir est généralement appelé la volonté. Quoi qu'il en soit, le résumé de sa distinction est qu'un acte volontaire peut être fait sous contrainte, c'est-à-dire par des moyens déloyaux mais que vouloir cet acte, ou tout autre, ne peut se faire que par séduction ou par des moyens honnêtes. ¹⁶⁷ Or, étant donné que les moyens honnêtes, les attraits ou séductions produisent l'action qu'ils produisent aussi nécessairement que les menaces et les moyens déloyaux, il s'ensuit que vouloir peut être rendu aussi nécessaire que quelque chose qui est fait par contrainte. De sorte que la distinction entre « *actus imperatus* » et « *actus elicited* » n'est que verbale et n'a aucun effet contre la nécessité. ¹⁶⁸

¹⁶⁷ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 141 : « J'avoue que cette distinction est mienne parce que je l'utilise, tout comme le soleil et l'air sont miens, c'est-à-dire communs à tous ceux qui traitent de ce sujet. Mais ses erreurs sont si grossières quand il rapporte mes pensées et les siennes que le lecteur peut conclure qu'il s'égare hors de ce qu'il sait. Je ferai mon devoir en lui montrant le droit chemin. Premièrement, aucun acte dit proprement contraint n'est volontaire. Deuxièmement, les actes de terreur (qu'il appelle « moyens déloyaux »), qui sont parfois, en un sens largement impropres, appelés actions contraintes, peuvent, pour une très grande part, coexister avec la véritable liberté. Troisièmement, les actes qui procèdent des cajoleries et des douces persuasions (qu'il appelle « moyens honnêtes »), s'ils sont faits sans délibération (comme chez les enfants qui n'ont pas l'usage de la raison), ne sont pas des actions libres. Enfin, la force des désirs (...) délibérés ne diminue pas la culpabilité et n'empêche pas la punition, comme dans le cas des justes craintes de dangers extrêmes et imminents, quand des agents extrinsèques nous menacent, parce que la force de ces désirs procède de notre propre faute et qu'ils furent librement élus dans leurs causes. Ni les désirs, ni les craintes qui sont délibérés, ne nécessitent absolument la volonté. » (NdT)

¹⁶⁸ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 138 : « Ma seconde raison contre cette distinction de la liberté par rapport à la contrainte mais non par rapport à la nécessitation est nouvelle et démontre clairement que nécessiter la volonté par une nécessité physique est contraindre la volonté pour autant qu'elle est capable d'être contrainte. Celui qui nécessite la volonté au mal, de cette manière, est la véritable cause du mal et il faut le blâmer plutôt que de blâmer la volonté. Et Thomas Hobbes (...), pour cacher son embarras fait une démonstration vide pour rejeter cette fameuse et très nécessaire distinction entre les actes « éliciés » et les actes « impérés » de la volonté. Il dit que ces termes sont « impropres » et qu'ils sont « obscurs ». (139) Mais pourquoi ces termes sont-ils impropres ? Parce que, dit-il, il « attribue le commandement et la sujétion aux facultés de l'âme comme si elles formaient une république ou une famille et pouvaient se parler les unes aux

autres ». Il dit donc que « ceux qui ont inventé cette expression, « *actus imperatus* » ne comprenaient pas ce qu'elle signifiait. Et pourquoi ? Il me semble qu'ils la comprenaient mieux que ceux qui la refusent. Ils savaient que ce sont autant des « expressions mentales » qui sont conçues par l'esprit que des « expressions vocales » qui sont exprimées avec la langue. Ils savaient que tout ce qu'un supérieur intime à son inférieur, c'est un commandement. Tarquin, simplement en abattant les têtes des pavots, donna un ordre à son fils et il fut compris et obéi. Même s'il n'y a pas une république ou une famille formelles dans le corps ou dans l'âme de l'homme, il y a cependant dans le corps une subordination des membres inférieurs à la tête, il y a en l'âme une subordination des facultés inférieures à la volonté rationnelle. Est-ce le fait d'un homme raisonnable de déshonorer ainsi sa propre nature et de mettre à égalité la fantaisie et l'entendement, les appétits sensibles et la volonté rationnelle ? Il est hors de doute qu'existe un pouvoir de commandement. Le seul doute porte sur une chose : en quelle faculté réside ce commandement ? Est-ce en la volonté ou en l'entendement ? La vraie solution est que le commandement directif pour le conseil se trouve dans l'entendement et que le commandement applicatif, le pouvoir de mettre à exécution ce qui est donné comme direction se trouve dans la volonté. La même réponse sert pour sa seconde impropriété sur le terme « élicie ». En effet, dit-il, « de même qu'il est absurde de dire que danser est un acte venant d'un attrait ou tiré par des moyens honnêtes de la capacité de danser, de même il est absurde de dire que vouloir et choisir est un acte tiré du pouvoir de vouloir ». Son objection est encore plus impropre que l'expression. L'art de danser ressemble plus à l'entendement qu'à la volonté. Ce fait d'être attiré, dans l'idée des Écoles, est clairement d'une autre nature (140) que ce qu'il conçoit. Par « élicitation », il entend le fait de persuader ou de séduire avec des paroles flatteuses ou des insinuations douces pour attirer et faire choisir telle ou telle chose. Mais cette « élicitation », dans l'idée de l'École, est le pouvoir de la volonté qui se déduit en acte. L'attirance dont les scolastiques parlent vient simplement de l'appétibilité de l'objet ou de la fin, comme quand un homme « attire » un enfant par une belle pomme ou qu'un berger « attire » son troupeau par un rameau vert. La fin attire la volonté à elle par un mouvement métaphorique. Ce qu'il entend ici par « capacité de danser », je n'en sais rien ni personne d'autre. Il devrait s'exprimer dans des termes plus appropriés. Veut-il entendre la faculté locomotive seule ou la technique ou l'habitude acquise seule ou les deux à la fois ? On peut dire avec justesse, sans absurdité, que l'acte de danser est « tiré » (« *elicitur* ») de la faculté locomotive aidée par l'habitude acquise. Celui qui se fait des scrupules des expressions acceptées par l'École ne devrait pas laisser des expressions impropres sortir de sa plume, comme dans le passage où il confond « la contrainte d'une action volontaire » avec le commandement d'une action volontaire, et celui où il confond « vouloir » et « élire » qui, dit-il, sont la même chose. Pourtant, à le

(B142) XXI. Dans le reste de son discours, Monseigneur l'Evêque évalue les opinions de certaines professions humaines sur la cause en quoi consiste – soutiennent-elles – la nécessité des choses. Et, d'abord, il dit que l'astrologue fait dériver la nécessité des choses des étoiles. Deuxièmement, que le médecin l'attribue (M267) au tempérament du corps. Pour ma part, je ne suis pas de leur opinion parce que ni les étoiles seules, ni le tempérament du patient seul ne sont capables de produire un effet sans le concours de tous les autres agents. En effet, il n'est guère une action, quelque fortuite qu'elle puisse sembler, qui ne concoure à causer tout ce qu'il y a « *in rerum nature* » ¹⁶⁹. Mais je n'insiste pas ici sur ce point car c'est là un grand paradoxe ¹⁷⁰ qui dépend de nombreux spéculations antérieures.

dire correctement, la volonté envisage la fin alors que l'élection envisage les moyens. » (NdT)

¹⁶⁹ « Dans la nature. » Une allusion à peine voilée au matérialisme de Lucrèce. (NdT)

¹⁷⁰ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 142, 143 : « Jusqu'à la fin de mon discours, je répons à des objections spécieuses contre la liberté. Les deux premières viennent des astrologues et des médecins, les uns assujettissant la liberté aux mouvements et aux influences des corps célestes, les autres à la complexion des hommes. Le résumé de ma réponse est que les étoiles et les complexions « inclinent » mais ne « nécessitent » absolument pas la volonté. Les astronomes et médecins de bon sens sont d'accord et, comme Thomas Hobbes ne diffère pas de cet avis, il n'est nul besoin d'une nouvelle réplique. Mais, quand il mentionne un « grand paradoxe » de son cru – « qu'il n'y a guère une action qui ne concoure à causer tout ce qu'il y a *in rerum natura* », je ne peux que sourire en voyant avec quelle ambition nos grands innovateurs (143) affectent de se considérer comme les premiers fondateurs d'étranges opinions, comme si l'invention d'un paradoxe mal fondé était un honneur aussi grand que l'invention de l'aiguille ou la découverte du nouveau monde. Pour ce paradoxe en particulier, je ne me mêle pas des actions naturelles parce que le sujet de mon discours est la liberté morale. Mais, s'il veut parler non seulement des genres de choses mais aussi de toute créature individuelle, non seulement dans les actions naturelles mais aussi dans les actions volontaires, je désire savoir comment Prester John, le Grand Mogol, le roi de Chine ou l'un quelconque de leurs millions de sujets concourent à l'écriture de cette réponse. Si ce n'est pas le cas, parmi ses autres spéculations sur cette question, j'espère qu'il apportera

(B144) XXII. Troisièmement, il discute l'opinion de ceux qui disent que les objets extérieurs qui se présentent aux hommes de tel ou tel tempérament rendent leurs actions nécessaires et il dit que le pouvoir que ces objets ont sur nous vient de notre propre imperfection. Mais cela n'apporte rien au sujet si une telle imperfection procède de causes qui ne sont pas en notre propre pouvoir ¹⁷¹ et cette opinion peut tenir bon contre cette réponse. Plus loin, il dit que « les prières et les jeûnes, etc., peuvent changer nos habitudes. » C'est vrai mais, quand ils le font, ils sont les causes de l'habitude contraire et la rendent nécessaire, tout comme la première habitude avait été nécessaire sans prières, jeûnes, etc. En outre, nous ne sommes entraînés ou disposés à la prière ou à toute autre action que par des objets extérieurs, ¹⁷² comme une pieuse compagnie, de saints prédicateurs ou quelque chose d'équivalent. ¹⁷³ Quatrièmement, ¹⁷⁴ il dit qu' « un esprit

des restrictions. Il serait difficile de rendre tous les nègres complices de tous les meurtres qui sont commis en Europe. » (NdT)

¹⁷¹ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 145 : « Bien, mais qu'en est-il si elle procède de causes qui sont en notre pouvoir, comme c'est le cas en vérité ? Sa réponse n'est alors qu'un simple subterfuge. Si nos fautes procèdent de causes qui ne furent pas et ne sont pas en notre pouvoir, ce ne sont pas nos fautes. Ce n'est pas une faute pour nous de ne pas faire ces choses que nous n'avons jamais eu le pouvoir de faire mais c'est la faute des causes dont procède l'abstention. » (NdT)

¹⁷² Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 145, 146 : « Il ajoute que « nous ne sommes mus, pour la prière ou pour toute autre action, que par les (146) objets extérieurs comme une pieuse compagnie, de saints prédicateurs ou quelque chose d'équivalent ». Il y a ici deux erreurs. Premièrement, il fait des « saints prédicateurs » et de la « pieuse compagnie » des « objets extérieurs » alors que ce sont des agents extérieurs. Deuxièmement, c'est une erreur de dire que la volonté n'est « mue que par des objets extérieurs ». La volonté est mue par elle-même, par l'entendement, par les passions sensibles, par les bons et les mauvais anges, par les hommes et plus efficacement par les actes ou habitudes infusés par Dieu qui excitent la volonté (mais en vérité d'une façon extraordinaire) efficacement (...). Il y a ici davantage que « quelque chose d'équivalent » ou des « objets extérieurs ». (NdT)

¹⁷³ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 145 : « Il avoue qu'il est en notre pouvoir, par des efforts convenables, de changer ces habitudes vicieuses que nous avons contractées et de contracter l'habitude contraire. « C'est vrai, dit-il, mais alors, l'habitude contraire nécessite la seule voie, tout comme l'habitude précédente avait nécessité un autre voie. » Par cette considération

résolu n'est pas facilement surpris », comme l'esprit d'Ulysse qui, alors que les autres pleuraient, resta seul à ne pas pleurer, comme aussi le philosophe qui s'abstint de frapper parce qu'il se trouvait en colère, l'homme qui renversa l'eau alors qu'il était assoiffé, etc. De telles choses, je le reconnais, peuvent être (B145) faites ou avoir été faites mais cela prouve seulement qu'il n'était pas nécessaire qu'Ulysse pleurât alors, que (M268) le philosophe frappât ou que l'autre homme bût mais cela ne prouve pas qu'il n'était pas nécessaire qu'Ulysse s'abstînt de pleurer comme il le fit ni qu'il ne l'était pas que le philosophe s'abstînt de frapper et l'autre de boire. Et, pourtant, c'était la chose qu'il avait à prouver. ¹⁷⁵

Enfin, il avoue que la disposition des objets « peut être dangereuse pour la liberté mais qu'elle ne saurait la détruire. » A quoi je répons que c'est impossible car la liberté n'est jamais dans un autre danger que d'être perdue et, si elle ne peut pas être perdue, ce qu'il avoue, je peux en inférer qu'elle ne saurait être en danger. ¹⁷⁶

même, il apparaît que ce qu'il appelle une « nécessité » n'est rien de plus qu'une inclination. S'il existait une véritable nécessité, l'habitude ne pourrait être évitée ou changée par nos efforts. La vérité est que les habitudes acquises aident et assistent la faculté mais ne la nécessitent pas. Celui qui a contracté par lui-même une habitude de tempérance peut cependant, à l'occasion, commettre un acte intempérant, et le contraire est vrai aussi. Les actes ne s'opposent pas aux habitudes mais à d'autres habitudes. » (NdT)

¹⁷⁴ Comme l'indique justement l'édition Molesworth et non « troisièmement » comme l'indique l'édition des Œuvres de Bramhall, page 144.

¹⁷⁵ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 146 : « Une autre partie de ma réponse était qu'un esprit préparé et résolu est capable de résister à la fois à l'appétibilité des objets et au dérèglement des passions, comme je l'ai montré par des exemples. Il répond que je prouve qu'Ulysse n'était pas nécessité à pleurer, le philosophe à frapper mais que je ne prouve pas qu'ils n'étaient pas nécessités à s'abstenir. Il dit vrai. Je ne prouve pas en ce moment, je répons. (...) la volonté rationnelle a le pouvoir d'affronter les objets de la plus grande appétibilité et de contrôler les passions les plus déréglées. » (NdT)

¹⁷⁶ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 146, 147 : « Enfin, quand je dis que les « objets extérieurs peuvent être dangereux pour la véritable liberté mais qu'ils ne sauraient la détruire », il s'empare de la chose et dit que « la liberté n'est pas en danger sinon en celui d'être perdue » mais, comme je dis « qu'elle ne saurait être perdue », il en infère qu'elle n'est « absolument pas en danger ». Je répons, premièrement, qu'on est plus en danger d'abuser de

(B148) XXIII. La quatrième opinion qu'il rejette est de celles qui affirment que la volonté suit nécessairement le dernier précepte de l'entendement. Mais il semble qu'il comprenne cette thèse dans un autre sens que moi car il en parle comme si ceux qui la soutiennent supposaient que les hommes calculent les conséquences de toutes les actions qu'ils font, petites ou grandes, jusqu'au moindre détail ; et il juge avec raison que c'est une chose fausse. Quant à moi, je comprends que cette thèse signifie que la volonté suit la dernière opinion ou le dernier jugement qui précède immédiatement l'action, jugement qui dit qu'il est bon ou non de la faire, qu'on l'ait soupesée longuement avant ou pas du tout. Et je pense que c'est là ce qu'entendent ceux qui soutiennent cette thèse. ¹⁷⁷ Par

la liberté que de la perdre. Il y a beaucoup plus d'hommes qui abusent de leurs talents que d'hommes qui les perdent. Deuxièmement, la liberté est en danger d'être affaiblie ou diminuée, comme quand elle est entravée par des habitudes vicieuses contractées par nous-mêmes, et, pourtant, elle n'est pas totalement perdue. Troisièmement, bien que la liberté ne puisse se perdre dans tout le monde, elle peut être totalement perdue pour tel ou tel individu. Bien que rien ne soit plus naturel à l'homme que la raison, beaucoup, cependant, par des excès d'études, par une continuelle gourmandise, par quelque extravagante passion qu'ils chérissent en eux-mêmes ou en dotant à l'excès quelque objet aimé, deviennent très stupides et (147) se privent de l'usage de la raison et par conséquent de la liberté. Et, alors que le bénéfice de la liberté ne se perd pas universellement, il est pourtant perdu en telle ou telle occasion particulière. Ainsi, celui qui a fait le choix d'une mauvaise vie a perdu sa liberté antérieure de choisir une bonne vie. » (NdT)

¹⁷⁷ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 149, 150 : « La quatrième objection contre la liberté était que la volonté suit nécessairement le dernier précepte de l'entendement ; j'ai déjà largement répondu à cette objection en plusieurs endroits et particulièrement en VII. Dans mon précédent discours, j'ai donné deux réponses. La première est certaine et indubitable. A supposer que le dernier précepte de l'entendement détermine toujours la volonté, cette détermination n'étant cependant pas antécédente dans le temps et ne procédant point de (150) causes extrinsèques mais venant de la résolution de l'agent qui se détermine librement, cela ne fait pas une nécessité absolue mais une nécessité hypothétique car on suppose que l'agent a déterminé sa propre volonté de telle ou telle manière. C'était la réponse principale et Thomas Hobbes est si loin de la détruire qu'il n'en tient même pas compte. L'autre partie de ma réponse était probable : qu'il n'est pas toujours certain que la volonté suive effectivement le dernier précepte de l'entendement, même si elle doit toujours le suivre. J'ai donné à

exemple, (B149) quand un homme frappe quelqu'un, sa volonté de frapper suit nécessairement la pensée qu'il a eue des conséquences de son coup immédiatement avant qu'il ne lève la main. ¹⁷⁸ Or, entendu en ce sens, le dernier précepte de l'entendement nécessite avec certitude l'action, non pas comme la cause entière mais comme la dernière cause, de même que la dernière goutte nécessite le (M269) débordement du vase ¹⁷⁹ quand il y en avait tant dans le vase

cela trois raisons. La première est que les actions peuvent être si également circonstanciées ou le cas si compliqué que la raison ne peut donner une sentence positive et qu'elle laisse l'élection à la liberté ou au hasard. De cela, il ne dit pas un mot. L'autre raison était que la raison ne soupèse pas et n'est pas tenue de soupeser dans la balance du jugement les avantages et les inconvénients de toute action individuelle jusqu'au moindre détail. Il avoue la vérité de cette raison. (...) De cet aveu, il s'ensuit que, dans toutes les actions où la raison ne définit pas ce qui convient le mieux, la volonté est alors libre de la détermination de l'entendement, la « dernière goutte d'eau » manquant « pour faire déborder le vase ». La troisième raison était que les passions et les affections prévalent parfois contre le jugement, comme je l'ai prouvé avec les exemples de Médée et de César, à cause de la proximité des objets des sens et en raison du fait qu'on considère davantage une perte temporelle qu'un péché. C'est contre cette raison que toute sa réponse est adressée. » (NdT)

¹⁷⁸ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 151 : « Son autre exemple est celui d'un homme qui frappe et « dont la volonté de frapper suit nécessairement la pensée qu'il a eue des conséquences de son coup immédiatement avant qu'il ne lève la main. » Il confond les pensées passionnées et non délibérées avec les préceptes de la droite raison. Aussi tout cela est très incertain. Entre la coupe et les lèvres, entre le fait de lever la main et le coup, la volonté peut changer et le jugement aussi. Enfin, cet exemple n'est pas pertinent car cette nécessité de frapper procède de la libre détermination de l'agent et non de l'influence spéciale de causes déterminantes extérieures. Et, ainsi, ce n'est qu'une nécessité de supposition. » (NdT)

¹⁷⁹ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 150, 151 : « Il explique le sens de l'assertion par sa comparaison de la « dernière goutte », comparaison qu'il semble bien aimer puisqu'il l'utilise une seconde fois. Laissons-le l'aimer comme il veut mais sa comparaison est impropre pour trois raisons. Premièrement, la détermination du jugement n'est pas une partie du poids mais est la sentence du juge. L'entendement soupèse toutes les choses, objets, moyens, circonstances, avantages, inconvénients, mais il n'est pas lui-même pesé. Deuxièmement, (151) la passion sensible, dans certains cas extraordinaires, peut donner un faux poids à l'objet si elle peut retenir l'entendement ou le détourner de la balance. Mais, ordinairement, les

qu'il ne suffisait que de l'addition d'une goutte pour le faire déborder. ¹⁸⁰ Ce qu'il allègue contre cela, en premier lieu, vient d'un poète qui fait dire à Médée : « *Video meliora proboque, deteriora sequor.* » ¹⁸¹ Mais ces paroles, aussi belles soient-elles, ne sont pas vraies car, bien que Médée vît de nombreuses raisons de s'abstenir de tuer ses enfants, le dernier précepte ou jugement fut que la vengeance actuelle l'emportait sur toutes les autres raisons. ¹⁸² Et, là-dessus, l'épouvantable action s'ensuivit. Il utilise ensuite l'histoire du Romain ¹⁸³ qui, de deux prétendants à une charge, dit que l'un a de meilleurs raisons mais que l'autre

moyens, les circonstances et les causes qui concourent tiennent tout leur poids de l'entendement, elles ne font pas déborder le vase, à moins que la raison ne donne la dernière goutte. Troisièmement, il pense que chaque goutte a un certain poids naturel par lequel elle concourt nécessairement – et pas arbitrairement – au débordement du vase, de sorte que tous les objets et les causes auraient une efficience naturelle par laquelle ils déterminent physiquement la volonté ; ce qui est une grande erreur. Les objets, les agents, les motifs, les passions et toutes les causes qui concourent, ordinairement, ne meuvent la volonté que moralement, ils ne la déterminent pas naturellement, de sorte que la volonté, dans toutes ses actions ordinaires, a un empire libre sur elle-même. » (NdT)

¹⁸⁰ Le texte anglais utilise une image proprement anglaise : la dernière plume qui brise le dos du cheval. Elle est aussi utilisée par Bramhall dans son discours. (NdT)

¹⁸¹ « Je vois le meilleur et je l'approuve mais je suis le pire. » Texte très souvent cité (par exemple par Spinoza et Leibniz), extrait des *Métamorphoses* d'Ovide, VII, 21. On pense aussi au célèbre passage de l'Épître aux Romains que citera Bramhall dans sa réponse. (NdT)

¹⁸² Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 151: « Sur le choix de Médée, la force de l'argument ne se trouve pas dans le fait de Médée qui n'est qu'une fiction, ni dans l'autorité du poète qui écrivit des choses pour être admiré et non pour être cru, mais dans l'expérience de tous les hommes qui comprennent en eux-mêmes le sens véritable de tout cela, que, parfois, la raison montre à un homme l'énormité de sa passion, lui indique qu'il ne désire qu'un bien présent, qu'il perd par un tel choix le bien honnête, que ce qui est honnête doit être préféré à ce qui est plaisant, et que, pourtant, la volonté poursuit ce qui est plaisant et néglige ce qui est honnête. Saint Paul dit – et il ne s'agit plus de fiction mais de chose sérieuse – qu'il « n'approuvait pas » ce qu'il « faisait » et qu'il « faisait ce » qu'il « haïssait ». » (NdT)

¹⁸³ Hobbes ne semble pas voir qu'il s'agit de César. (NdT)

doit avoir la charge. ¹⁸⁴ Mais cette histoire se retourne contre lui car le dernier précepte de son jugement pour conférer la charge était qu'il était meilleur de prendre un gros pot-de-vin ¹⁸⁵ que de récompenser un grand mérite. ¹⁸⁶ Troisièmement, il objecte que « les choses plus proches des sens agissent plus puissamment que la raison. » Que s'ensuit-il de cela sinon que la sensation du bien présent est généralement plus proche de l'action que la prévision des conséquences funestes à venir ? ¹⁸⁷ Quatrièmement, alors qu'il dit que « quoi que fasse un homme, il se chagrinerait davantage de la mort de son fils que du péché de son âme », cela ne donne pas un argument contre le dernier précepte de l'entendement mais cela prouve manifestement que le chagrin provoqué par le

¹⁸⁴ « Il y avait à Rome plusieurs prétures, dont la première en dignité, qu'on appelait la préture urbaine, paraissait destinée à Brutus ou à Cassius. On prétend que, déjà refroidis ensemble pour d'autres sujets, ils furent amenés plus facilement, par cette rivalité, à une rupture ouverte, malgré leur alliance, Cassius ayant épousé Junie, sœur de Brutus. D'autres veulent que cette concurrence ait été l'ouvrage de César, qui les avait flattés secrètement l'un et l'autre de l'espoir de cette magistrature. La dispute et l'aigreur furent poussées si loin qu'ils plaiderent publiquement leur cause. La réputation et la vertu de Brutus militaient en sa faveur contre les nombreux et brillants exploits que Cassius avait faits chez les Parthes. César, après les avoir entendus et en avoir délibéré avec ses amis, avoua que les raisons de Cassius étaient plus justes, mais qu'il fallait donner la première préture à Brutus. Cassius n'eut donc que la seconde. » Plutarque, *vie de Brutus*, VII, traduction Ricard. Notre édition de référence a raison de donner aussi comme référence la *vie de César*. (NdT)

¹⁸⁵ Bramhall n'a jamais parlé de pot-de-vin. Hobbes n'a pas repéré la source de Bramhall. (NdT)

¹⁸⁶ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 151: « Hobbes se méprend sur l'histoire romaine. Il ne s'agit pas de pot-de-vin mais d'affection. » (NdT)

¹⁸⁷ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 152 : « Ce qui est vrai mais ce n'est pas absolument vrai d'une nécessité antécédente. Qu'un homme fasse ce qu'il a la permission de faire et ce qu'il doit faire et tous les objets sensibles perdront ce pouvoir qu'ils ont par sa propre faute et sa propre négligence. La concupiscence antécédente et non délibérée peut parfois (mais rarement) surprendre un homme et faire que l'action ne soit pas libre mais la concupiscence conséquente et délibérée qui procède de la volonté rationnelle ne rend pas l'action plus libre ni moins libre et elle n'introduit qu'une nécessité de supposition. » (NdT)

péché n'est pas volontaire et, par conséquent, que le repentir procède de causes. ¹⁸⁸

(B153) XXIV. La dernière partie de son discours contient son opinion sur la façon dont on peut concilier la liberté avec (M270) la prescience et les décrets de Dieu, et il prétend le faire autrement que certains théologiens contre lesquels il a antérieurement écrit un traité ¹⁸⁹ dont il « ne va répéter que deux choses. » L'une est que « nous ne devons pas renoncer (B154) à une vérité certaine parce que nous ne sommes pas capables de comprendre la manière particulière [dont se passe la chose]. » Je dis la même chose, par exemple qu'il ne doit pas renoncer à cette vérité certaine – qu'il y a des causes certaines et nécessaires qui font que chaque homme veut ce qu'il veut – même s'il ne conçoit pas encore en quelle manière la

¹⁸⁸ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 152 : « Enfin, il dit que le fait qu'un homme se chagrine « davantage de la perte de son enfant que de son péché ne change rien au dernier précepte de l'entendement ». Oui, très bien. La raison nous dit qu'un péché commis est un mal plus grand que la perte d'un enfant et qu'il faut davantage se lamenter du péché. Cependant, nous voyons tous les jours comme l'affection l'emporte sur les préceptes de la raison. De cela, il infère que le « chagrin provoqué par le péché n'est pas volontaire et que, par conséquent, le repentir procède de causes ». C'est vrai mais pas en son sens. Les « causes » d'où vient le repentir sont la grâce prévenante de Dieu et la volonté concourante de l'homme. Dieu prévient librement et la volonté de l'homme concourt librement. Les agents inférieurs qui concourent parfois de façon subordonnée à la grâce de Dieu ne déterminent pas la volonté naturellement et ne peuvent le faire. Donc, la première partie de son inférence – que « le chagrin provoqué par le péché n'est pas volontaire – est fausse et entièrement sans fondement. Il est plus vrai et plus approprié de dire qu'est volontaire ce qui procède du jugement et de la volonté rationnelle que de dire qu'est volontaire ce qui procède de la passion et de la volonté sensible. L'une des raisons principales des erreurs de Thomas Hobbes est qu'il ne reconnaît d'efficience qu'à ce qui est naturel. De là vient sa conséquence insensée, - « que le repentir a des causes » et que, donc, il « n'est pas volontaire ». Des effets libres ont des causes libres, des effets nécessaires ont des causes nécessaires et des effets volontaires ont parfois des causes libres, parfois des causes nécessaires. » (NdT)

¹⁸⁹ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 155 : « Ce pauvre discours que je mentionne n'a pas été écrit contre les « théologiens » mais dans le but d'examiner un traité français que le frère de votre Seigneurie m'avait fait l'honneur de me montrer à York. » (NdT)

volonté de l'homme est causée. Et, pourtant, je pense que cette manière n'est pas très difficile à comprendre, étant donné que nous voyons quotidiennement que les louanges, les blâmes, les récompenses, les châtements, les conséquences bonnes et mauvaises des actions humaines retenues par la mémoire nous façonnent et nous font élire tout ce que nous élisons ; et que le souvenir de ces choses procède des sensations et ces dernières de l'opération des objets des sens qui nous sont extérieurs et qui sont gouvernés par le seul Dieu Tout-Puissant ; et que, par conséquent, toutes les actions, même d'agents libres et volontaires, sont nécessaires. ¹⁹⁰

¹⁹⁰ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 155, 156 : « Mon assertion est on ne peut plus vraie, que nous « ne devons pas renoncer à une vérité certaine parce que nous ne sommes pas capables de comprendre la manière particulière [dont se passe la chose]. Cette vérité est celle que je soutiens, que la volonté de l'homme dans les actions ordinaires est libre par rapport à la détermination extrinsèque, une vérité démontrable en raison, admise et crue par tout le monde. Donc, quoique je ne sois pas capable de comprendre ou d'exprimer exactement la manière particulière donc la liberté coexiste avec la prescience et les décrets éternels de Dieu, ce qui excède mes faibles capacités, je dois pourtant adhérer à cette vérité manifeste. Mais l'opinion de Thomas Hobbes, celle de la nécessité absolue de tous les événements en raison de leur détermination antécédente par des causes extrinsèques et nécessaires, n'est pas une vérité certaine mais une innovation, un étrange paradoxe sans fondement probable, rejeté par tous les auteurs, oui, par tout le monde. La manière dont les causes secondes agissent n'est pas aussi obscure, aussi transcendante, aussi au-dessus de la portée de la raison que (156) que les décrets éternels de Dieu. Par conséquent, pour ces deux raisons, il ne peut prétendre au même privilège. Je suis en possession d'une ancienne vérité qui me vient par héritage ou succession de mes ancêtres et, donc, même si je n'étais pas capable d'éclaircir devant la loi toutes les bizarreries, je pourrais à juste titre soutenir ma possession tant qu'un meilleur titre ne serait pas exhibé. Il n'est pas un ancien possesseur mais un nouveau prétendant et il est tenu d'authentifier ses revendications par des preuves évidentes, non par des suppositions faibles et inconséquentes, par des motifs tels que ceux qu'il utilise, « les louanges, les blâmes, les récompenses, les châtements, le souvenir des bonnes et des mauvaises conséquences et des événements » qui peuvent incliner la volonté mais ne sauraient jamais la nécessiter ; non par des inférences incertaines et accidentelles telles que ceci : « le souvenir des louanges, des blâmes, des récompenses et des châtements nous fait » (il devrait dire « nous dispose à ») « élire ce que nous élisons, et le souvenir de ces choses procède des sensations et ces dernières de l'opération des objets extérieurs et

L'autre chose qu'il répète est que la meilleure façon « de concilier la contingence et la liberté avec la prescience et les décrets de Dieu est d'assujettir les futurs contingents au regard de Dieu. » C'est aussi mon opinion mais elle est contraire à ce qu'il s'est efforcé de prouver dans le discours car, jusqu'ici, il soutenait que la liberté et la nécessité, c'est-à-dire la liberté et les décrets de Dieu étaient inconciliables.¹⁹¹ A moins que le « regard de Dieu » (expression qui apparaît dans le discours pour la première fois) signifie quelque chose d'autre que la volonté et le décret de Dieu, ce que je ne saurais entendre.¹⁹² Mais il ajoute

l'agencement des objets extérieurs ne vient que de Dieu, et c'est pourquoi toutes les actions, même d'agents libres et volontaires, sont nécessaires. » Mais laissons toutes ces imperfections qu'on trouve dans ce sorite. C'est exactement comme ce sophisme : « celui qui boit bien dort bien, celui qui dort bien ne pense pas au mal, celui qui ne pense pas au mal vit bien, donc celui qui boit bien vit bien. » (NdT)

¹⁹¹ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 157 : « Deuxièmement, il m'accuse d'avoir jusqu'ici soutenu que « la liberté et les décrets de Dieu sont incompatibles ». Si j'ai dit une telle chose, mon cœur n'était pas d'accord avec ma plume. Non ! La raison pour laquelle il m'accuse de cette manière est que j'ai soutenu que « la liberté et la nécessité absolue de toutes les choses sont incompatibles ». C'est d'ailleurs vrai. Et alors ? (...) « La nécessité et les décrets de Dieu, dit-il, sont tout un. » Comment ? Tout un ! Ce serait en vérité étrange. La nécessité peut être une conséquence des décrets de Dieu, elle ne saurait être le décret lui-même. (...) Dieu a décrété tous les effets qui arrivent ; cependant pas tous de la même manière mais selon les natures, capacités et conditions différentes de Ses créatures qu'il ne détruit pas par Son décret. Il meut certains, il coopère avec d'autres par une influence spéciale et, à d'autres encore, il permet seulement. Mais ce n'est pas une permission vaine et vide, vu qu'il concourt aussi bien par son influence générale qu'en donnant le pouvoir d'agir et il dispose tous les événements pour Sa propre gloire, les événements nécessaires, les événements contingents et les événements libres. » (NdT)

¹⁹² Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 156 : « Dans le même passage de mon discours, je propose mon opinion personnelle, (...) que la prescience et les décrets éternels de Dieu sont compatibles avec la véritable liberté et la contingence. Je l'établis dans des termes aussi clairs qu'il est possible, dans une spéculation aussi profonde qu'il est permis mais Thomas Hobbes ne comprend presque rien et la plupart de mes termes sont déformés et prennent une mauvaise signification, d'abord, là où je parle du « regard de Dieu », c'est-à-dire Sa vision, la connaissance par laquelle les actions les plus libres et les plus contingentes Lui sont manifestes de toute éternité :

que nous devons (M271) les assujettir « selon cette présentialité qu'ils ont dans l'éternité », ce qui peut être fait, dit-il, non par ceux qui « conçoivent l'éternité comme une succession éternelle » mais seulement par ceux qui la conçoivent comme un « point indivisible. » Pour cette réponse, je dirai que, dès que je pourrai concevoir l'éternité comme « un point indivisible » ¹⁹³ ou comme autre chose qu'une « succession éternelle », je renoncerai à ce que j'ai écrit sur ce sujet. Je sais que Saint Thomas d'Aquin appelle l'éternité « *nunc stans* », « un présent toujours permanent », ¹⁹⁴ ce qu'il est assez facile de dire mais que je ne saurais comprendre malgré ma bonne volonté. Ceux qui le peuvent sont plus heureux que moi. Mais, en même temps, il reconnaît que tous les hommes peuvent avoir la même opinion que moi, sauf ceux qui conçoivent dans leur esprit un « *nunc stans* », ¹⁹⁵ autrement dit personne selon moi. ¹⁹⁶ Je comprends aussi peu

« Toutes les choses sont nues et découvertes à Ses yeux », et cela non discursivement mais intuitivement, non par des espèces extérieures mais par Son essence intérieure. Il confond cela avec la volonté et les décrets de Dieu. Même s'il n'a pas trouvé le mot regard avant ce discours, il aurait pu trouver le mot prescience. » (NdT)

¹⁹³ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 157, 158 : « Mais la principale difficulté qui s'offre dans cette section est de savoir si l'éternité est « un point indivisible » (comme je le soutiens) ou une « succession éternelle » (comme il le voudrait). Conformément à son habitude, il ne répond pas à ce que j'ai avancé mais plaide contre ce que j'ai dit par son incapacité personnelle : « Je ne pourrai jamais concevoir », dit-il, « comment l'éternité (158) peut être un point indivisible ». Je crois que personne ne peut comprendre cela aussi clairement que nous comprenons les choses inférieures. Plus une chose est proche de l'essence de Dieu, plus elle est éloignée de notre appréhension. Mais dirons-nous que des potentialités, une durée successive, l'antérieur et le postérieur, des partes ex partes (comme ils disent) sont en Dieu ? Comme nous ne sommes pas capables de comprendre clairement la perfection de Dieu, nous ne devons donc pas Lui attribuer une imperfection. » (NdT)

¹⁹⁴ L'édition de référence donne comme référence : *Somme théologique*, P. Prima. Qu.X. art.2. (NdT)

¹⁹⁵ Un maintenant immuable, un présent permanent. (NdT)

¹⁹⁶ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 157 : « Troisièmement, il m'accuse de « permettre à tous les hommes d'être » de son « opinion, sauf ceux qui conçoivent dans leur esprit un « *nunc stans* » ou comment l'éternité est un point indivisible plutôt qu'une succession éternelle. » Mais je n'ai jamais donné une telle permission. Je sais qu'il y a de nombreuses autres manières de réconcilier la prescience et les décrets éternels de Dieu avec la

comment il peut être vrai que « Dieu n'est pas juste (155) mais la justice elle-même, n'est pas éternel mais l'éternité elle-même » ¹⁹⁷ que comment il peut conclure de là que l'éternité est un point indivisible et non une succession, ni en quel sens on peut dire qu'un point infini dans lequel il n'y a aucune succession, peut englober tous les temps alors que le temps est successif. ¹⁹⁸

liberté et la contingence des causes secondes qui sont proposées par les théologiens et je sais que certaines d'entre elles peuvent être préférées à la mienne. Toutefois, même si quelqu'un peut ne comprendre aucune de ces manières, je me souviens pourtant de ce que j'ai dit, qu'une « vérité certaine ne doit pas être rejetée » parce que nous ne sommes pas capables, en raison de notre faiblesse, de comprendre « la manière particulière » ou sa raison. Je sais que l'aimant a un pouvoir attractif d'attirer le fer mais je ne sais cependant pas comme il se fait qu'il ait un tel pouvoir. » (NdT)

¹⁹⁷ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 158 : « De plus, il dit qu'il comprend aussi peu comment ce que je dis peut être vrai, « que Dieu n'est pas juste mais la justice elle-même, n'est pas éternel mais l'éternité elle-même. » Il semble, même s'il est versé dans cette question, qu'il ne se soit pas troublé l'esprit outre mesure à lire les théologiens de l'École et les métaphysiciens, lui qui veut que les facultés ou qualités soient en Dieu réellement distinctes de Son essence. Dieu est l'acte le plus simple et le plus pur qui ne saurait admettre aucune composition de la substance ou des accidents. Pense-t-il que l'essence la plus parfaite de Dieu ne peut pas agir suffisamment sans facultés et qualités ? La perfection infinie de l'essence de Dieu exclut tous les pouvoirs passifs ou réceptifs et ne saurait être rendue plus parfaite par aucun accident. Les attributs de Dieu ne sont pas différentes vertus ou qualités en Lui, comme c'est le cas chez les Créatures mais ils sont réellement une seule et même chose que l'essence de Dieu (...). Ils sont attribués à Dieu pour suppléer notre incapacité à comprendre ce qui est connu de Dieu sous un seul nom ou acte de l'entendement. » (NdT)

¹⁹⁸ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 158, 159 : « En outre, il dit qu'il ne « comprend pas comment » je « conclus de là que l'éternité est un point indivisible et non une succession. » Je vais l'aider. La substance Divine est indivisible mais l'éternité est la substance Divine. La majeure est évidente parce que Dieu est « *actus simplicissimus* », l'acte le plus simple en lequel il n'entre aucune composition de matière ou de forme, de sujet ou d'accidents, de parties, etc. et, par conséquent aucune divisibilité. La mineure a été clairement démontrée dans ma réponse (159) à son dernier doute et il est reconnu par tous les hommes que « tout ce qui est en Dieu est Dieu ».

Enfin, il dit qu'il ne « conçoit pas comment on peut dire qu'un point infini, en lequel il n'y a aucune succession, peut comprendre l'ensemble du temps qui est successif ». Je réponds que ce point infini ne le comprend pas

Ces formules, je ne les trouve pas dans les Écritures. Je me demande quel fût le dessein des scolastiques en les créant, à moins qu'ils n'aient pensé qu'un homme ne peut être un vrai chrétien sans avoir l'entendement étouffé par des propos aussi difficiles. ¹⁹⁹

Voilà pour ce qui est de ma réponse à son discours et je pense que non seulement ses « escadrons » mais aussi ses réserves de distinctions sont défaits. Maintenant, votre Seigneurie va connaître mon opinion sur cette question, avec mes raisons, formulée aussi positivement et brièvement que possible sans aucun terme technique et dans une langue claire.

(B159) (M272) Mon opinion sur la liberté et la nécessité

XXV. Premièrement, je pense que, quand il vient à l'esprit de l'homme de faire ou de ne pas faire une certaine action, s'il n'a pas le temps de délibérer pour savoir s'il fera l'action ou s'en abstiendra, il suit nécessairement la pensée présente qu'il a des bonnes ou mauvaises conséquences de cette action pour lui-même. Par exemple, (B160) dans une colère soudaine, l'action suivra la pensée de la vengeance, dans la crainte soudaine, la pensée de la fuite. ²⁰⁰ De même, quand

formellement en tant que le temps est successif mais éminemment et virtuellement en tant que l'éternité est infinie. Aujourd'hui, toute l'éternité coexiste avec ce jour. Demain, toute l'éternité coexistera avec demain. Et il en est ainsi de toutes les parties du temps, l'éternité étant elle-même sans parties. Il dit qu'il « ne trouve pas ces formules dans les Écritures ». Non, mais il peut trouver cette chose dans les Écritures, que Dieu est infini dans tous Ses attributs et n'est capable d'aucune imperfection. » (NdT)

¹⁹⁹ « Pour ce qui est sens du mot *éternité*, ils ne veulent pas qu'elle soit une succession de temps sans fin, car alors ils ne seraient pas capables d'expliquer comment Dieu veut et pré-ordonne les choses à venir avant d'en avoir la prescience, comme la cause efficiente avant l'effet, ou comme l'agent avant l'action. Ils ne pourraient pas non plus expliquer de nombreuses autres opinions téméraires sur la nature incompréhensible de Dieu. Mais ils veulent nous enseigner que l'éternité est une immobilisation du temps présent, un *nunc-stans*, comme l'appellent les écoles, qu'eux-mêmes, ni personne d'autre, ne comprennent, pas plus qu'ils ne comprendraient un *hic-stans* qui serait un lieu d'une grandeur infinie. » (*Léviathan*, chapitre XLVI, Traduction Philippe Folliot, Les Classiques des sciences sociales)

²⁰⁰ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 161: « Pour ce qui est des passions soudaines comme la colère ou d'autres passions identiques, ce qu'il

un homme a le temps de délibérer mais ne délibère pas parce que rien n'est jamais arrivé qui l'aurait fait douter de la conséquence, ²⁰¹ l'action suit l'opinion du bien ou du mal qui en résultera. Ces actions, je les appelle des actions volontaires. Monseigneur, si je le comprends bien, les appelle spontanées. Je les appelle volontaires parce que ces actions qui suivent immédiatement le dernier appétit sont volontaires. Là où il n'y a qu'un seul appétit, c'est le dernier. ²⁰²

dit, que « l'action suit nécessairement la pensée » est si loin d'être vraie que ces actions qui sont faites sans aucune délibération et qui procèdent de passions soudaines et violentes ou *motus primo primi* qui surprennent un homme et ne lui donnent pas le temps de juger avec raison ne sont pas en fait en elles-mêmes libres mais ce sont plutôt des actions nécessaires, comme quand un homme s'enfuit à la vue d'un chat ou d'une pie, et cela à cause d'une secrète antipathie ». (NdT)

²⁰¹ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 162 : « Pour ce qui est de ces actions « où une délibération dans le présent ne semble pas nécessaire parce que rien n'est jamais arrivé qui l'aurait fait douter de la conséquence », j'avoue que les actions faites en vertu d'une délibération antérieure, sans une délibération effective dans le présent quand l'acte est fait, peuvent néanmoins être volontaires et libres et, dans certains cas et en un certain sens, sont plus libres que si elles étaient effectivement délibérées dans le présent. Celui qui a acquis, par une délibération et une expérience antérieures, l'habitude de jouer de l'épingle n'a pas besoin de délibérer pour savoir quelle touche il doit frapper et quel doigt de sa main il doit bouger pour jouer un morceau. Si son esprit se fixait sur chaque mouvement de la main et sur chaque touche, cela l'empêcherait de jouer et rendrait l'action plus pénible. Je crois donc que non seulement son jeu en général mais aussi chaque mouvement de sa main, quoiqu'ils ne soient pas délibérés dans le présent, sont des actes libres en raison de la délibération antérieure. De sorte que, sauf pour des impropriétés de langage (...) et pour d'autres erreurs, nous sommes d'accord avec la plus grande partie de cette seconde observation. » (NdT)

²⁰² Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 160 : « Cette partie de son discours se tient aussi bien que les rêves d'un homme malade. Il nous dit qu'un « homme peut avoir le temps de délibérer et cependant ne pas délibérer » et il ajoute « qu'aucune action humaine, quelque soudaine qu'elle soit, ne peut être dite faite sans délibération ». Il nous dit, en XXXIII, que le but de cette section est de montrer ce qui est spontané. Néanmoins, il montre seulement ce qui est volontaire en faisant du volontaire et du spontané la même chose alors que, précédemment, il avait dit que « toute action spontanée n'est pas volontaire parce que non délibérée, et que toute action volontaire n'est pas spontanée si elle procède de la crainte ». Maintenant, il nous dit que « les actions qui suivent le

De plus, je pense qu'il est raisonnable de punir une action irréfléchie, ce qu'on ne pourrait pas faire avec justice si l'action n'était pas volontaire. En effet, aucune action humaine ne peut être dite faite sans délibération, si soudaine, soit-elle, parce qu'on suppose que l'homme a eu le temps de délibérer dans sa vie passée s'il ferait ce genre d'action ou pas. De là vient que celui qui tue dans une soudaine passion de colère est néanmoins mis à mort avec justice parce que tout le temps pendant lequel il était capable de délibérer s'il est bien ou mal de tuer sera tenu pour une seule délibération continuelle et, par conséquent, on jugera que le meurtre procède de l'élection. ²⁰³

dernier appétit sont volontaires et que là où il n'y a qu'un seul appétit, c'est le dernier ». Mais, avant, il nous avait dit que « volontaire suppose une délibération antécédente, une méditation sur ce qui va probablement arriver, aussi bien l'action que l'abstention de l'action ». (NdT)

²⁰³ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 162, 163 : « J'accorde qu'il en est ainsi parfois pour certaines actions mais pas pour la raison qu'il donne – parce qu'elles ont été antérieurement délibérées – mais parce (...) c'est notre faute si elles n'ont pas été effectivement délibérées, qu'il s'agisse d'une faute de pure négation – ne pas faire son devoir – ou qu'il s'agisse d'une faute de mauvaise disposition, en raison d'une habitude vicieuse que nous avons contractée par nos actions antérieures. Faire un acte nécessaire n'est jamais une faute et cet acte n'est pas justement punissable quand la nécessité nous est inévitablement imposée par des causes extrinsèques. Si un enfant, avant d'avoir l'usage de la raison, tue un homme dans une passion, comme il lui manque la malice pour l'inciter à l'acte et la raison pour le retenir, il ne mourra pas pour cet acte dans les règles strictes de la justice particulière, à moins qu'il n'y ait quelque mélange de justice publique dans ce cas. Mais si la nécessité est contractée par nous-mêmes et que c'est notre faute, l'acte est justement punissable. Par exemple, un homme, par ses pensées licencieuses (163) de la journée, produit ses pollutions nocturnes. Un homme ne peut délibérer dans son sommeil mais l'acte est pourtant jugé comme un péché et il est par conséquent un acte libre, c'est-à-dire non effectivement libre en lui-même mais virtuellement libre dans ses causes. Bien qu'il ne soit pas expressément voulu et choisi, il a été nécessairement produit par quelque chose qui a été voulu et choisi. Par la loi lévitique, si un homme creuse une fosse et ne la couvre pas et que le bœuf ou l'âne de son voisin y tombe, il est tenu de donner une compensation, non parce qu'il a choisi de laisser ouverte la fosse dans le but de provoquer cette malchance mais parce qu'il a omis librement ce qu'il devait faire, omission d'où procède le dommage causé au voisin. Enfin, il y a une grande différence entre les premiers mouvements qui, parfois, ne sont pas en notre pouvoir, et les actes subséquents de tuer ou de voler qui sont toujours en notre pouvoir (et c'est notre faute s'ils ne sont

(B163) (M273) XXVI. Deuxièmement, je pense que, quand un homme délibère pour savoir s'il fera ou ne fera pas une chose, il ne fait rien d'autre que considérer s'il est meilleur pour lui de la faire ou de ne pas la faire, et que considérer une action, c'est imaginer ses conséquences, aussi bien bonnes que mauvaises. On doit inférer de là que la délibération n'est rien d'autre qu'une imagination alternée des bonnes et mauvaises conséquences de l'action ou (B164) (ce qui est la même chose) l'espoir et la crainte alternés ou l'appétit alterné de faire l'action sur laquelle on délibère ou de s'en abstenir. ²⁰⁴

(B164) XXVII. Troisièmement, je pense que, dans toute délibération, c'est-à-dire dans toute succession alternée d'appétits contraires, le dernier est ce que nous appelons la volonté et il vient immédiatement avant l'action ou juste avant son impossibilité. Tous les autres appétits de faire ou de renoncer qui viennent à un homme pendant sa délibération sont habituellement appelés intentions et

pas en notre pouvoir). Cependant, pour ces actes irréfléchis, qui ne sont pas faits de sang-froid, la loi n'est pas aussi sévère que pour ceux qui sont faits par une longue délibération et une malice voulue, à moins (comme je l'ai dit) « qu'il n'y ait quelque mélange de justice publique ». Celui qui vole un cheval délibérément peut être plus punissable que celui qui tue son propriétaire par homicide involontaire. La mort du propriétaire était pourtant plus « nuisible » (pour utiliser son terme) et plus dommageable pour la famille que le vol du cheval. Thomas Hobbes se trompe quand il dit que le droit de tuer des hommes procède simplement du fait qu'ils sont nuisibles. » (NdT)

²⁰⁴ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 164 : « Si je ne savais pas de quelle délibération il s'agit, mon entendement serait peu éclairé par la description qu'il en fait. Tantôt il en fait une considération, tantôt un acte de l'entendement, tantôt une imagination ou un acte de la fantaisie, tantôt une alternance de passions comme l'espoir ou la crainte, tantôt il la fait considérer la fin, tantôt les moyens. Bref, il en fait je ne sais quoi. La vérité est que la délibération est une recherche faite par la raison pour savoir si telle ou telle chose en particulier est le bon moyen qui convient ou pour savoir de façon plus large quels sont les bons moyens qui conviennent pour atteindre quelque fin souhaitée. » (NdT)

inclinations mais non volontés car il n'y a qu'une volonté qui peut être aussi appelée dans ce cas dernière volonté alors que l'intention change souvent. ²⁰⁵

(B165) XXVIII. Quatrièmement, je pense que ces actions qu'un homme est dit faire après délibération sont dites volontaires et faites par choix et élection. De sorte qu'une action volontaire et une action qui procède de l'élection sont une même chose et que, pour un agent volontaire, c'est tout un de dire qu'il est libre et de dire qu'il n'a pas [encore] mis fin à sa délibération. ²⁰⁶

²⁰⁵ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 164, 165 : « Ce n'est encore ici que confusion. Il confond la faculté de la volonté et l'acte de volition. Il fait de la volonté la dernière partie de la délibération. Il fait de l'intention – qui est l'acte propre de la volonté, la volonté d'une fin qui doit être atteinte par certains moyens – seulement quelque « inclination » ou propension antécédentes. Il pourrait tout aussi bien dire que l'agitation incertaine de l'aiguille pour trouver le pôle et la fixation de cette aiguille sur la direction (165) du pôle sont la même chose. Mais sa plus grossière erreur est qu'il ne reconnaît comme acte de la volonté que le dernier acte qu'il appelle la « dernière volonté ». Si la première n'était pas une volonté, comment en arriverait-on à la « dernière volonté » ? (...) Selon cette doctrine, personne ne peut dire « c'est ma volonté » car on ne sait pas encore si c'est la dernière volonté. La vérité est qu'il y a de nombreux actes de la volonté, aussi bien sur les moyens que sur la fin. Mais cet acte qui fait que les actions humaines sont vraiment libres est l'élection qui est « la délibération pour choisir ou refuser tel ou tel moyen, ou l'acceptation d'un moyen plutôt qu'un autre alors que divers moyens sont représentés par l'entendement. » » (NdT)

²⁰⁶ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 165, 166 : « Il confond un acte volontaire avec un acte libre. Un acte libre est seulement celui qui procède de la libre élection de la volonté rationnelle après délibération mais tout acte qui procède de l'appétit sensible de l'homme ou de la bête, sans délibération ou élection, est en vérité volontaire. L'autre chose qu'on peut noter est sa conclusion, que « c'est tout un de dire qu'un homme est libre et de dire qu'il n'a pas mis fin à sa délibération ». Lequel aveu renverse toute sa structure de la nécessité absolue car, si tout agent est nécessité à faire (166) ce qu'il fait par un flux naturel et nécessaire de causes extrinsèques, alors il n'est pas plus libre avant sa délibération qu'il ne l'est pendant et après. Mais, selon l'aveu de Thomas Hobbes ici, il est plus libre pendant sa délibération qu'après. Ainsi, après tout ce qu'il a déployé pour sa nécessité absolue et extrinsèque, il est content de se reposer et de se satisfaire d'une nécessité hypothétique que personne n'a jamais niée ou mise en doute, attribuant la nécessitation d'un homme dans ses actes libres à sa propre délibération et,

(B166) XXIX. Cinquièmement, je pense que la liberté doit être correctement définie de cette manière. ²⁰⁷ La liberté est l'absence de tous les empêchements à l'action qui ne sont pas contenus dans la nature et dans la qualité intrinsèque de l'agent. ²⁰⁸ Par exemple, l'eau est dite couler librement (M274) ou avoir la liberté

dans les actes non délibérés, à sa dernière pensée (XXV). Qu'en est-il alors de l'influence spéciale et naturelle des causes extrinsèques ? De plus, la « liberté, dit-il, est l'absence de tous les obstacles extrinsèques ». Mais la délibération ne produit pas de nouveaux obstacles extrinsèques, donc, (...) soit il est, selon sa doctrine, libre après délibération, soit il n'était pas libre avant. Notre délibération, la direction qu'indique notre entendement et l'élection de notre volonté produisent une nécessité hypothétique : l'événement est tel que l'entendement l'a ordonné et tel que la volonté l'a élu. Mais, vu que l'entendement aurait pu ordonner autre chose et que la volonté aurait pu élire autrement, on est loin d'une nécessité absolue. La liberté ne considère pas seulement les actes futurs mais aussi les actes présents. Sinon Dieu n'aurait pas créé librement le monde. A l'instant même où la volonté élit, elle est libre, selon une priorité de nature mais non de temps, d'élire autre chose. Et ainsi, dans un sens divisé, la volonté est libre, même pendant l'acte, bien que, dans un sens composé, elle ne soit pas libre. Il est certain que la délibération constitue la liberté et qu'elle ne la détruit pas. » (NdT)

²⁰⁷ On lit, au chapitre 21 du *Léviathan* : « Liberty ou Freedom signifient proprement l'absence d'opposition (par opposition, j'entends les obstacles extérieurs au mouvement) et ces deux mots peuvent être appliqués aussi bien aux créatures sans raison et inanimées qu'aux créatures raisonnables; car quelle que soit la chose qui est si liée, si entourée, qu'elle ne peut pas se mouvoir, sinon à l'intérieur d'un certain espace, lequel espace est déterminé par l'opposition de quelque corps extérieur, nous disons que cette chose n'a pas la liberté d'aller plus loin. Et il en est ainsi des créatures vivantes, alors qu'elles sont emprisonnées, ou retenues par des murs ou des chaînes, et de l'eau, alors qu'elle est contenue par des rives ou par des récipients, qui autrement se répandrait dans un espace plus grand ; et nous avons coutume de dire qu'elles ne sont pas en liberté de se mouvoir de la manière dont elles le feraient sans ces obstacles extérieurs. Mais quand l'obstacle au mouvement est dans la constitution de la chose elle-même, nous n'avons pas coutume de dire qu'il lui manque la liberté, mais nous disons qu'il lui manque le pouvoir de se mouvoir; comme quand une pierre demeure immobile ou qu'un homme est cloué au lit par la maladie. » (Traduction de Philippe Folliot, *Les Classiques des sciences sociales*, 2002) (NdT)

²⁰⁸ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 161: « En XXIX, il définit la liberté comme « l'absence de tous les obstacles extrinsèques à l'action ». Et

de couler dans le lit de la rivière parce qu'il n'y a pas d'obstacles dans cette direction mais non des deux côtés parce que les rives sont des empêchements. (B167) Et quoique l'eau ne puisse monter, on ne dit pourtant jamais qu'il lui manque la liberté de monter mais on dit qu'elle n'en a pas la faculté ou le pouvoir parce que l'empêchement est dans la nature de l'eau et est intrinsèque. De même, nous disons aussi qu'il manque à celui qui est attaché la liberté de s'en aller parce que l'empêchement n'est pas en lui mais dans ses liens, alors qu'on ne le dit pas d'un malade ou d'un estropié parce que l'empêchement est en lui-même. ²⁰⁹

pourtant, dans tout son discours, il s'efforce de montrer que tout ce qui n'est pas fait n'est pas fait parce que l'agent était nécessité par des causes extrinsèques à ne pas faire la chose. Des causes extrinsèques qui déterminent l'homme à ne pas faire la chose ne sont-ils pas des « obstacles extrinsèques à l'action » ? Ainsi, aucun homme ne sera libre de faire une chose sinon celle qu'il fait effectivement. Il définit un agent libre comme « celui qui n'a pas mis fin à sa délibération » (XXVIII) et il définit pourtant la liberté comme une « absence d'obstacles extérieurs ». Il peut y avoir des « obstacles extérieurs » même pendant qu'il délibère. Par exemple, un homme délibère pour savoir s'il jouera au tennis et, en même temps, la porte du court est fermée solidement pour l'empêcher d'entrer. Après qu'un homme a cessé de délibérer, il peut n'y avoir aucun obstacle extérieur, comme quand un homme décide de ne pas jouer au tennis parce qu'il se trouve mal disposé ou parce qu'il ne veut pas risquer son argent. Aussi, la même personne, au même moment, serait libre et non libre, non libre et libre. » (NdT)

²⁰⁹ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 167, 168 : « Comment une faculté réelle – un pouvoir électif – peut-elle être définie par une négation ou par une « absence » ? Cela dépasse mon entendement et est contraire à toutes les règles de la droite raison que j'ai apprises. Des négations ne sauraient expliquer la nature de choses définies. Selon cette définition, une pierre a la liberté de s'élever dans les airs parce qu'aucun obstacle extérieur ne l'empêche et, ainsi, un acte violent peut être un acte libre. C'est comme ses exemples de la liberté de l'eau de descendre le long de son lit ou la liberté de marcher d'un malade ou d'un estropié. Dans ce dernier cas, nous avons une impuissance et non un pouvoir de liberté. Le premier exemple est si loin d'être un acte libre qu'il n'est qu'un acte naturel. Certainement, le mouvement naturel de l'eau, comme de tous les corps pesants, est de descendre vers le bas, vers le centre de la Terre, comme nous le voyons avec la pluie qui tombe perpendiculairement au sol. Bien que ce ne soit pas un acte libre qui procède d'un appétit rationnel, c'est cependant un acte naturel qui procède d'un appétit naturel et a sa raison en lui-même. Ce n'est pas le cas du courant du fleuve dans son lit qui ne doit pas être attribué à la nature

(B168) XXX. Sixièmement, je pense que rien ne commence par soi-même mais par l'action de quelque autre agent immédiat en dehors de soi et que, donc, quand un homme a d'abord l'appétit ou la volonté d'une chose dont il n'avait pas l'appétit ou la volonté auparavant, la cause de sa volonté n'est pas la volonté elle-même mais quelque chose d'autre qui n'en dépend pas. De sorte (B169) que, alors qu'il est hors de controverse que, des actions volontaires, la volonté est la cause nécessaire et (en vertu de ce qui est dit) que la volonté est aussi causée par d'autres choses qui ne dépendent pas d'elle, il s'ensuit que les actions volontaires ont toutes des causes nécessaires et sont donc nécessitées. ²¹⁰

propre de l'eau mais à l'ordre général de l'univers pour le bien-être et la préservation des créatures – sinon, les eaux ne couleraient pas dans les fleuves et les mers, comme nous le voyons, mais couvriraient la surface de la terre et auraient leur place propre entre l'air et la terre selon le degré de leur gravité – ou à un principe extrinsèque (...). (168) Il nous dit sérieusement que « l'eau n'a pas la liberté de monter sur les berges parce qu'il y a un obstacle extérieur mais que, pour ce qui est de s'élever, il ne lui manque pas la liberté mais le pouvoir ». Pourquoi ? La liberté est un pouvoir. S'il lui manque le pouvoir de monter, il lui manque la liberté de le faire. Mais il dit que la raison pour laquelle l'eau du fleuve ne s'élève pas est intrinsèque et que la raison pour laquelle elle ne monte pas sur les berges est extrinsèque, comme si le fait que l'eau ne s'élève pas n'était pas du même ordre que le fait qu'elle ne monte pas sur les berges (...). L'appétit naturel de l'eau est aussi opposé au fait qu'elle monte sur les berges qu'au fait qu'elle s'élève dans les airs. L'obstacle extérieur au fait qu'elle s'élève est aussi grand que l'obstacle qui fait qu'elle ne monte pas sur les berges, ou plutôt plus grand car le mouvement doit se faire contre le sol dont elle s'élève et contre les eaux qui arrivent et qui pressent sur celles qui doivent s'élever. (...) Mais, pour laisser là ses « facultés » métaphoriques et sa liberté catachrestique, comme ce discours est éloigné de la véritable liberté morale dont il est question entre nous ! Sa précédente description d'un agent libre – « celui qui n'a pas mis fin à sa délibération » - bien qu'elle soit bien loin du but, est cependant plus proche de la vérité que sa définition de la liberté, à moins qu'il ne pense que l'eau a délibéré pour savoir si elle allait monter sur les berges et n'a pas délibéré pour savoir si elle allait s'élever dans les airs. » (NdT)

²¹⁰ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 169, 170 et 171 : « Le sixième point ne consiste pas en une explication de termes, comme le précédent, mais en deux preuves que les actions volontaires sont nécessitées. La première preuve se présente ainsi : « rien ne commence par soi-même mais

par l'action de quelque autre agent en dehors de soi qui ne dépend pas de soi. » *Concedo omnia*, j'accorde tout cela. La volonté ne « commence pas d'elle-même ». S'il entend par « volonté » la faculté de vouloir qui est un pouvoir d'une âme raisonnable, elle « ne commence pas d'elle-même » mais vient de Dieu qui crée l'âme et l'infuse en l'homme, le dotant ainsi de ce pouvoir ; ou s'il entend par « volonté » l'acte de vouloir, cet acte « ne commence pas de lui-même » mais vient de la faculté ou du pouvoir de vouloir qui est en l'âme. Il est certain que les choses finies ne peuvent exister par elles-mêmes ni être produites par elles-mêmes. Que conclut-il de cela ? Que l'acte de la volonté ne commence pas par la faculté de la volonté ou que la volonté est toujours déterminée antécédemment, extrinsèquement, à vouloir ce qu'elle veut. Il peut tout aussi bien « tirer de l'eau d'une pierre ponce » que tirer une telle conclusion de ces prémisses. Deuxièmement, pour ce qui est de son « commencement », soit il entend un « commencement d'existence », soit un « commencement d'action ». S'il veut parler d'un commencement d'existence, il dit avec vérité que rien n'a un commencement d'existence par soi-même. Mais ce n'est pas son propos. La question, entre nous, n'est pas de savoir si l'âme humaine ou la volonté humaine est éternelle. Mais s'il veut parler d'un « commencement effectif d'action », c'est une grossière erreur. Tous les hommes savent que, quand une pierre descend, quand le feu s'élève, quand l'eau, après avoir été chauffée, revient à sa température initiale, le commencement ou la raison est intrinsèque, et une seule et même chose meut et est mue sous différents points de vue. Elle meut du point de vue de la forme (170) et est mue du point de vue de la matière. C'est encore plus vrai de l'homme qui a une parfaite connaissance et prénotion de la fin et qui peut être dit se mouvoir lui-même. Pourtant, je ne nie pas qu'il y a d'autres commencements des actions humaines qui concourent avec la volonté : certains, extérieurs, comme la Cause Première, par l'influence générale qui est toujours requise, les anges et les hommes par la persuasion, les mauvais esprits par la tentation, l'objet ou la fin par son appétibilité, l'entendement par ses prescriptions, les passions et les habitudes acquises. Mais je nie que ces choses nécessitent ou puissent nécessiter la volonté de l'homme en le déterminant physiquement à une seule chose, à l'exception de Dieu qui le fait rarement et en des cas extraordinaires. Où il n'y a aucune détermination antécédente à une seule chose, il n'y a aucune nécessité absolue, il y a une véritable liberté.

Son second argument est *ex concessis*. « Il est hors de controverse », dit-il « que, des actions volontaires, la volonté soit la cause nécessaire ». On peut résumer ainsi l'argument : des causes nécessaires produisent des effets nécessaires, or la volonté est une cause nécessaire des actions volontaires. Je pourrais nier sa majeure. Des causes nécessaires ne produisent pas toujours des effets nécessaires, sauf s'ils sont produits nécessairement, comme je l'ai montré avec l'autodafé du livre de Protagoras. Mais je réponds clairement à

(B171) XXXI. Septièmement, je soutiens qu'une cause suffisante est une cause où rien ne manque de ce qui est requis pour produire l'effet. C'est la même chose pour une cause nécessaire car, s'il est possible qu'une cause suffisante ne produise pas l'effet, alors il manquait quelque chose qui était requis pour le produire et la cause, ainsi, n'était pas suffisante. Mais, s'il est impossible qu'une cause suffisante ne produise pas l'effet, une cause suffisante est alors une cause nécessaire car ce qui est dit produire un (M275) effet nécessairement ne peut que le produire. Il est donc manifeste que tout ce qui est produit est produit nécessairement car tout ce qui est produit avait une cause suffisante pour le produire ou, sinon, n'aurait pas été. Donc, les actions volontaires sont aussi nécessitées. ²¹¹

la mineure que la volonté n'est pas une cause nécessaire de ce qu'elle veut dans les actions particulières. C'est sans « controverse », en vérité car c'est sans aucune probabilité ! Ce qu'elle veut quand elle veut est nécessaire mais qu'elle veuille telle ou telle chose, maintenant ou plus tard, est libre. Plus expressément, l'acte de la volonté peut être considérée de trois façons, soit par rapport à sa nature, soit par rapport à son exercice, soit par rapport à son objet. Pour la nature de l'acte, ce que la volonté veut est nécessairement volontaire parce que la volonté ne saurait être contrainte. Pour l'exercice de l'acte, il n'est pas nécessaire. La volonté peut soit vouloir, soit suspendre son acte. Pour l'objet, il n'est pas nécessaire mais libre. La volonté n'est pas extrinsèquement déterminée à ses objets. Par exemple, les cardinaux se réunissent en conclave pour choisir un pape. Celui qu'ils choisissent est nécessairement pape. Mais il n'est pas nécessaire qu'ils (171) fassent le choix tel ou tel jour. Avant d'être assemblés, ils peuvent différer leur assemblée. Quand ils sont assemblés, ils peuvent suspendre leur élection un jour ou une semaine. Enfin, la personne qu'ils choisissent, ils la choisissent librement par leur propre pouvoir. Autrement, l'élection ne serait pas libre et serait nulle, il n'y aurait pas du tout d'élection. De sorte que ce qui a son commencement dans la volonté est nécessairement volontaire mais il n'est pas nécessaire que la volonté veuille telle ou telle chose en particulier. Il était nécessaire que la personne librement élue soit pape mais il n'était pas nécessaire que l'élection se passe à tel moment et que tel homme soit élu. Donc, les actions volontaires en particulier n'ont pas de causes nécessaires, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas nécessitées. » (NdT)

²¹¹ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 171, 172 et 173 : « Cette section contient un troisième argument pour prouver que tous les effets sont nécessaires. Pour éclairer tout cela, il faut considérer comment une cause peut être dite suffisante ou insuffisante. Premièrement, plusieurs causes

considérées séparément peuvent être insuffisantes pour produire un effet et les mêmes réunies peuvent être suffisantes pour le produire. Ainsi deux chevaux ensemble sont suffisants pour tirer un carrosse alors que l'un des deux seul serait insuffisant. Or, pour produire l'effet, c'est-à-dire tirer le carrosse, nécessairement, (172) il ne faut pas seulement que les deux chevaux soient suffisants pour le tirer mais aussi que leur conjonction soit nécessaire et que leur habitude soit telle qu'ils puissent le tirer. Si le propriétaire de l'un des chevaux n'accepte pas qu'ils le tirent, si le forgeron a ferré l'autre à la va-vite et qu'il boîte, si le cheval a perdu son fer et qu'il est fatigué et rétif, alors l'effet n'est pas nécessairement produit mais il est produit de façon contingente, plus ou moins selon que le concours des causes est plus ou moins contingent. Deuxièmement, une cause peut être dite suffisante, soit parce qu'elle produit l'effet qui est visé, comme dans la génération d'un homme, soit parce qu'elle est suffisante pour produire ce qui est produit, comme la génération d'un monstre. La première est proprement dite une cause suffisante, la deuxième une cause faible et insuffisante. Or, si l'incapacité d'une cause n'est pas nécessaire mais contingente, alors l'effet est contingent, il n'est pas nécessaire. C'est une règle de logique que la conclusion suit toujours la partie la plus faible. Si les prémisses ne sont que probables, la conclusion ne saurait être démonstrative. Cela est valable aussi bien pour les causes que pour les propositions. Aucun effet ne peut excéder la vertu de la cause. Si la capacité ou l'incapacité des causes est contingente, l'effet ne saurait être nécessaire. Troisièmement – et cela concerne au plus près la question de la liberté par rapport à la nécessité – une cause est dite être suffisante par rapport à sa capacité d'agir, non par rapport à sa volonté d'agir. Le concours de la volonté est nécessaire à la production de l'effet libre mais la cause peut être suffisante alors que la volonté ne concourt pas. Dieu est suffisant pour produire mille mondes mais il ne s'ensuit pas qu'Il les a produits ou qu'Il veuille les produire. Le Sang du Christ est un rachat suffisant pour toute l'humanité mais il ne s'ensuit pas que toute l'humanité sera effectivement sauvée en vertu de Son Sang. Un homme peut être un professeur suffisant bien qu'il ne veuille pas enseigner à tous les élèves et un médecin peut être suffisant bien qu'il ne veuille pas soigner tous les patients. Vu donc que le concours de la volonté est nécessaire pour la production de tout effet libre et que, pourtant, la cause peut être suffisante « *in sensu diviso* », bien que la volonté ne concoure pas, il s'ensuit évidemment que la cause peut être suffisante encore que quelque chose de nécessaire à la production (173) de l'effet puisse faire défaut. Toutes les causes suffisantes ne sont pas des causes nécessaires. (...) Étant donné que le concours de la volonté n'est pas prédéterminé, il n'y a aucune nécessité antécédente avant son concours et, quand elle a concouru, la nécessité n'est qu'hypothétique, ce qui est compatible avec la liberté. » (NdT)

(B173) XXXII. Enfin, je soutiens que la définition ordinaire d'un agent libre – à savoir qu'un agent libre est celui qui, quand toutes les choses sont présentes qui sont requises pour produire l'effet – peut néanmoins ne pas le produire, implique une contradiction et une absurdité car autant dire que la cause peut être « suffisante », c'est-à-dire « nécessaire » et que pourtant l'effet ne s'ensuive pas. ²¹²

²¹² Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 173, 174 et 175 : « Ce dernier point n'est que le corollaire de la précédente opinion ou une inférence qui en est tirée, que « toute cause suffisante produit nécessairement son effet » ; lequel pilier étant supprimé, la superstructure doit nécessairement s'écrouler sur le sol, n'ayant plus rien pour la soutenir. « Enfin, je soutiens », dit-il (qu'il soit capable de prouver est quelque chose ! Autant de raison, autant de confiance. Mais ce qu'il soutient le concerne, lui, pas les autres. Mais que soutient-il ? « Je soutiens », dit-il) « que la définition ordinaire d'un agent libre implique contradiction et est absurde ». Ce qu'il appelle la « définition ordinaire » est la même définition que celle qui est donnée par la plupart des philosophes et des scolastiques. Pense-t-il que tous disent une « absurdité » ou ont si peu de jugement qu'ils se contredisent dans une définition ? Il ferait mieux de se soupçonner lui-même au lieu de critiquer tant de gens. (174) Voyons la définition elle-même. « Un agent libre est celui qui, quand toutes les choses nécessaires pour produire l'effet sont présentes, peut néanmoins ne pas le produire. » Je reconnais là l'ancienne définition de la liberté avec un petit changement mais je ne peux ni voir l'absurdité, ni découvrir la contradiction. (...) Celui qui a une plume, de l'encre, un papier, une table, un bureau, l'art de l'écriture, le loisir et le libre usage de sa main, a toutes les choses requises pour écrire s'il le veut et, cependant, il peut s'en abstenir. Celui qui a des hommes, de l'argent, des armes et des munitions, des bateaux et une cause juste, a toutes les choses requises pour faire la guerre et, cependant, il peut choisir la paix s'il le veut. Le Roi dit dans l'Évangile : « J'ai apprêté Mon repas, Mes bœufs et Mes bêtes grasses sont tués, toutes les choses sont prêtes, venez au mariage. » Selon l'opinion de Thomas Hobbes, les invités auraient pu lui dire qu'il ne disait pas la vérité car leurs propres volontés n'étaient pas prêtes. Et, d'ailleurs, si la volonté (comme il le pense) était nécessitée extrinsèquement à toute acte de volonté, si elle n'avait pas le pouvoir de s'abstenir de vouloir ce qu'elle veut ou de vouloir ce qu'elle ne veut pas, alors la volonté ferait défaut, quelque chose de nécessaire à la production de l'effet ferait défaut. Mais aujourd'hui, quand la science et la conscience, la raison et la religion, notre expérience personnelle et celle des autres nous apprennent que la volonté a un empire sur ses propres actes de vouloir ou de ne pas vouloir sans nécessitation extrinsèque, si le pouvoir de la volonté est présent « *in actu primo* », déterminable par nous-mêmes, il n'y a alors aucun pouvoir nécessaire qui

(B175) XXXIII. Pour les cinq premiers points, où il est expliqué, premièrement ce qu'est la spontanéité, deuxièmement ce qu'est la délibération, troisièmement ce que sont la volonté, la propension et l'appétit, quatrièmement, ce qu'est un agent libre, et cinquièmement ce qu'est la liberté, on ne peut offrir d'autres preuves que l'expérience personnelle de tout homme qui réfléchit sur lui-même et se souvient de ce qu'il a dans son esprit, ²¹³ c'est-à-dire ce qu'il

fasse défaut pour la production de l'effet. Deuxièmement, ces expressions, agir ou ne pas agir, produire ou ne pas produire, se réfèrent à l'effet non en tant qu'une chose déjà faite ou en train de se faire mais à une chose qu'il faut faire. Elles n'impliquent pas la production effective de l'effet mais sa productibilité. Mais, une fois que la volonté a effectivement concouru avec toutes les autres causes, conditions et circonstances, l'effet n'est alors plus possible ou productible, il est existant et effectivement produit. (175) Ainsi, il fait disparaître l'objet de la question. La question est de savoir si des effets productibles sont libres par rapport à la nécessité. Il supprime les «effets productibles» et met à leur place des «effets produits» ou qui sont en cours de production. Je conclus donc qu'il n'y a ni «absurdité», ni «contradiction» quand on dit qu'un agent libre, quand toutes les choses requises pour produire l'effet sont présentes, peut néanmoins ne pas le produire. » (NdT)

²¹³ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 176, 177 : « Il argumente ainsi : tout ce qu'un homme conçoit dans son esprit par ces mots spontanéité, délibération, etc., sont ainsi qu'ils sont conçus. » Je nie cette proposition. Les véritables natures des choses ne doivent pas être jugées par les idées ou les conceptions personnelles des hommes mais par leurs causes et leurs raisons formelles. (...) Considérez ce que les hommes conçoivent ordinairement par le mot « vide », comme quand ils disent qu'un récipient est vide, ou par le mot « corps » quand ils disent qu'il n'y a aucun corps dans une pièce. Ils ne tiennent pas compte de l'air qui se trouve dans le récipient et la pièce. Pourtant, la raison (177) nous enseigne que le récipient n'est pas vraiment vide et que l'air est un véritable corps. Celui qui abandonne la conduite de son entendement pour suivre les notions vulgaires se précipite dans mille erreurs. C'est comme celui qui abandonne un guide certain pour suivre un *ignis fatuus*, un feu follet. Aussi sa proposition est-elle fausse. Sa raison – « que les faits ne sont pas vérifiés par les arguments d'autrui mais par les sens et la mémoire de chaque homme » – est bancal des deux côtés. Que nous entendions des mots, c'est un fait et la sensation en est le juge mais ce ne sont pas les sens qui jugent ce que ces mots doivent signifier ou ce qu'ils signifient vraiment mais c'est la raison. Deuxièmement, la raison peut corriger les sens et le fait souvent, même sur les objets des sens. Les sens nous disent que le soleil n'est pas plus gros qu'une balle mais la raison

comprend lui-même quand il dit qu'une action est spontanée, qu'un homme délibère, que telle est sa volonté, qu'un agent ou une action est libre. Or celui qui réfléchit ainsi sur lui-même ne peut que se convaincre que la « délibération » est la considération des bonnes et mauvaises conséquences d'une action à venir, que, par « spontanéité », on entend une façon d'agir inconsidérée (car le mot ne signifie rien d'autre), ²¹⁴ que la « volonté » est le dernier acte de notre délibération, ²¹⁵ qu'un « agent libre » est celui qui peut faire ou s'interdire ce qu'il veut, et que « la liberté » est l'absence d'empêchements extérieurs. ²¹⁶

nous démontre qu'il est plusieurs fois plus grand que le globe terrestre. » (NdT)

²¹⁴ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 177, 178 : « Sa proposition – que, par ces mots, spontanéité, etc., les hommes comprennent ce qu'il conçoit – est fausse. Aucun homme rationnel ne pense qu'une action « spontanée » et une action « non délibérée » sont la même chose. Toutes les actions « non délibérées » ne sont pas « spontanées ». Le feu ne considère pas s'il va brûler et sa combustion n'est pas « spontanée ». Il n'est pas vrai que toute action « spontanée » (178) soit « non délibérée ». Un homme peut délibérer pour savoir ce qu'il mangera et pourtant manger la chose « spontanément ». Il n'est pas vrai non plus que la délibération soit la « considération des bonnes ou mauvaises conséquences de l'action à venir ». C'est le fait de considérer si un moyen est bon ou adapté ou si c'est le meilleur moyen d'atteindre la fin. Le médecin ne délibère pas pour savoir s'il guérira son patient mais il délibère pour savoir quels moyens il emploiera pour le guérir. » (NdT)

²¹⁵ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 178 : « Personne ne pense ou ne peut penser que la « volonté est un acte de délibération » – l'entendement et la volonté sont deux facultés distinctes – ou que « seul le dernier appétit doit être appelé notre volonté ». Sinon, personne ne pourrait dire « c'est ma volonté » parce qu'on ne sait pas si on persévèrera dans cette volonté. » (NdT)

²¹⁶ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 178, 179 : « Sur le quatrième point, nous accordons que « est un libre agent celui qui peut faire ce qu'il veut ou s'abstenir s'il le veut ». Mais je m'étonne que ce propos coule de sa plume. Que devient désormais son absolue nécessité de toutes les choses ? Si un homme est libre de faire ou de s'abstenir de faire quelque chose, se rendra-t-il coupable de l'absurdité » des Scolastiques et se précipitera-t-il avec eux dans des « contradictions » ? Mais peut-être veut-il dire qu'on peut faire ce qu'on veut et s'abstenir si on le veut mais qu'on ne peut pas vouloir ce qu'on veut ? Cette volonté ne sert à rien car, si la cause d'une action libre, c'est-à-dire la volonté, est déterminée, alors l'effet ou l'action elle-même sera de même déterminé. Une cause déterminée produit un effet

(M276) Mais, à ceux qui, par habitude, ne parlent pas de ce qu'ils conçoivent mais de ce qu'ils entendent dire et qui ne sont pas capables ou ne prennent pas la peine de considérer ce qu'ils pensent quand ils entendent ces mots, aucun argument ne suffit ²¹⁷ parce que l'expérience et les faits ne sont pas vérifiés par les arguments d'autrui mais par leurs propres sens et leur propre mémoire. Par exemple, comment peut-on prouver qu'aimer une chose ou la juger bonne sont tout un ²¹⁸ à celui qui ne note jamais ce qu'il comprend de la chose par ces mots ? Ou comment peut-on prouver que l'éternité n'est pas un « *nunc stans* » à celui qui dit ces mots par habitude et qui ne considère jamais comment il peut concevoir la

déterminé. (...) Mais nous différons totalement sur le cinquième point. Celui qui conçoit correctement la « liberté » la conçoit à la fois comme « une liberté dans le sujet » – vouloir ou ne pas vouloir – et une liberté par rapport à l'objet » – vouloir telle ou telle chose – et une « liberté par rapport aux obstacles ». Thomas Hobbes, par une nouvelle façon de son cru, supprime la « liberté du sujet », comme si une pierre était libre de monter ou de descendre parce qu'il n'y a pas d'obstacle extérieur, et la « liberté par rapport (179) à l'objet », comme si l'aiguille touchée par l'aimant était libre de pointer vers le nord ou vers le sud parce qu'il n'y a aucune barricade pour empêcher son mouvement. Oui, il supprime la « liberté par rapport aux obstacles intérieurs », comme si un faucon avait la liberté de voler quand ses ailes sont plumées mais ne l'avait pas quand elles sont attachées. Ainsi, il fait de la « liberté par rapport aux obstacles extérieurs » une liberté entière. Il attribue la liberté aux bêtes et aux fleuves et, par conséquent, il fait des bêtes et des fleuves des choses capables de péchés et de châtements. Assurément, Xerxès, qui fit fouetter la mer au détroit des Dardanelles, était de son opinion. » (NdT)

²¹⁷ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 179 : « Enfin, la raison que donne Thomas Hobbes – que « c'est l'habitude, le manque de capacité ou la négligence qui font qu'on pense autrement » – n'est qu'une façon d'éluder la question au lieu d'apporter des preuves. Les autres hommes pensent aussi sérieusement que lui, avec autant de jugement, avec moins de préjugés et, pourtant, ils ne peuvent saisir le sens que Hobbes voudrait donner à ces expressions. Les autres hommes vont-ils feindre de voir des dragons de feu dans l'air parce qu'il affirme avec confiance qu'il les voit et qu'il se demande pourquoi les autres sont si aveugles qu'ils ne les voient pas. » (NdT)

²¹⁸ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 177 : « L'amour est une passion de la volonté, juger de la bonté est un acte de l'entendement. Un père peut aimer un fils désobéissant et ne pas le juger bon. Un homme aime sa maison plus que les autres hommes et il estime pourtant qu'il y a de meilleures maisons que la sienne. » (NdT)

chose lui-même dans son esprit ? De même, pour le sixième point – (B176) qu'on ne peut imaginer quelque chose qui commence sans une cause – il n'y a pas d'autre moyen d'en avoir la connaissance qu'en essayant de voir comment on peut imaginer la chose. Mais, si on essaie, on trouvera autant de raisons (si la chose n'a pas de cause) de concevoir qu'elle commence à un moment ou à un autre, c'est-à-dire qu'on aura d'égales raisons de penser qu'elle commence à tous les moments, ce qui est impossible. Donc, on doit penser qu'il y a une certaine cause spéciale par laquelle elle commence alors au lieu de commencer plus tôt ou plus tard. ²¹⁹ Autrement, il faut penser qu'elle ne commence jamais et est éternelle.

(B180) XXXIV. Le septième point – que tous les événements ont des causes nécessaires – est ici prouvé en ce qu'ils ont des causes suffisantes. En outre, supposons un événement on ne peut plus fortuit, le lancer de deux dés qui donnent chacun un as et voyons s'il n'avait pas été nécessaire avant d'être fait car, vu que le lancer a eu lieu, il avait un commencement et, par conséquent, une cause suffisante pour le produire consistant en partie dans les dés, en partie dans les choses extérieures comme la position des (M277) parties de la main, la quantité de force appliquée par le lanceur, la position des parties de la table, etc. En somme, rien ne manquait de ce qui était (B181) nécessairement requis pour produire ce lancer particulier et, par conséquent, il était nécessaire. En effet, s'il n'avait pas été fait, il eût manqué quelque chose de requis pour qu'il ait lieu et ainsi la cause n'eût pas été suffisante. De la même manière, on peut prouver que

²¹⁹ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 179 : « Il dit vrai, rien ne peut « commencer sans une cause », c'est-à-dire *être* mais une chose peut « commencer » à agir d'elle-même sans une autre cause. Rien ne peut commencer sans une cause mais beaucoup de choses peuvent commencer et commencent sans causes nécessaires. Une cause libre peut choisir le moment où elle commencera, tout comme une cause nécessaire est déterminée à commencer quand elle devra. Et, bien que les effets libres ne puissent être prédits parce qu'ils ne sont pas certainement prédéterminés dans leurs causes, pourtant, quand les causes libres se déterminent, ils sont d'une aussi grande certitude que les autres. Quand j'entends sonner une cloche, je peux concevoir sa cause et je peux savoir pourquoi elle sonne maintenant, tout comme je sais que l'interposition de la terre est la cause d'une éclipse de lune. » (NdT)

tout autre accident, quelque contingent qu'il soit et quelque volontaire qu'il soit, est produit nécessairement, ce que J. D. nie. La même chose peut aussi être prouvée de cette manière. Prenons par exemple le cas du temps. Il est nécessaire qu'il pleuve ou qu'il ne pleuve pas demain. Si donc il n'est pas nécessaire qu'il pleuve, il est nécessaire qu'il ne pleuve pas. Autrement, il n'est pas nécessaire que la proposition – il pleuvra ou il ne pleuvra pas – soit vraie. Je sais que certains disent qu'il peut nécessairement être vrai que l'un des deux événements ait lieu, mais pas séparément – qu'il pleuve ou qu'il ne pleuve pas. Autant dire que l'un des deux est nécessaire et que, cependant, ni l'un ni l'autre ne l'est. Donc, pour sembler éviter cette absurdité, ils font une distinction et disent qu'aucune des propositions n'est vraie de façon *déterminée* mais de façon *indéterminée*, laquelle distinction soit ne signifie rien de plus que ceci, que l'une des deux est vraie mais que nous ne savons pas laquelle et qu'ainsi la nécessité demeure bien que nous ne la connaissions pas, soit, si le sens de cette distinction n'est pas celui-là, elle n'a aucun sens. ²²⁰ Ils pourraient aussi bien avoir dit que l'une d'elles est vraie *Tityrice* mais que ce n'est aucune des deux *Tupatulice*. ^{221 222 223}

²²⁰ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 181-185 : « Sa preuve précédente – que toutes les causes suffisantes sont des causes nécessaires – j'y ai déjà répondu en XXXI. Ses deux exemples, celui du jet de dés et celui de la pluie, ne sont absolument pas pertinents par rapport à la question que nous débattons, et cela pour deux raisons. 1. Premièrement, notre controverse actuelle concerne les actions libres qui procèdent de la liberté de la volonté humaine. Ses exemples sont des exemples d'actions contingentes qui procèdent de l'indétermination ou du concours contingent des causes naturelles. D'abord, qu'il y ait des actions libres qui procèdent simplement de l'élection sans aucune nécessitation extérieure, c'est là une vérité aussi évidente que l'affirmation qu'il y a un soleil dans le ciel, et celui qui en doute peut tout aussi bien douter (182) qu'il y a « une coquille à l'extérieur de l'amande et un noyau à l'intérieur de l'olive ». Un homme répartit son temps chaque jour et alloue tant de temps à ses dévotions, tant à ses études, tant à ses repas, tant à son repos, tant à ses visites nécessaires ou civiles, tant au reste. Celui qui cherchera je ne sais quelle cause de tout cela à l'extérieur de lui-même (à l'exception du bon Dieu qui nous a donné une âme raisonnable) peut tout aussi bien chercher pour quelle raison les pyramides d'Egypte se trouvent parmi les crocodiles du Nil. En second lieu, pour les actions mixtes qui procèdent du concours d'agents libres et d'agents naturels, bien qu'elles ne soient pas libres, elles ne sont cependant pas nécessaires. Pour garder mon exemple précédent, un homme se promène dans la rue et une tuile tombe du toit et lui brise le crâne. Ce bris de son

crâne n'était pas nécessaire car il a choisi librement d'emprunter ce chemin sans aucune nécessité mais ce qui lui arrive n'est pas libre car il n'a pas délibéré sur cet accident qui est donc contingent. La conséquence indubitable est qu'il y a dans le monde des actions contingentes qui ne sont pas libres. Très certainement, par le concours des causes libres, comme Dieu, les bons et les mauvais anges, les hommes, et des agents naturels, parfois à dessein et parfois par accident, de nombreux effets sont produits qui, autrement, n'auraient pas été produits. En admettant que ces choses soient contingentes, non nécessaires, tous les effets qui vont suivre, immédiats et médiats, doivent également être contingents, c'est-à-dire tels qu'ils ne procèdent pas d'une connexion continue et d'une succession de causes nécessaires ; ce qui est directement contraire à l'opinion de Thomas Hobbes. En troisième lieu, en ce qui concerne les actions des bêtes, bien qu'elles ne soient pas libres puisqu'ils n'ont pas l'usage de la raison pour contenir leurs appétits, ne pouvant pas considérer si ce qui est sensiblement bon est rationnellement bon ou honnête, et bien que leur fantaisie soit déterminée par nature à certains genres de travaux, je ne vois aucune raison de penser que toutes leurs actions individuelles, tous les mouvements animaux, même le moindre murmure ou le moindre geste, soient liés par la chaîne d'une inaltérable nécessité aux causes extrinsèques. Le Christ a dit : « Pas un de ces passereaux ne tombe à terre sans votre Père Céleste. » (183) Enfin, pour ce qui est des actions des créatures inanimées où il n'y a pas le moindre concours d'agents libres ou d'agents volontaires, la question est encore plus douteuse car de nombreuses actions sont appelées contingentes par rapport à nous parce que nous n'en connaissons pas les causes qui, réellement et en elles-mêmes, ne sont pas contingentes mais sont nécessaires. Aussi, beaucoup de choses sont contingentes par rapport à une seule cause, soit effectivement empêchées, soit en possibilité d'être empêchées, et sont nécessaires par rapport au concours de toutes les causes collatérales. (...) Il suffit à mon propos d'avoir montré que toutes les actions électives sont libres par rapport à la nécessité absolue et que le concours des agents volontaires et des agents libres avec les causes naturelles, à dessein ou accidentellement, les a aidées à produire de nombreux effets qui, autrement, n'auraient pas été produits et les a empêchées de produire beaucoup d'effets qui, autrement, auraient été produits. Et si l'intervention d'agents libres et d'agents volontaires avait été plus fréquente qu'elle ne l'a été (ce qui, sans aucun doute, aurait pu se faire), beaucoup d'événements naturels auraient été autres qu'ils ne sont. Et donc, il aurait pu nous épargner son exemple du jet de dés et de la pluie. Voyons d'abord son exemple des dés qui donnent deux as. Si c'est un joueur loyal et que les dés sont des dés ordinaires, c'est une action mixte. Le jet des dés est libre mais le jet de deux as est contingent. Un homme peut délibérer pour savoir s'il jettera les dés ou non mais ce serait folie de sa part de délibérer pour savoir s'il veut obtenir deux as ou non parce que ce n'est pas en son pouvoir, à moins qu'il ne soit

un tricheur et qu'il ne pipe les dés ou à moins que les dés ne soient faux ; et alors, la contingence ou le degré de contingence diminue en fonction de l'adresse du joueur ou en fonction de la forme des dés qui peut les incliner à produire deux as plutôt qu'autre chose ou les déterminer à ce (184) résultat et pas à un autre. Quoi qu'il en soit, dans la mesure où le jet est libre ou contingent, il est loin d'être nécessaire et, là où la nécessité commence il n'y a plus de place pour la liberté et la contingence. De même, son autre exemple – s'il pleuvra ou ne pleuvra pas demain – n'est pas un acte électif libre ni un acte toujours contingent. En certains contrées, ils ont leurs « *stati venti* », « leurs vents certains » à des saisons précises et leurs pluies certaines et précises. Les pluies éthiopiennes sont supposées être la cause d'une inondation certaine du Nil. Dans certains pays orientaux, il pleut seulement deux fois par an et ces pluies constantes sont appelées dans les Écritures « la première pluie et la dernière pluie ». En de tels endroits, non seulement les causes agissent de façon déterminée et nécessaire, mais aussi la détermination ou nécessité de l'événement est prévue par les habitants. Sous nos climats, les causes naturelles, célestes et sublunaires, ne produisent pas la pluie aussi nécessairement à des moments précis et nous ne pouvons pas dire d'une façon aussi certaine et infaillible qu'il pleuvra demain ou qu'il ne pleuvra pas. Néanmoins, il peut arriver que les causes soient ainsi disposées et déterminées, même sous nos climats, que la proposition « il pleuvra demain ou il ne pleuvra pas » puisse être nécessaire en elle-même ; et les signes et les indices peuvent être tels dans le ciel, dans notre propre corps, dans les créatures animées et inanimées, dans le baromètre, etc., qu'il peut devenir probablement vrai pour nous qu'il pleuve demain ou qu'il ne pleuve pas. Mais, ordinairement, pour nous, c'est une proposition contingente. Si elle est aussi contingente en elle-même, si le concours des causes est absolument nécessaire, si les vapeurs ou matériaux de la pluie peuvent être dispersés ou consumés ou conduits au-delà de nos côtes, c'est là une spéculation qui ne concerne aucunement la question. Ainsi nous voyons pour quelle raison ces deux exemples n'ont absolument aucune pertinence parce qu'ils sont des exemples d'action qui ne sont ni libres, ni électives, et qui ne procèdent pas non plus de la liberté de la volonté humaine. 2. Deuxièmement, notre dispute tourne autour de la nécessité absolue et ses preuves ne s'étendent qu'à la nécessité hypothétique. Notre question est de savoir si le concours et la détermination des causes sont nécessaires avant qu'elles ne concourent ou ne soient déterminées. Il prouve que l'effet est nécessaire après que les causes ont concouru et sont déterminées. Les actions les plus libres (185) de Dieu et de l'homme sont nécessaires d'une telle nécessité de supposition et sont les événements les plus contingents qui soient, comme je l'ai clairement montré en III, où j'ai pleinement répondu à son exemple des deux as. Aussi, sa preuve « regarde dans une autre direction » que sa proposition. Sa proposition est que le jet des deux as était « nécessaire avant que les dés ne soient jetés ». Sa preuve

est que le jet était nécessaire quand il a été fait. Examinez toutes ses causes autant que vous voulez, elles ne lui offriront pas la moindre once de nécessité antécédente. La première cause se trouve dans les dés. C'est vrai. Si c'étaient de faux dés, il pourrait y avoir quelque chose en eux mais alors, la contingence serait détruite. Si ce sont des dés parfaits, ils n'ont pas plus d'inclination aux deux as qu'au cinq ou au quatre. Sa seconde cause est « la position de la main du joueur » mais en quoi était-il nécessaire qu'il mît sa main dans telle position plutôt que dans de telle autre ? La troisième cause est « la quantité de force appliquée par le joueur ». Pour le crédit de sa cause, qu'il nomme, je ne dis pas une raison convaincante, ni une raison probable mais au moins un simulacre de raison pour expliquer comment le joueur était nécessité par quelque chose d'extérieur à appliquer exactement tant de force, pas plus, pas moins. S'il ne le peut pas, sa cause est désespérée et il peut se taire à jamais. Sa dernière cause est « la position de la table ». Mais dites-nous sérieusement en quoi il était nécessaire que le joueur jetât les dés sur telle table plutôt que sur telle autre et en quoi il était nécessaire, « avant » que les dés ne « soient jetés », qu'ils tombent juste sur telle partie de la table. Lui qui rend toutes ces causes nécessaires, je ne m'étonne pas qu'il fasse de tous les effets des effets nécessaires. Si l'une de ces « causes » est contingente cela suffit pour que le résultat du jet soit contingent ; et maintenant qu'elles sont toutes contingentes, il veut absolument que l'effet soit nécessaire. Et ainsi sa preuve s'applique au jet des dés, non au moment qui a précédé ce jet. Qui peut le blâmer d'une telle colère contre les Scolastiques et contre leur distinction de la nécessité en nécessité absolue et en nécessité hypothétique, vu qu'ils touchent de si près à sa propriété. » (NdT)

221 Le nom propre Tityre apparaît dans La première *Bucolique* de Virgile, au vers 1 : « Tityre, couché sous la voûte d'un vaste hêtre » Le mot Tupatulice est formé à partir du « tu patulae » du vers latin : « Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi. » « patulus » signifie « large, déployé ». L'ironie de Hobbes est ici évidente mais je ne crois qu'il faille chercher un sens à ces deux mots. Ils sont justement là pour indiquer l'absence de sens de la distinction si on ne l'entend pas comme Hobbes. (NdT)

222 Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 186, 187 : « J'admets volontiers sa majeure, que la proposition – soit il pleuvra demain, soit il ne pleuvra pas – est nécessairement vraie car, de deux propositions contradictoires, l'une doit nécessairement être vraie parce qu'une troisième proposition ne peut être donnée. Mais sa mineure – que la proposition ne saurait être nécessairement vraie que si l'un des éléments est nécessairement vrai – est on ne peut plus fausse. Sa preuve l'est aussi, que, « si ni l'un, ni l'autre des éléments n'est nécessairement vrai, on ne peut affirmer que l'un ou l'autre soit vrai. » Il est possible qu'une proposition conjonctive ait deux éléments faux et que, pourtant, la proposition soit vraie : « si le soleil est levé, il fait jour » est une proposition vraie à midi. Et Thomas Hobbes avoue, en XIX :

« Si je vis, je mangeraiest une proposition nécessaire, c'est-à-dire qu'il est nécessaire que la proposition soit vraie à chaque fois qu'elle est dite, mais ce n'est pas la nécessité de la chose et il n'est ni nécessaire que l'homme vive, ni nécessaire qu'il mange. » Et Thomas Hobbes dit : « je n'ai pas pour habitude de renforcer mes propositions avec de telles raisons. » Mais il semble l'avoir oublié et il se satisfait de ces misérables fortifications. Et, bien que les deux parties d'une proposition disjonctive ne puissent être fausses parce que, si c'est une disjonction correcte, les éléments sont incompatibles et que l'une des parties est infailliblement vraie, pourtant, faites varier un peu la proposition et vous atténuez le tranchant de la disjonction, et vous trouverez ce que Thomas Hobbes dit être vrai, que « ce n'est pas la nécessité de la chose » qui rend la proposition vraie. Par exemple, faites-la varier ainsi : « je sais que, soit il pleuvra demain, soit il ne pleuvra pas ». C'est une proposition vraie mais il n'est pas vrai que je sache qu'il pleuvra demain et il n'est pas vrai que je sache qu'il ne pleuvra pas. La vérité certaine de la proposition ne prouve pas que l'un des éléments soit vrai dans le présent. La vérité est la conformité de l'entendement avec la chose connue dont le (187) discours est l'interprète. Si l'entendement ne s'accorde pas avec la chose, c'est une erreur. Si les mots ne s'accordent pas avec l'entendement, c'est un mensonge. Or la chose connue est soit connue en elle-même, soit connue dans ses causes. Si elle est connue en elle-même, nous exprimons notre appréciation de la situation dans des termes comme : le soleil est levé. Si elle est connue dans ses causes, nous exprimons par des mots la situation future, comme : demain, il y aura une éclipse de lune. Mais, si nous ne la connaissons ni en elle-même, ni dans ses causes, alors il peut y avoir un fondement de la vérité mais il n'y aucune vérité déterminée sur cette chose que nous puissions réduire à une proposition vraie. Nous ne pouvons pas dire « il pleut demain ou il ne pleut pas demain ». Ce serait non seulement une proposition fautive mais, de plus, ce serait une proposition absurde. Nous ne pouvons catégoriquement dire « il pleuvra demain » parce que nous ne connaissons pas la chose dans ses causes, soit comment elles sont déterminées, soit si elles sont déterminées. Donc, la certitude et l'évidence d'une proposition disjonctive ne sont ni fondées sur ce qui arrivera effectivement demain car il est accordé que nous ne le savons pas, ni fondées sur la détermination des causes car, alors, nous ne dirions pas indifféremment « soit il pleuvra, soit il ne pleuvra pas » mais nous dirions qu'il va incontestablement pleuvoir ou qu'il va incontestablement ne pas pleuvoir. Elles sont fondées sur un principe indéniable : que, de deux propositions contradictoires, l'une doit nécessairement être vraie. Et donc, dire que telle ou telle chose arrivera infailliblement mais qu'il n'est pas encore déterminé si telle ou telle chose arrivera, ce n'est pas là une affirmation absurde qui mérite un « *Tityrice Tupatulice* » mais c'est une vérité évidente dont aucun homme ne peut douter, à moins qu'il n'ait pas les yeux en face des trous. » (NdT)

(B188) XXXV. La dernière chose, en laquelle consiste toute la controverse, à savoir qu'il n'existe rien de tel (M278) qu'un agent qui, alors que toutes les choses requises pour une action sont présentes, peut néanmoins s'abstenir de la produire, ou (ce qui est tout un) qu'il n'existe rien de tel qu'une liberté à l'égard de la nécessité, on l'infère facilement de ce qui a été affirmé précédemment. En effet, s'il y a un agent, il peut agir et, s'il agit, il ne manque rien à ce qui est requis pour produire l'action et, par conséquent, la cause de l'action est suffisante et, si elle est suffisante, elle est aussi nécessaire, comme on l'a prouvé précédemment. ²²⁴

²²³ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 187, 188 : « Si tout cela ne le satisfait pas, je peux lui donner une preuve du genre de celles qu'il utilise, c'est-à-dire un exemple. Ce qui nécessite toutes les choses, selon Thomas Hobbes, c'est le décret de Dieu, cet ordre qui a été établi pour toutes les choses par la cause éternelle (voyez en XI). Or Dieu lui-même, Qui fit ce décret, n'était pas assujetti à cet ordre pour le faire et il n'y avait pas un ordre antérieur qui obligeait la Cause Première à faire nécessairement un tel décret. Ce décret, étant un acte *ed extra*, fut fait librement par Dieu sans aucune nécessité. Néanmoins, cette proposition disjonctive est nécessairement vraie : soit Dieu fit ce décret, soit Dieu (188) ne le fit pas. De plus, même si son opinion était vraie – que tous les événements sont nécessaires – et que tout le monde Chrétien qui croit que certains événements sont libres par rapport à la nécessité était trompé, Hobbes ne nierait pas que, si ça avait été le bon plaisir de Dieu, il eût pu faire des causes libres par rapport à la nécessité, étant donné que cela n'indique pas une imperfection et n'implique pas contradiction. En supposant donc que Dieu ait fait certaines causes libres par rapport à une détermination antécédente à une seule chose, la précédente disjonction serait encore nécessairement vraie : soit cette cause libre non déterminée agira de cette manière, soit elle n'agira pas de cette manière. La vérité nécessaire de cette proposition disjonctive ne prouve pas que l'un des éléments de la disjonction, considéré seul, soit absolument vraie dans le présent mais elle prouve seulement que l'un des deux sera absolument vrai demain. » (NdT)

²²⁴ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 188, 189 : « Je m'étonne de voir Thomas Hobbes avouer que tout le poids de sa thèse repose sur cette proposition, « qu'il n'existe rien de tel qu'un agent qui, quand toutes les choses requises pour l'action sont présentes, peut néanmoins s'abstenir d'agir. » Il n'apporte que de misérables bouts de bois pour soutenir cette proposition. « S'il y a un agent », dit-il, « il peut agir ». Quoi ? « *A posse ad esse non valet argumentum*. » De « peut agir » à « veut agir », il y a une

(B189) XXXVI. Et, ainsi, vous voyez comment sont évités les inconvénients qui, objectait-il, devaient s'ensuivre de la doctrine de la nécessité, et comment la nécessité elle-même est ici prouvée démonstrativement. A quoi je pourrais ajouter, ²²⁵ si je jugeais que c'est bonne logique, l'inconvénient de nier la nécessité : cette négation détruit à la fois les décrets et la prescience de Dieu Tout-Puissant. En effet, tout ce que Dieu a l'intention de faire arriver en utilisant l'homme comme un instrument ou tout ce qu'il sait par avance devoir arriver, un homme qui aurait cette liberté par rapport à la nécessité – liberté qu'il affirme – pourrait le contrarier et faire que cela n'arrive pas ; et Dieu, soit ne saurait pas

inférence faible et de « veut agir » à « agit selon une nécessité absolue », il y a une grossière inconséquence. Il procède ainsi : « s'il (189) agit, rien ne manque de ce qui est requis pour produire l'action. » C'est vrai, il ne manque rien pour produire ce qui est produit mais il peut manquer beaucoup pour produire ce qu'on a l'intention de produire. Un cheval peut s'arracher le cœur et pourtant ne pas parvenir à tirer le carrosse qu'il doit tirer s'il lui manque le concours des autres chevaux. « Et, par conséquent », dit-il, « la cause de l'action est suffisante ». Oui, suffisante pour faire ce qu'elle fait (...) mais pas toujours suffisante pour faire ce qu'elle devrait faire ou voudrait faire. Celui qui engendre un monstre devrait engendrer un homme et il le voudrait s'il le pouvait. Le dernier maillon de son argument se présente ainsi : « Si la cause de l'action est suffisante, elle est donc aussi nécessaire. » Restons-en là. Avec sa permission, il n'y aucune connexion nécessaire entre suffisance et efficience, sinon Dieu Lui-même ne devrait pas être Tout-Suffisant. Ainsi son argument s'évanouit. Mais je vais le traiter plus favorablement et lui accorder tout ce qu'il s'efforce en vain de prouver, que tout effet dans le monde à des causes suffisantes. Même plus, en supposant la détermination des causes libres et contingentes, tout effet dans le monde est nécessaire. Mais tout cela n'avantage pas sa cause le moins du monde car ce n'est qu'une nécessité hypothétique qui diffère autant de cette nécessité absolue qu'il soutient qu'un gentilhomme qui voyage pour son plaisir diffère d'un homme banni ou qu'un homme libre diffère d'un esclave. » (NdT)

²²⁵ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 190 : « Notez cet aveu. (...) S'il était prédéterminé dans les causes extérieures qu'il devait faire cette défense-là et pas une autre, comme aurait-pu être en son pouvoir d'ajouter ou de soustraire quelque chose ? C'est comme si un aveugle disait sérieusement : « Je pourrais voir si j'avais mes yeux. » Souvent, la vérité éclate quand les hommes cherchent à l'étouffer. » (NdT)

d'avance la chose et ne la décréterait pas, soit saurait par avance que ces choses qui arriveront n'arriveront jamais et décréterait ce qui ne va jamais arriver. ²²⁶

²²⁶ Réponse de Bramhall dans *Defence*, pages 190, 191 et 192 : « Voyons son argument. Si un homme est libre par rapport à la nécessité, il peut, dit-il, contrarier les décrets de Dieu et rendre fausse Sa prescience. D'abord, pour ce qui est des décrets de Dieu, c'est par Son décret que l'homme est un agent libre. S'il concevait Dieu comme un acte simple sans priorité ni postériorité de temps, sans aucune composition, il ne concevrait pas Ses décrets comme les lois des Mèdes ou des Perses, promulguées depuis longtemps et adoptées avant notre naissance, mais comme des décrets qui coexistent avec nous-mêmes et avec les actes que nous faisons en vertu de ces décrets. Les décrets et les attributs ne sont que des idées qui suppléent la faiblesse de notre entendement quand nous concevons Dieu. Les décrets de Dieu sont Dieu Lui-même et il est donc juste de dire qu'ils sont avant la fondation du monde et qu'ils coexistent cependant avec nous-mêmes à cause de l'être infini et éternel de Dieu. Résumons. Le décret de Dieu ou Dieu lui-même constitue et ordonne éternellement tous les effets qui arrivent selon les différentes natures et capacités de Ses créatures. Une ordination éternelle n'est ni passée, ni à venir, elle est toujours présente. Aussi les actions libres (191) procèdent autant du décret éternel de Dieu que de la nécessité et de cet ordre qu'Il a établi dans le monde. Tout comme le décret de Dieu est éternel, Sa connaissance est éternelle et donc, pour dire la vérité sans impropriété, cette connaissance n'est ni une pré-connaissance, ni une post-connaissance en Lui. La connaissance de Dieu comprend tous les temps en un point en vertu de l'éminence de son infinie perfection. Je reconnais que nous l'appelons une pré-connaissance mais c'est par rapport à nous. Cette pré-connaissance ne produit aucune nécessité absolue. Les choses ne sont donc pas parce qu'elles sont pré-connées mais elles sont pré-connées parce qu'elles arriveront. Si une chose devait arriver autrement qu'elle n'arrive, la connaissance de Dieu ne serait pourtant pas contrariée car Il ne saurait pas qu'elle doit arriver comme elle arrive maintenant parce que toute connaissance de vision présuppose nécessairement son objet. Dieu savait que Judas devait trahir le Christ mais Judas n'était pas nécessité à trahir par la connaissance de Dieu. Si Judas n'avait pas trahi le Christ, alors Dieu n'aurait pas su à l'avance qu'il devait Le trahir. Le cas suivant est le même : un guetteur se trouve en haut du clocher, comme c'est l'usage en Allemagne, et avertit ceux qui sont en bas (qui ne voient pas les choses au loin) qu'une compagnie arrive et de combien d'hommes elle se compose. Sa prédiction est on ne peut plus certaine puisqu'il les voit. Il serait vain pour quelqu'un d'en bas de dire que, s'ils n'arrivent pas, sa prédiction peut s'avérer fausse. On peut prétendre que ces deux cas sont différents. Dans le dernier exemple, ce qui arrive est présent au guetteur alors que ce que Dieu connaît est futur. Dieu sait ce qui sera, le guetteur ne sait que ce qui est. Je

(B192) XXXVII. C'est tout ce qui m'est venu à l'esprit sur cette question depuis que je l'ai considérée. Je prie humblement votre Seigneurie de ne communiquer ces réflexions qu'au seul J. D. ²²⁷ ²²⁸ et, priant Dieu de favoriser votre Seigneurie dans tous ses desseins, je prends congé et suis, mon très noble et obligeant Seigneur,

réponds que cela ne fait absolument aucune différence en raison de la disparité entre la connaissance de Dieu et la nôtre. Tout comme ce qui arrive est présent au guetteur mais futur à ceux qui sont en bas, toutes les choses qui sont futures pour nous sont présentes à Dieu parce que sa connaissance infinie et éternelle atteint l'être futur des tous les agents et événements. Il est clairement reconnu par Thomas Hobbes en XI que « la pré-connaissance est connaissance et que la connaissance dépend de l'existence des choses connues et non l'inverse ». Pour conclure, la prescience de Dieu ne rend pas les choses plus nécessaires (192) que la production des choses elles-mêmes. Si les agents sont des agents libres, la production des choses ne rend pas les événements absolument nécessaires mais c'est seulement par supposition que les causes sont déterminées. La prescience de Dieu prouve une nécessité d'infailibilité, non une détermination antécédente et extrinsèque à une seule chose. Si un événement ne devait pas arriver, Dieu ne saurait pas à l'avance qu'il doit arriver car toute connaissance présuppose nécessairement son objet. » (NdT)

²²⁷ Bramhall. (NdT)

²²⁸ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 192 : « Il a pris grand soin de garder son discours secret, comme on le voit dans cette section et dans les sections XIV et XV. Si sa réponse était demeurée secrète, je me serais épargné la peine d'une réplique mais, ayant entendu que ce discours avait été communiqué, je me suis senti obligé de me justifier et de défendre la vérité. Je ne le blâme pas d'être prudent car il est vrai que son affirmation est d'une conséquence désespérante, qu'elle détruit la piété, la politique et la moralité. S'il avait désiré garder ce discours secret, la seule façon de le faire eût été qu'il le gardât lui-même secret. Il ne suffit pas de dire, comme en XIV, que « la vérité est la vérité ». C'est l'argument courant de tous les hommes. Il ne suffit pas de dire, comme en XV, que « j'ai désiré » la réponse. Il y a longtemps qu'il a révélé en paroles son opinion et mon désir était de laisser certains de mes nobles amis voir la faiblesse de ses fondements et les pernicieuses conséquences de son opinion. Peut-être pense-t-il que la divulgation du débat entre nous peut nuire. Vraiment, je ne l'espère pas. J'ai suffisamment réduit le tranchant de son discours pour qu'il ne puisse pas nuire aux hommes raisonnables qui n'ont pas trop de préjugés. » (NdT)

Votre très humble serviteur.

Thomas Hobbes ²²⁹

(B193) XXXVIII. P.S. ²³⁰ Les arguments agissent rarement sur les hommes d'esprit et de savoir une fois qu'ils se sont engagés dans une opinion contraire. Si quelque chose peut le faire, c'est de leur montrer la cause de leurs erreurs qui est la suivante : les hommes pieux attribuent à Dieu Tout-Puissant, dans le but de l'honorer, tout ce qu'ils voient d'honorable dans le monde, comme la vue, l'ouïe, la volonté, le savoir, la justice, la sagesse, etc. mais ils lui dénie de misérables choses comme les yeux, les oreilles, le cerveau et les autres organes sans lesquels, nous, vermineux, ne pouvons concevoir que ces facultés existent et, dans cette mesure, ils font bien. Mais, quand ils disputent philosophiquement des actions de Dieu, ils les considèrent alors comme s'il avait de telles facultés et de la manière dont nous les avons. Ce n'est pas bien et c'est de là qu'ils tombent dans de nombreuses difficultés. Nous ne devrions pas disputer de la nature de Dieu, Il n'est pas un objet qui convient à la philosophie. La vraie religion consiste à obéir aux lieutenants du Christ et à rendre à Dieu les honneurs, pour les attributs et les actions, qu'ils ordonneront dans leurs différentes lieutenances. ²³¹

²²⁹ L'édition Molesworth de 1811, à la page 278, donne la date du 20 août 1652 en précisant en note que, dans la première édition de 1654, cette date est 1646. On notera que Hobbes affirme l'avoir écrit en 1646. Pourtant, Bramhall (œuvres complètes, Oxford, 1844, page 23) affirme avoir lu le traité de Hobbes pour la première fois en avril 1646. Une note de son éditeur (page 24) signale que la lettre de Rouen (autrement dit le traité de Hobbes) est daté du 20 août 1645. Il est donc possible que le texte ait été en réalité écrit en 1645. (NdT)

²³⁰ Ce post-scriptum ne se trouve pas dans Molesworth mais se trouve dans les œuvres complètes de Bramhall. (NdT)

²³¹ Réponse de Bramhall dans *Defence*, page 193 à page 196 : « Bien que les fictions des sophistes « agissent rarement sur les hommes d'esprit et de savoir » à cause de « l'habitude » constante « qu'ont leurs sens exercés à discerner le bien et le mal », des raisons solides et substantielles peuvent cependant agir sur eux plutôt que sur les esprits faibles. Plus exacte est la balance, plus tôt elle révèle le poids réel qui est mis sur son plateau, surtout si les preuves sont proposées sans passion et sans hostilité. Que les sophistes et les orateurs séditionnaires s'adressent à cette hydre qu'est la multitude, puisqu'ils désespèrent de réussir avec les « hommes d'esprit et de savoir » !

Ceux dont l'or est véritable ne craignent qu'on le teste avec une pierre de touche. Puisque la précédente manière n'a pas réussi, Thomas Hobbes en a une autre, « nous montrer les causes de nos erreurs ». Il espère prouver la chose avec plus de succès. Quand il voit qu'il ne peut gagner par le combat, il essaie de contourner la difficulté sous les couleurs de la courtoisie. « *Fistula dulce canit volucrem dum decipit auceps.* » Tout comme ceux qui se regardent (194) dans le miroir et qui prennent leur main droite pour la gauche et la main gauche pour la droite (Thomas Hobbes connaît la comparaison), nous prenons nos erreurs pour des vérités et les vérités d'autrui pour des erreurs. Si nous faisons une erreur, c'est une erreur que nous tenons de la nature elle-même, une erreur qui est confirmée par la raison et l'expérience, une erreur que Dieu Lui-même a révélée dans Sa Parole sacrée, une erreur que les Pères et les Docteurs de l'Église de toutes les époques ont adoptée, une erreur qui concernent tous les meilleurs philosophes, aussi bien en philosophie naturelle qu'en philosophie morale, une erreur qui a donné à Dieu la gloire de la justice, de la sagesse, de la bonté et de la vérité, une erreur qui rend les hommes plus dévots, plus pieux, plus courageux, plus humbles et plus pénitents pour leurs péchés. Voudrait-il que nous renoncions à tous ces avantages pour danser les yeux bandés au son de son pipeau ? Non, il nous convainc trop de notre perte. Mais voyons quelle est la cause imaginaire d'une erreur imaginaire. Ma foi, c'est parce que « nous attribuons à Dieu tout ce qui est honorable dans le monde, comme la vue, l'ouïe, la volonté, le savoir, la justice, la sagesse mais que nous Lui déniions ces misérables choses que sont les yeux, les oreilles et le cerveau » ; et, « dans cette mesure », dit-il, nous « faisons bien ». Il a raison car, puisque nous ne sommes pas capables de concevoir Dieu comme Il est, la façon la plus aisée que nous avons est de Lui ôter toutes les imperfections qui sont dans les créatures – et nous L'appelons infini, immortel, indépendant – ou de Lui attribuer toutes les qualités qui sont dans les créatures de la manière la plus éminente – et, ainsi, nous L'appelons le meilleur, le plus grand, le plus sage, le plus juste, le plus saint. Mais, dit-il, « quand ils débattent philosophiquement des actions de Dieu, ils les considèrent encore comme s'Il avait de telles facultés et de la manière dont nous les avons ». Est-ce la cause de nos erreurs ? Ce serait en vérité étrange car ceux qui disputent philosophiquement de Dieu ne Lui attribuent pas des facultés comme nous les avons (...). L'entendement de Dieu et Sa volonté sont Son essence même qui, par l'éminence de son infinie perfection, réalise seule de la manière la plus transcendante toutes les choses que les créatures raisonnables accomplissent imparfaitement par différentes facultés. Ainsi débattre de Dieu avec modestie et vénération et débarrasser la Divinité de l'accusation de tyrannie, d'injustice et de dissimulation – ce que personne ne lance (195) à Dieu avec plus de présomption que ceux qui défendent la nécessité absolue – est beau et Chrétien. Ce n'est pas le désir de découvrir l'origine d'une prétendue erreur qui les mène ordinairement à ces

exclamations contre ceux qui débattent de la Divinité car certains d'entre eux dissèquent Dieu et publient Ses décrets éternels avec autant de confiance que s'ils avaient passé toute leur vie dans le cabinet de conseil de Dieu. Mais c'est par peur, par peur que ces pernicieuses conséquences qui découlent de cette doctrine et rejaillissent à un degré aussi haut sur la suprême bonté soient révélées au monde entier, comme les Turcs qui établissent d'abord une fausse religion de leur propre invention pour ensuite interdire aux hommes, sous peine de mort, de débattre de questions religieuses ou comme les prêtres de Moloc (l'abomination des fils d'Ammon) qui faisaient du bruit avec leur tambourin pendant que les pauvres enfants passaient dans le feu du Tophet pour que leurs parents ne puissent entendre leurs cris pitoyables. De même, ils font du bruit avec leurs déclamations contre ceux qui osent débattre de la nature de Dieu, c'est-à-dire qui osent mettre en valeur Sa justice, Sa bonté, Sa vérité et Sa philanthropie, seulement pour assourdir les oreilles et voiler les yeux du monde Chrétien, de peur qu'il n'entende les lamentations et les hurlements ou ne voie le spectacle regrettable de millions d'âmes tourmentées à jamais dans les flammes du vrai Tophet, c'est-à-dire de l'Enfer, pour quelque chose qu'ils ne pouvaient – selon la doctrine de Thomas Hobbes – éviter mais qu'ils devaient inévitablement faire, seulement pour exprimer l'omnipotence et l'empire de Dieu et satisfaire les plaisirs de Celui Qui est en vérité le « Père de « toutes les » miséricordes et le « Dieu » de « toute consolation ». « C'est la vie éternelle », dit notre Sauveur, « de connaître le seul vrai Dieu et Jésus Christ qu'Il a envoyé. » « La religion pure et sans tache », dit Saint Jacques, « devant Dieu le Père est celle-ci : visiter les orphelins et les veuves dans leur affliction et se conserver pur du monde. » « Crains Dieu et garde Ses commandements car c'est là tout le devoir de l'homme », dit Salomon. Mais Thomas Hobbes a trouvé un chemin plus expéditif jusqu'au Ciel. « La vraie religion », dit-il, « consiste à obéir aux lieutenants du Christ et à rendre à Dieu l'honneur, aussi bien pour ses attributs que pour ses actions – que les (196) différents lieutenants ordonneront », c'est-à-dire les lieutenants de la religion de tout pays Chrétien où vous allez. Faire du magistrat civil le « lieutenant du Christ » sur terre pour les questions de religion et faire de lui le juge suprême de toutes les controverses, à qui tous doivent obéir, est une doctrine si étrange, si grossière pour des oreilles Chrétiennes que je penserais m'être mépris sur son sens si je n'avais consulté le livre *De Cive*, C. XV. Sect.16 et C.XVII, sect.28. Et si le magistrat n'est pas Chrétien ? Et s'il commande des choses qui sont contraires à la loi de Dieu et à la loi naturelle ? Devons-nous lui « obéir plutôt qu'à Dieu » ? Le magistrat civil devient-il désormais le seul « fondement et pilier de la vérité » ? Je demande alors pourquoi Thomas Hobbes a une opinion différente de celle de son souverain, différente des lois de son pays, sur la question des attributs et des décrets de Dieu. C'est un nouveau paradoxe qui ne concerne pas cette question de la liberté et de la nécessité. Je m'interdis donc d'aller plus loin

et je conclus ma réponse avec les paroles d'un poète Chrétien : « Caesaris
jussum est ore Gallieni - Princeps quod colit ut colamus omnes. - AEternum
colo Principem, dierum - Factorem, Dominumque Gallieni. » (NdT)

Thomas HOBBS

Of Liberty and Necessity

A treatise
Wherein all controversy concerning
Predestination, Election, Free-will, Grace
Merits, Reprobation, &c.
is fully decided and cleared
In answer to a treatise written by the Bishop of Londonderry
on the same subject
In
Les oeuvres anglaises de Thomas Hobbes of Malmesbury
Édité par William Molesworth
Volume IV
London, MDCCCXI

[Retour à la table des matières](#)

(239) TO THE LORD MARQUIS OF NEWCASTLE.

RIGHT HONOURABLE,

I had once resolved to answer my Lord Bishop's objections to my book DE CIVE in the first place, as that which concerns me most; and afterwards to examine this Discourse of LIBERTY and NECESSITY, which, because I never had uttered my opinion of it, concerned me the less. But seeing it was your Lordship's and my Lord Bishop's desire that I should begin with the *latter*, I was contented so to do, and here I present and submit it to your Lordship's judgment.

And, first I assure your Lordship I find in it no new argument neither from *Scripture* nor from *reason*, that I have not often heard before, which is as much as to say, I am not surprised.

The *preface* is a handsome one, but it appearet even in that, that he hath mistaken the question. For whereas he says thus, *If I be free to write this Discourse, I have obtained the cause* : I deny that to be true, for it is not enough to his freedom

of writing, that he had not written, it unless he would himself. If he will obtain the cause, he must prove that before he writ it, it was not necessary he should prove it afterward. It may be his Lordship thinks it all one to say, *I was free* to write it, and, *it was not necessary* I should write it. But I (240) think otherwise. For he is *free* to do a thing, that may do it if he have the will to do it, and may forbear, if he have the will to forbear. And yet if there be a *necessity* that he shall have the *will* to do it, the action is necessarily to follow; and if there be a *necessity* that he shall have the *will* to forbear, the forbearing also will be necessary. The question therefore is not, whether a man be a *free agent*, that is to say, whether he can write or forbear, speak or be silent, according to his *will*; but, whether the *will* to write, and the *will* to forbear, come upon him according to his *will*, or according to anything else in his own power. I acknowledge this *liberty*, that I *can* do if I *will* ; but to say, I can *will* if I *will*, I take to be an absurd speech. Wherefore I cannot grant my Lord the cause upon his *preface*.

In the next place, he maketh certain distinctions of *liberty*, and says he means not *liberty* from *sin*, nor from *servitude*, nor from *violence*; but, from *necessity*, *necessitation*, *inevitability*, and *determination to one*.

It had been better to *define* liberty, than thus to *distinguish*. For I understand never the more what he means by *liberty*; and though he say he means *liberty* from *necessitation*, yet I understand not how such a *liberty* can be, and it is a taking of the question without proof. For what is else the question between us, but whether *such* a liberty be possible or not ?

There are in the same place other distinctions : as, a liberty of *exercise only*, which he calls a *liberty of contradiction*, namely of doing, not good or evil *simply*, but of doing this or that good, or (241) this or that evil *respectively*, and a *liberty of specification and exercise also*, which he calls a *liberty of contrariety*, namely, a liberty not only to do good or evil, but also to do or not do this or that good or evil.

And with these *distinctions*, his Lordship says he *clears the coast*, whereas in truth, he darkeneth his own meaning and the question, not only with the jargon of *exercise only*, *specification also*, *contradiction*, *contrariety*, but also with pretending distinction where none is : for how is it possible that the *liberty* of doing or not doing this or that good or evil, can consist, as he says it does in God and good angels, without a liberty of doing or not doing good or evil ?

The next thing his Lordship does, after the clearing of the coast, is the dividing of his forces, as he calls them, into *two* squadrons, *one* of places of *Scriptures*, the *other* of *reasons*, which allegory he useth, I suppose, because he addresseth the discourse to your Lordship, who is a military man. All that I have to say touching this, is, that I observe a great part of those his *forces* do look and *march* another way, and some of them fight amongst themselves.

And the first place of *Scripture*, taken from Numb. xxx. 13, is one of those that look another way; the words are, *If a wife make a vow, it is left to her husband's choice either to establish it or make it void*. For it proves no more but that the husband is a *free* and *voluntary agent*, but not that his *choice* therein is not *necessitated*, or not *determined* to what he shall choose, by precedent *necessary* causes.

(242) For if there come into the husband's mind greater good by establishing than abrogating such a vow, the establishing will follow necessarily; and if the evil that will follow in the husband's opinion outweigh the good, the contrary must needs follow : and yet in this following of one's *hopes* and *fears* consisteth the nature of *election*. So that a man may both choose this, and cannot but choose this, and consequently *choosing* and *necessity* are joined together.

The second place of *Scripture* is Joshua, xxiv. 15. The third is 2 Sam. xxiv. 12, whereby it is clearly proved, that there is *election* in *man*, but not proved that such *election* was not *necessitated* by the *hopes*, and *fears*, and considerations of *good* and *bad* to follow, which depend not on the *will*, nor are subject to *election*. And therefore one answer serves all such places, if there were a thousand.

But his Lordship supposing, it seems, I might answer, as I have done, that *necessity* and *election* might stand together, and instance in the actions of *children*, *fools*, or *brute beasts*, whose *fancies*, I might say, are *necessitated* and *determined* to *one*; before these his proofs out of *Scripture*, desires to prevent that instance, and therefore says, that the actions of *children*, *fools*, *madmen*, and *beasts*, are indeed *determined*, but that they proceed not from *election*, nor from *free*, but from *spontaneous agents*. As for example, that the *bee*, when it maketh honey, does it *spontaneously*; and when the *spider* makes his web, he does it *spontaneously*, and not by *election*.

Though I never meant to ground my answer upon the experience of what *children*, *fools*, *madmen*, (243) and *beasts* do; yet that your Lordship may understand what can be meant by *spontaneous*, and how it differeth from *voluntary*, I will answer that *distinction*, and show that it *fighteth* against its fellow arguments.

Your Lordship therefore is to consider, that all *voluntary* actions, where the thing that induceth the *will* is not *fear*, are called also *spontaneous*, and said to be done by a man's *own* accord. As when a man giveth money voluntarily to another for merchandise, or out of affection, he is said to do it of his own accord, which in Latin is *sponte*, and therefore the action is *spontaneous*; though to give one's money willingly to a thief to avoid killing, or throw it into the sea to avoid drowning, where the motive is *fear*, be not called *spontaneous*. But every *spontaneous* action is not therefore *voluntary*, for *voluntary* presupposes some precedent *deliberation*, that is to say, some *consideration* and *meditation*, of what is likely to

follow, both upon the doing, and abstaining from the action deliberated of; whereas many actions are done of our *own* accord, and be therefore *spontaneous*, for which nevertheless, as my Lord thinks, we never *consulted*, nor *deliberated* in ourselves. As when making no question nor any the least doubt in the world, but the thing we are about is good, we *eat*, or *walk*, or in anger *strike* or *revile*, which my Lord thinks *spontaneous* but not *voluntary* nor *elective* actions, and with *such* kind of actions, he says *necessitation* may stand, but not with such as are *voluntary*, and proceed upon *election* and *deliberation*. Now if I make it appear to your Lordship, that those actions, which, he says, proceed from *spontaneity*, (244) and which he ascribes only to *children*, *fools*, *madmen*, and *beasts*, proceed from *election* and *deliberation*, and that actions *inconsiderate*, *rash*, and *spontaneous*, are ordinarily found in those, that are by themselves and many more thought as *wise*, or wiser than ordinarily men are, then my Lord Bishop's argument concludeth, that *necessity* and *election* may stand together, which is contrary to that which he intendeth by all the rest of his arguments to prove.

And, first your Lordship's own experience furnishes you with proof enough, that *horses*, *dogs*, and other brute *beasts*, do *demur* oftentimes upon the way they are to take, the horse retiring from some strange figure that he sees, and coming on again to avoid the spur. And what else doth a man that *deliberateth*, but one while *proceed* toward action, another while *retire* from it, as the *hope* of greater *good* draws him, or the *fear* of greater evil *drives* him away.

A *child* may be so young as to do all which it does without all *deliberation*, but that is but till it have the chance to be hurt by doing somewhat, or till it be of age to understand the rod : for the actions, wherein he hath once had a check, shall be *deliberated* on the second time.

Fools and *madmen* manifestly *deliberate* no less than the *wisest* men, though they make not so good a *choice*, the images of things being by diseases altered.

For *bees* and *spiders*, if my Lord Bishop had had so little to do as to be a spectator of their actions, he would have confessed not only *election*, but also *art*, *prudence*, and *policy*, in them, very near equal to (245) that of mankind. Of *bees*, Aristotle says, *their life is civil*.

Again, His Lordship is deceived, if he think any *spontaneous* action, after once being checked in it, differs from an action *voluntary* and *elective* : for even the setting of a man's foot, in the posture for *walking*, and the action of ordinary *eating*, was once *deliberated* of how and when it should be done, and though afterward it become *easy* and *habitual*, so as to be done without *forethought*; yet that does not hinder but that the act is *voluntary*, and proceedeth from *election*. So also are the *rashest* actions of *choleric* persons *voluntary* and upon *deliberation* : for who is there but very young children, that hath not *considered*, when and how far he *ought*, or safely *may* strike or revile ? Seeing then his Lordship agrees with

me, that such actions are *necessitated*, and the *fancy* of those that do them *determined* to the actions they do, it follows out of his Lordship's own doctrine, that the liberty of *election* does not take away the *necessity* of *electing* this or that *individual* thing. And thus one of his arguments fights against another.

The second argument from Scripture, consisteth in histories of men, that did one thing, when if they would, they might have done another; the places are two : one is in 1 Kings iii. 10, where the history says, God was pleased, that Solomon, who might, if he would have asked *riches*, or *revenge*, did nevertheless ask *wisdom* at God's hands : the other is the words of St. Peter to Ananias, Acts v. 4 : *After it was sold, was it not in thine own power ?*

To which the answer is the same with that I answered to the former places, that they prove (246) there is *election*, but do not disprove the *necessity*, which I maintain, of what they so elect.

The fourth argument (for the third and fifth, I shalle make but one answer) is to this effect : *if the decree of God, or His foreknowledge, or the influence of the stars, or the concatenation of causes, or the physical or moral efficacy of causes, or the last dictate of the understanding, or whatsoever it be, do take away true liberty, then Adam before his fall had no true liberty. Quicquid ostendes mihi sic incredulus odi.*

That which I say *neecessitateth* and *determinateth* every action, that his Lordship may no longer doubt of my meaning, *is the sum of all those things, which, being now existent, conduce and concur to the production of that action hereafter, whereof if any one thing now were wanting, the effect could not be produced.* This *concourse* of causes, whereof every one is *determined* to be such as it is by a like *concourse* of *former* causes, may well be called (in respect they were all set and ordered by the eternal cause of all things, God Almighty) the *decree* of God.

But that the *foreknowledge* of God should be a cause of any thing, cannot be truly said, seeing foreknowledge is knowledge, and knowledge depends on the existence of the things known, and not they on it.

The *influence of the stars* is but a small part of the whole cause, consisting of the *concourse* of all agents.

Nor does the *concourse of all causes* make one simple *chain* or concatenation, but an innumerable number of chains joined together, not in all parts, (247) but in the first link God Almighty ; and consequently the whole cause of an event, doth not always depend on one single chain, but on many together.

Natural efficacy of objects does determine voluntary agents, and necessitates the will, and consequently the action ; but for moral efficacy, I understand not what he means.

The last dictate of the judgment, concerning the good or bad, that may follow on any action, is not properly the whole cause, but the last part of it; and yet may be said to produce the effect necessarily, in such manner as the last feather may be said to break a horse's back, when there were so many laid on before as there wanted but that one to do it.

Now for his *argument*, that *if the concurrence of all the causes necessitate the effect, that then it follows, Adam had no true liberty* : I deny the consequence; for I make not only the *effect*, but also the *election*, of that particular effect *necessary*, inasmuch as the will itself, and each propension of a man during his deliberation, is as much necessitated, and depends on a sufficient cause, as any thing else whatsoever. As for example, it is no more necessary that fire should burn, than that a man or other creature, whose limbs be moved by fancy, should have *election*, that is *liberty*, to do what he hath a fancy to, though it be not in his *will* or *power* to choose his fancy, or choose his *election* and will.

This doctrine, because my Lord Bishop says he hates, I doubt had better been suppressed, as it should have been, if both your Lordship and he had not pressed me to an answer.

(248) The arguments of greatest consequence, are the third and the fifth, and they fall both into one, namely : *If there be a necessity of all events, that it will follow, that praise and reprehension, reward and punishment, are all vain and unjust ; and that if God should openly forbid, and secretly necessitate the same action, punishing men for what they could not avoid, there would be no belief among them of heaven or hell.*

To oppose hereunto I must borrow an answer from St. Paul, Rom. ix. 20,21. From the eleventh verse of the chapter to the eighteenth, is laid down the very same objection in these words : *When they, meaning Esau and Jacob, were yet unborn, and had done neither good nor evil, that the purpose of God according to election, not by works but by him that calleth, might remain firm, it was said unto her (viz. Rebecca) that the elder should serve the younger, &c. And what then shall we say ? Is there injustice with God ? God forbid. It is not therefore in him that willeth, nor in him that runneth, but in God that sheweth mercy. For the Scripture saith to Pharaoh, I have stirred thee up that I may show my power in thee, and that my name might be set forth in all the earth. Therefore whom God willeth, he hath mercy on, and whom he willeth he hardeneth.* Thus you see the case put by St. Paul is the same with that of my Lord Bishop, and the same objection in these words following :

Thou wilt ask me then, why will God yet complain, for who hath resisted His will ?

To this therefore the Apostle answers, not by denying it was God's *will*, or that the decree of (249) God concerning Esau was not before he had sinned, or that Esau was not necessitated to do what he did; but thus : *Who art thou, O man, that interrogatest God ? Shall the work say to the workman, why hast thou made me thus ? Hath not the potter power over the clay, of the same stuff to make one vessel to honour, another to dishonour ?* According therefore to this answer of St. Paul, I answer my Lord's objection, and say, the *power* of God alone without other helps is sufficient *justification* of any action he doth. That which men make amongst themselves here by pacts and covenants, and call by the name of justice, and according whereunto men are accounted and termed rightly *just* or *unjust*, is not that by which God Almighty's actions are to be measured or called just, no more than his counsels are to be measured by human wisdom. That which he does, is made just by his doing it; just, I say, in him, though not always just in us.

For a man that shall command a thing openly, and plot secretly the hindrance of the same, if he punish him that he so commandeth, for not doing it, it is unjust. So also, his counsels are therefore not in vain, because they be his, whether we see the use of them or not. When God afflicted Job, he did object no sin unto him, but justified his afflicting of him, by telling him of His *power* : (Job xl.9:) *Hast thou, sayth God, an arm like mine ?* (Job xxviii.4) *Where wert thou when I laid the foundations of the earth ?* and the like. So our Saviour, (John ix.3) concerning the man that was born blind, said, it was not for his sin, or for his parents' sin, but that the power of God might (250) be shown in him. *Beasts* are subject to death and torments, yet they cannot sin. It was God's will it should be so. *Power irresistible justifies all actions, really and properly*, in whomsoever it be found; less power does not, and because such power is in God only, he must needs be just in all actions, and we, that not comprehending his counsels, call him to the bar, commit injustice in it.

I am not ignorant of the usual reply to his answer, by distinguishing between *will* and *permission*, as that God Almighty does indeed sometimes *permit* sins, and that he also foreknoweth that the sin he permitteth, shall be committed, but does not *will* it, nor *necessitate* it.

I know also they distinguish the action from the sin of the action, saying, that God Almighty does indeed cause the *action*, whatsoever action it be, but not the *sinfulness* or *irregularity* of it, that is, the *discordance* between the *action* and the *law*. Such distinctions as these dazzle my understanding; I find no difference between the *will* to have a thing done, and the *permission* to do it, when he that permitteth it can hinder it, and knows that it will be done unless he hinder it. Nor find I any difference between an *action* and the sin of that action ; as for example, between the killing of Uriah, and the sin of David in killing Uriah, nor when *one*

is *cause* both of the *action* and of the *law*, how *another* can be cause of the *dis-agreement* between them, no more than how one man making a longer and shorter garment, another can make the inequality that is between them. This I know; God cannot sin, because his doing a thing makes it just, and consequently, no sin ; as also because (251) whatsoever can sin, is subject to another's law, which God is not. And therefore it is blasphemy to say, God can sin; but to say, that God can so order the world, as a sin may be necessarily caused thereby in a man, I do not see how it is any dishonour to him. Howsoever, if such or other *distinctions* can make it clear, that St. Paul did not think Esau's or Pharaoh's actions proceeded from the *will* and *purpose* of God, or that proceeding from his will, could not therefore without injustice be blamed or punished, I will, as soon as I understand them, turn unto my Lord's opinion : for I now hold nothing in all this question betwixt us, but what seemeth to me, not obscurely, but most expressly said in this place by St. Paul. And thus much in answer to his places of Scripture.

TO THE ARGUMENTS FROM REASON.

OF the arguments from *reason*, the first is that which his Lordship saith is drawn from Zeno's beating of his man, which is therefore called *argumentum baculinum*, that is to say, a wooden argument. The story is this ; Zeno held, that all actions were necessary ; his man therefore being for some fault beaten, excused himself upon the necessity of it : to avoid this excuse, his master pleaded likewise the necessity of beating him. So that not he that maintained, but he that derided the necessity, was beaten, contrary to that his Lordship would infer. And the argument was rather withdrawn than drawn from the story.

The second argument is taken from certain (252) inconveniences which his Lordship thinks would follow such an opinion. It is true that ill use might be made of it, and therefore your Lordship and my Lord Bishop ought, at my request, to keep private what I say here of it. But the inconveniences are indeed none, and what use soever be made of truth, yet truth is truth, and now the question is not, what is fit to be preached, but, what is true.

The first inconvenience he says, is this; *That the laws which prohibit any action will be unjust.*

2. *That all consultations are vain.*

3. *That admonitions to men of understanding, are of no more use, than to childrens, fools, and madmen.*

4. *That, praise, dispraise, reward and punishment, are in vain.*

5, 6. *That counsels, acts, arms, books, instruments, study, tutors, medicines, are in vain.*

To which arguments expecting I should answer, by saying, the ignorance of the event were enough to make us use means, adds, as it were a reply to my answer foreseen, these words : *Alas ! how should our not knowing the event be a sufficient motive to make us use the means ?* Wherein his Lordship says right, but my answer is not that which he expecteth : I answer,

First, that the *necessity* of an *action* doth not make the *laws*, that prohibit it, *unjust*. To let pass, that not the *necessity*, but the *will* to break the *law*, maketh the action *unjust*, because the *law* regardeth the *will*, and no other precedent causes of action. And to let pass, that no *law* can possibly be *unjust*, inasmuch as every man maketh, (253) by his consent the law he is bound to keep, and which consequently must be just, unless a man can be unjust to himself. I say, what *necessary* cause soever precedes an *action*, yet if the action be *forbidden*, he that doth it *willingly* may justly be punished. For instance, suppose the law on pain of death prohibit stealing, and that there be a man, who by the strength of temptation is *necessitated* to steal, and is thereupon put to death, does not this punishment deter others from theft ? Is it not a cause that others steal not ? Doth it not frame and make their wills to justice ?

To make the *law*, is therefore to make a *cause* of *justice*, and to *necessitate* justice ; and consequently, it is no injustice to make such a law.

The intention of the *law* is not to grieve the *delinquent*, for that which is past, and not to be undone ; but to make him and others *just*, that else would not be so, and respecteth not the evil act *past*, but the *good to come* ; insomuch as without the good intention for the future, no past act of a delinquent could justify his killing in the sight of God. But you will say, how is it just to kill one man to amend another, if what were done were *necessary* ? To this I answer, that men are justly killed, not for that their *actions* are not *necessitated*, but because they are *noxious*, and they are spared and preserved whose actions are not noxious. For where there is no law, there no killing nor anything else can be unjust ; and by the right of nature, we destroy, without being unjust, all that is noxious, both beasts and men ; and for beasts we kill them justly, when we do it in order to our own preservation, and yet my Lord (254) himself confesseth, that their actions, as being only *spontaneous*, and not *free*, are all *necessitated* and determined to that one thing they shall do. For men, when we make societies or commonwealths, we lay not down our right to kill, excepting in certain cases, as murder, theft or other offensive action ; so that the right, which the *commonwealth* hath to put a man to death for crimes, is not created by the *law*, but remains from the first right of *nature*, which every man hath to preserve himself ; for that the law doth not take the right away in the case of criminals, who were by the law excepted. Men are not therefore put to death, or punished, for that their theft proceedeth from *election* ; but because it

was *noxious* and contrary to men's preservation, and the punishment conducing to the preservation of the rest, inasmuch as to punish those that do voluntary hurt, and none else, frameth and maketh men's *wills* such as men would have them. And thus it is plain, that from the *necessity* of a *voluntary* action, cannot be inferred the *injustice* of the *law* that forbiddeth it, or the magistrate that punisheth it.

Secondly, I deny that it maketh *consultations* to be in *vain* ; it is the *consultation* that *causeth* a man, and *necessitateth* him to *choose* to do one thing rather than another : so that unless a man say that that cause is in vain which necessitated the effect, he cannot infer the superfluosness of consultation out of the necessity of the election proceeding from it. But it seemeth his Lordship reasons thus : If I must do this rather than that, I shall do this rather than that, though I consult not at all ; which is a false proposition and a false (255) consequence, and no better than this : If I shall live till to-morrow, I shall live till to-morrow, though I run myself through with a sword to-day. If there be a *necessity* that an action shall be done, or that any effect shall be brought to pass, it does not therefore follow, that there is nothing necessarily requisite as a means to bring it to pass ; and therefore when it is determined, that one thing shall be chosen before another, it is determined also for what *cause* it shall so be chosen, which cause, for the most part, is *deliberation* or *consultation*, and therefore consultation is not in vain, and indeed the less in vain by how much the election is more necessitated, if *more* and *less* had any place in *necessity*.

The same answer is to be given to the third supposed inconvenience, namely, that *admonitions* are in *vain* ; for the admonitions are parts of consultation, the admonitor being a counsellor for the time to him that is admonished.

The fourth pretended inconveniency is, that *praise*, *dispraise*, *reward* and *punishment* will be in *vain*. To which I answer, that for *praise* and *dispraise*, they depend not at all on the *necessity* of the action praised or dispraised. For what is it else to *praise*, but to say a thing is good? Good, I say, for me, or for somebody else, or for the state and commonwealth ? And what is it to say an action is good, but to say it is as I would wish? or as another would have it, or according to the will of the state? that is to say, according to the law? Does my Lord think that no action can please me, or him, or the commonwealth, that should proceed from *necessity*? Things may be therefore (256) *necessary*, and yet *praiseworthy*, as also *necessary*, and yet *dispraised*, and neither of both in vain, because *praise* and *dispraise*, and likewise *reward* and *punishment*, do by example make and conform the will to good and evil. It was a very great praise in my opinion, that Velleius Paterculus (Lib.II. 35) gives Cato, where he says he was good by *nature*, *et quia aliter esse non potuit*.

To the fifth and sixth inconveniences, that *counsels*, *arts*, *arms*, *instruments*, *books*, *study*, *medicines*, and the like, would be *superfluous*, the same answer serves as to the former, that is to say, that this consequence, *if the effect shall nec-*

essarily come to pass, then it shall come to pass without its causes, is a false one, and those things named counsels, arts, arms, &c. are the causes of these effects.

His Lordship's *third* argument consisteth in other *inconveniencies*, which he saith will follow, namely, *impiety* and *negligence* of religious duties, as repentance, and *zeal* to God's service, &c.

To which I answer, as to the rest, that they follow not. I must confess, if we consider the greatest part of mankind, not as they should be, but as they are, that is, as men, whom either the study of acquiring wealth, or preferment, or whom the appetite of sensual delights, or the impatience of meditating, or the rash embracing of wrong principles, have made unapt to discuss the truth of things : I must, I say, confess that the dispute of this question will rather hurt than help their piety; and therefore if his Lordship had not desired this answer, I should not have written it, nor do I write it but in hopes your Lordship and his will keep it (257) private. Nevertheless in very truth, the *necessity* of events does not of itself draw with it any *impiety* at all. For *piety* consisteth only in *two* things ; one, that we honour God in our hearts, which is, that we think as highly of his *power* as we can, for to honour anything is nothing else but to think it to be of great power ; the other is, that we signify that honour and esteem by our words and actions, which is called *cultus*, or *worship of God*. He therefore that thinketh that all things proceed from God's *eternal will*, and consequently are *necessary*, does he not think God *omnipotent* ? Does he not esteem of his *power* as highly as is possible ? which is to honour God as much as may be in his heart. Again, he that thinketh so, is he not more apt by *external* acts and words to acknowledge it, than he that thinketh otherwise ? yet is this external acknowledgment the same thing which we call *worship*. So that this opinion fortifies *piety* in both kinds, external and internal ; and therefore is far from destroying it. And for *repentance*, which is nothing else but a glad returning into the right way, after the grief of being out of the way ; though the cause that made him go astray were necessary, yet there is no reason why he should not grieve ; and, again though the cause why he returned into the way were necessary, there remained still the causes of joy. So that the *necessity* of the actions taketh away neither of those parts of *repentance*, grief for the error, and joy for returning.

And for *prayer*, whereas he saith that the *necessity* of things destroy *prayer*, I deny it. For though *prayer* be none of the *causes* that *move* (258) God's *will*, his will being unchangeable, yet since we find in God's word, he will not give his blessings but to those that ask, the motive of prayer is the same. *Prayer* is the gift of God no less than the *blessing*, and the prayer is decreed together in the same decree wherein the blessing is decreed. It is manifest that *thanksgiving* is no cause of the blessing past, and that which is past is sure and necessary, yet even amongst men thanks is in use as an acknowledgment of the benefit past, though we should expect no new benefit for our gratitude. And prayer to God Almighty is but thanksgiving for God's blessings in general and though it precede the particu-

lar thing we ask, yet it is not a cause or means of it, but a signification that we expect nothing but from God, in such manner, as he, not as we, will ; and our Sav-iour by word of mouth bids us pray, *Thy will*, not our will, *be done*, and by exam-ple teaches us the same; for he prayed thus, *Father if it be thy will, let this cup pass*, &c. The end of prayer, as of thanksgiving, is not to *move* but to *honour* God Almighty, in acknowledging that what we ask can be effected by him only.

The fourth argument from reason is this : *the order, beauty, and perfection of the world requireth that in the universe should be agents of all sorts ; some neces-sary, some free, some contingent. He that shall make all things necessary, or all things free, or all things contingent, doth overthrow the beauty and perfection of the world.*

In which argument I observe, first a *contradiction* ; for seeing he that *maketh* anything, in that (259) he maketh it, maketh it to be *necessary* ; it followeth that he that maketh all things, maketh all things necessarily to be : as if a workman make a garment, the garment must necessarily be ; so if God make every thing, every thing must necessarily be. Perhaps the beauty of the world requireth, though we know it not, that some agents should work without deliberation (which his lordship calls *necessary* agents) and some agents with deliberation (and those both he and I call *free* agents) and that some agents should work, and we not know how (and their effects we both call *contingents*) ; but this hinders not but that he that electeth may have his *election* necessarily determined to *one* by *former* causes, and that which is *contingent*, and imputed to fortune, be nevertheless *necessary* and depend on *precedent* necessary causes. For by *contingent*, men do not mean that which hath *no* cause, but that which hath not for cause anything that we perceive ; as for example, when a traveller meets with a shower, the journey had a cause, and the rain had a cause sufficient to produce it ; but because the journey caused not the rain, nor the rain the journey, we say they were contingent one to another. And thus you see that though there be three sorts of events, *neces-sary*, *contingent*, and *free*, yet they may be *all* necessary without destruction of the beauty or perfection of the universe.

To the fifth argument from reason, which is, *That if liberty be taken away, the nature and formal reason of sin is taken away*; I answer by denying the conse-quence : the nature of sin consisteth in this, that the *action* done proceed from (260) our *will* and be against the *law*. A judge in judging whether it be sin or not, which is done against the law, looks at no higher cause of the action, than the will of the doer. Now when I say the action was *necessary*, I do not say it was done *against* the will of the doer, but *with* his will, and so *necessarily*, because man's will, that is every volition act or of the will and purpose of man had a *sufficient* and therefore a *necessary* cause, and consequently every *voluntary* action was *necessitated*. An action therefore may be *voluntary* and a *sin*, and nevertheless be *necessary*; and because God may afflict by a right derived from his *omnipotence*, though sin were not, and because the example of punishment on voluntary sin-

ners, is the cause that produceth justice, and maketh sin less frequent, for God to punish such sinners, as I have shewed before, is no injustice. And thus you have my answer to his Lordship's objections both out of Scripture, and from reason.

CERTAIN DISTINCTIONS, WHICH HIS LORDSHIP SUPPOSING MAY BE BROUGHT TO EVADE HIS ARGUMENTS, ARE BY HIM REMOVED.

He says a man may perhaps answer, that the *necessity* of things held by him, is not a *stoical* necessity, but a *Christian* necessity, &c. But this *distinction* I have not used, nor indeed ever heard before, nor could I think any man could make *stoical* and *Christian* two kinds of *necessity*, though they may be two kinds of *doctrine*. Nor have I drawn my answer to his Lordship's (261) arguments from the authority of any sect, but from the nature of the things themselves.

But here I must take notice of certain words of his Lordship's in this place, as making against his own tenet. *Where all the causes, saith he, being joined together, and subordinate one to another, do make but one total cause, if any one cause, much more the first, in the whole series or subordination of causes, be necessary, it determines the rest, and without doubt maketh the effect necessary.* For that which I call the *necessary* cause of any effect, is the *joining* together of all causes subordinate to the first, into one total cause. *If any of these, saith he, especially the first, produce its effect necessarily, then all the rest are determined.* Now it is manifest, that the first cause is a necessary cause of all the effects that are next and immediate to it, and therefore by his Lordship's own reason all effects are necessary.

Nor is that distinction of necessary in respect of the *first cause*, and necessary in respect of *second causes*, mine. It does, as his Lordship well notes, imply a contradiction. But the distinction of *free* into *free from compulsion*, and *free from necessitation*, I acknowledge. For to be *free from compulsion* is to do a thing so as *terror* be not the cause of his *will* to do it ; for a man is then only said to be compelled, when fear makes him willing to it : as when a man willingly throws his goods into the sea to save himself, or submits to his enemy for fear of being killed. Thus all men that do anything for *love*, or *revenge*, or *lust*, are *free from compulsion*, and yet their actions may be as necessary as those that are done by compulsion; (262) for sometimes other passions work as forcibly as fear. But *free from necessitation*, I say, no man can be, and it is that which his Lordship undertook to disprove.

This *distinction*, his Lordship says, uses to be *fortified* by two reasons, but they are not mine. The first, he says, is, that it is granted by all divines, that an

hypothetical necessity, or necessity upon supposition, may stand with *liberty*. That you may understand this, I will give you an example of *hypothetical necessity*. If *I shall live, I shall eat*. This is an *hypothetical necessity*. Indeed it is a necessary proposition, that is to say, it is necessary that that proposition should be true whensoever uttered, but it is not the necessity of the thing, nor is it therefore necessary that the man should live, nor that the man should eat. I do not use to *fortify* my distinctions with such reasons; let his Lordship confute them how he will, it contents me; but I would have your Lordship take notice hereby, how easy and plain a thing, but withal false, with the grave usage of such terms as *hypothetical necessity*, and *necessity upon supposition*, and such like terms of Schoolmen, may be obscured and made to seem *profound learning*.

The second reason, that may confirm the distinction of *free from compulsion*, and *free from necessitation*, he says is, that God and good angels do good necessarily, and yet are more free than we. This reason, though I had no need of, yet I think it so far forth good, as it is true that God and good angels do good necessarily, and yet are free; but because I find not in the articles of our faith, nor in the decrees of our church, set down in (263) what manner I am to conceive God and good angels to work by necessity, or in what sense they work *freely*, I suspend my sentence in that point, and am content that there be a *freedom from compulsion*, and yet no *freedom from necessitation*, as hath been proved, in that a man may be necessitated to some action without threats and without fear of danger. But how my Lord can avoid the consisting together of *freedom* and *necessity*, supposing God and good angels are freer than men, and yet do good necessarily, that we must examine : *I confess*, saith he, *that God and good angels are more free than we, that is, intensively, in degree of freedom, not extensively in the latitude of the object, according to a liberty of exercise not of specification*.

Again, we have here two distinctions that are no distinctions, but made to seem so by terms invented by I know not whom to cover ignorance, and blind the understanding of the reader : for it cannot be conceived that there is any liberty greater, than for a man to do what he will. One heat may be more intensive than another, but not one liberty than another; he that can do what he will, hath all liberty possible, and he that cannot, hath none at all. Also *liberty*, as his Lordship says the Schools call it, of *exercise*, which is as I have said before, a liberty to do or not to do, cannot be without a *liberty*, which they call, of *specification*, that is to say, a liberty to do, or not to do this or that in particular. For how can a man conceive he hath liberty to do anything, that hath not liberty to do this, or that, or somewhat in particular ? If a man be forbidden in Lent to eat this, and that, and (264) every other particular kind of flesh, how can he be understood to have a liberty to eat flesh, more than he that hath no licence at all ? You may by this again see the vanity of distinctions used in the *Schools*, and I do not doubt but that the imposing of them, by authority of *doctors* in the *Church*, hath been a great cause that men have laboured, though by sedition and evil courses, to shake them off ; for nothing is more apt to beget hatred, than the tyrannizing over men's rea-

son and understanding, especially when it is done, not by the Scriptures, but by the pretence of learning, and more judgment than that of other men.

In the next place his Lordship bringeth two arguments against distinguishing between being *free from compulsion* and *free from necessitation*.

The first is, that *election* is opposite not only to *coaction* or *compulsion*, but also *necessitation* or determination to one. This is it he was to prove from the beginning, and therefore bringeth no new argument to prove it; and to those brought formerly, I have already answered. And in this place I deny again, that election is opposite to either; for when a man is compelled, for example, to subject himself to an enemy or to die, he hath still election left him, and a deliberation to bethink which of the two he can better endure. And he that is led to prison by force, hath election, and may deliberate whether he will be hauled and trained on the ground, or make use of his own feet: likewise when there is no *compulsion*, but the strength of *temptation* to do an evil action, being greater than the motives to *abstain*, it necessarily determines him to the doing of it; yet he (265) deliberates while sometimes the motives to do, sometimes the motives to forbear, are working on him, and consequently he *electeth* which he will. But commonly when we see and know the strength that moves us, we acknowledge *necessity*; but when we see not, or mark not the force that moves us, we then think there is none, and that it is not *causes* but *liberty* that produceth the action. Hence it is that they think he does not choose this, that of necessity chooses it; but they might as well say, fire doth not burn, because it burns of necessity.

The second argument is not so much an argument as a distinction, to show in what sense it may be said that *voluntary* actions are *necessitated*, and in what sense not. And therefore his Lordship allegeth, as from the authority of the *Schools*, and that which rippeth up the bottom of the *question*, that there is a double act of the *will*. The one, he says, is *actus imperatus*, an act done at the command of the will, by some inferior faculty of the soul; as to open or shut one's eyes; and this act may be compelled: the other, he says, is *actus elicited*, an act allured or drawn forth by allurement, out of the will, as to *will*, to *choose*, to *elect*; this he says cannot be compelled. Wherein, letting pass that metaphorical speech of attributing command and subjection to the faculties of the soul, as if they made a commonwealth or family within themselves, and could speak one to another, which is very improper in searching the truth of a question, you may observe, first, that to compel a *voluntary* act is nothing else but to will it; for it is all one to say, my will commands the shutting of (266) my eyes, or the doing of any other action; and to say, I have the will to shut mine eyes: so that *actus imperatus*, here, might as easily have been said in English a *voluntary action*, but that they that invented the term, understood not anything it signified.

Secondly, you may observe, that *actus elicited*, is exemplified by these words, to *will*, to *elect*, to *choose*, which are all one, and so to will is here made an act of

the will; and indeed as the will is a faculty or power in a man's soul, so to will is an act of it according to that power ; but as it is absurdly said, that to dance is an act allured or drawn by fair means out of the ability to dance ; so is it also to say, that to will is an act allured or drawn out of the power to will, which power is commonly called the will. Howsoever it be, the sum of his Lordship's distinction is, that a *voluntary* act may be done by *compulsion*, that is to say, by foul means, but to will that, or any act, cannot be but by *allurement*, or fair means. Now seeing fair means, allurements, and enticements, produce the action which they do produce, as *necessarily* as foul means and threatening; it follows, that to *will* may be made as *necessary* as anything that is done by *compulsion*. So that distinction of *actus imperatus* and *actus elicited* are but words, and of no effect against necessity.

His Lordship in the rest of his discourse, reckoneth up the opinion of certain professions of men, touching the causes wherein the necessity of things, which they maintain, consisteth. And first he saith, the *astrologer* deriveth his *necessity* from the *stars* ; secondly, that the *physician* attributeth (267) it to the *temper* of the body. For my part, I am not of their opinion, because, neither the stars alone, nor the temperature of the patient alone, is able to produce any effect, without the concurrence of all other agents. For there is hardly any one action, how casual soever it seem, to the causing whereof concur not whatsoever is *in rerum natura*, which because it is a great paradox, and depends on many antecedent speculations, I do not press in this place. Thirdly, he disputeth against the opinion of them that say, *external objects* presented to men of such and such temperatures, do make their actions *necessary* ; and says, the power that such objections have over us, proceeds from our own fault : but that is nothing to the purpose, if such fault of ours proceedeth from causes not in our own power, and therefore that opinion may hold true for all that answer.

Further he saith, *prayer, fasting, &c.* may alter our *habits*; it is true, but when they do so, they are *causes* of the contrary *habit*, and make it *necessary*, as the former habit had been necessary, if *prayer, fasting, &c.* had not been. Besides, we are not moved or disposed to prayer or any other action, but by outward objects, as pious company, godly preachers, or something equivalent. Fourthly, he says a resolved mind is not easily surprised, as the mind of Ulysses, who when others wept, alone wept not ; and of the philosopher, that abstained from striking, because he found himself angry : and of him that poured out the water when he was thirsty, and the like. Such things, I confess have, or may have been done, and do prove only that it was not necessary for Ulysses then to weep, nor (268) for that philosopher to strike, nor for that other man to drink ; but it does not prove, that it was not necessary for Ulysses then to abstain, as he did, from weeping, nor for the philosopher to abstain, as he did, from striking, nor for the other man to forbear drinking, and yet that was the thing his Lordship ought to have proved. Lastly his Lordship confesses, that the *dispositions* of objects may be *dangerous* to *liberty*, but cannot be *destructive*. To which I answer, it is impossible : for *liberty* is never

in any other danger than to be lost ; and if it cannot be lost, which he confesses, I may infer, it can be in no danger at all.

The fourth opinion which his Lordship rejecteth, is of them that make the will necessarily to follow the last dictate of the understanding; but it seems his Lordship understands that tenet in another sense than I do; for he speaketh as if they that held it, did suppose men must dispute the sequel of every action they do, great and small, to the least grain ; which is a thing that his Lordship, with reason thinks untrue. But I understand it to signify, that the *will* follows the *last* opinion or *judgment* immediately preceding the *action*, concerning whether it be good to do it or not, whether he have weighed it long before, or not at all, and that I take to be the meaning of them that hold it. As for example, when a man strikes, his will to strike follows necessarily that thought he had of the sequel of his stroke, immediately before the lifting of his hand. Now if it be understood in that sense, the *last* dictate of the understanding does *necessitate* the *action*, though not as the whole cause, yet as the last cause, as the last feather necessitates the (269) breaking of a horse's back, when there are so many laid on before, as there needeth but the addition of one to make the weight sufficient.

That which his Lordship allegeth against this, is first, out of a poet, who in the person of Medea says,

*"Video meliora, proboque,
Deteriora sequor."*

But that saying, as pretty as it is, is not true ; for though Medea saw many reasons to forbear killing her children, yet the last dictate of her judgment was, that the present revenge on her husband outweighed them all, and thereupon the wicked action *necessarily* followed. Then the story of the Roman, who of two competitors, said, one had the better reason, but the other must have the office. This also maketh against his Lordship, for the last dictate of his judgment that had the bestowing of the office, was this, that it was better to take a great bribe, than reward a great merit.

Thirdly, he objects, that things nearer the sense, move more powerfully than reason; what followeth thence but this, that the sense of the present good is commonly more immediate to the action, than the foresight of the evil consequence to come ? Fourthly, whereas his Lordship says, that do what a man can, he shall sorrow more for the death of his son than for the sin of his soul, makes nothing to the last dictate of the understanding; but it argues plainly, that sorrow for sin is not *voluntary*, and by consequence, that *repentance* proceedeth from causes.

The last part of this discourse containeth his Lordship's opinions about reconciling *liberty* with (270) the *prescience* and *decrees* of God, otherwise than some *divines* have done, against whom, he had formerly written a treatise, out of which

he repeateth only two things : one is, *That we ought not to desert a certain truth, for not being able to comprehend the certain manner of it.* And I say the same, as for example, that his Lordship ought not to desert this certain truth, *that there are certain and necessary causes which make every man to will what he willeth, though he do not yet conceive in what manner the will of man is caused.* And yet I think, the manner of it is not very hard to conceive, seeing we see daily, that *praise, dispraise, reward, and punishment, good and evil,* sequels of men's *actions* retained in *memory*, do frame and make us to the *election* of whatsoever it be that we elect, and that the memory of such things proceeds from the *senses*, and *sense* from the operation of the objects of sense, which are external to us, and governed only by God Almighty ; and by consequence all *actions*, even of *free* and *voluntary* agents, are necessary.

The other thing that he repeateth, is, that the best way to reconcile *contingence* and *liberty* with *prescience* and the *decrees* of God, is to subject future *contingencies* to the *aspect of God*. The same is also my opinion, but contrary to what his Lordship all this while laboured to prove. For hitherto he held *liberty* and *necessity*, that is to say, *liberty* and the *decrees of God*, irreconcilable, unless the *aspect of God*, which word appeareth now the first time in this discourse, signify somewhat else besides *God's will* and *decree*, which I cannot understand. But he adds that we must (271) subject them, “according to that *presentiality* which he says cannot be done by them that conceive *eternity* to be an *everlasting succession*, but only by them that conceive it as an *indivisible point*. To which I answer, that as soon as I can conceive *eternity* to be an *indivisible point*, or anything but an *everlasting succession*, I will renounce all that I have written on this subject. I know St. Thomas Aquinas calls *eternity*, *nunc stans*, an *ever abiding now*; which is easy enough to say, but though I fain would, yet I could never conceive it : they that can, are more happy than I. But in the mean time his Lordship alloweth all men to be of my opinion, save only those that can conceive in their minds a *nunc stans*, which I think are none. I understand as little how it can be true his Lordship says, that God is not *just*, but *justice* itself; not *wise* but *wisdom* itself; not *eternal* but *eternity* itself; nor how he concludes thence, that *eternity* is a *point indivisible*, and not a *succession*, nor in what sense it can be said, that an *infinite point*, and wherein is no *succession*, can comprehend all *time*, though time be *successive*. These phrases I find not in the Scripture; I wonder therefore, what was the design of the Schoolmen to bring them up, unless they thought a man could not be a true Christian unless his understanding be first strangled with such hard sayings. And thus much for answer to his Lordship's discourse, wherein I think not only his *squadrons of arguments*, but also his *reserve of distinctions*, are defeated. And now your Lordship shall have my doctrine concerning the same question, with my *reasons* for it, positively and briefly as I can, without any terms of *art*, in plain English.

(272) MY OPINION ABOUT LIBERTY AND NECESSITY.

First I conceive, that when it cometh into a man's mind to do or not to do some certain action, if he have no time to *deliberate*, the doing it or abstaining *necessarily* follow the *present* thought he hath of the *good* or *evil* consequence thereof to himself. As for example, in sudden *anger*, the *action* shall follow the thought of *revenge*; in sudden *fear*, the thought of *escape*. Also when a man hath time to *deliberate*, but deliberates not, because never anything appeared that could make him doubt of the consequence, the *action* follows his opinion of the *goodness* or *harm* of it. These actions I call VOLUNTARY, my Lord, if I understand him aright that calls them SPONTANEUS. I call them *voluntary*, because those *actions* that follow immediately the *last* appetite, are *voluntary*, and here, where is one only appetite, that one is the last. Besides, I see it is reasonable to punish a *rash* action, which could not be justly done by man to man, unless the same were *voluntary*. For no *action* of a man can be said to be without *deliberation*, though never so sudden, because it is supposed he had time to *deliberate* all the precedent time of his life, whether he should do that kind of action or not. And hence it is, that he that killeth in a sudden passion of *anger*, shall nevertheless be justly put to *death*, because all the time, wherein he was able to consider whether to kill were good or evil, shall be held for one continual *deliberation*, and consequently the killing shall be judged to proceed from *election*.

(273) Secondly, I conceive when a man *deliberates* whether he shall do a thing or not do it, that he does nothing else but consider whether it be better for himself to do it or not to do it. And to *consider* an action, is to imagine the *consequences* of it, both *good* and *evil*. From whence is to be inferred, that *deliberation* is nothing but *alternate* imagination of the *good* and *evil* sequels of an *action*, or, which is the same thing, alternate *hope* and *fear*, or alternate *appetite* to do or quit the action of which he *deliberateth*.

Thirdly, I conceive, that in all *deliberations*, that is to say, in all alternate *succession* of contrary *appetites*, the last is that which we call the WILL, and is immediately next before the doing of the action, or next before the doing of it become impossible. All other *appetites* to do, and to quit, that come upon a man during his deliberations, are called *intentions* and *inclinations* but not *wills*, there being but one *will*, which also in this case may be called the *last will*, though the *intentions* change often.

Fourthly, I conceive that those *actions*, which a man is said to do upon *deliberation*, are said to be *voluntary*, and done upon *choice* and *election*, so that *voluntary* action, and action proceeding from *election* is the same thing ; and that of a *voluntary agent*, it is all one to say, he is *free*, and to say, he hath not made an end of *deliberating*.

Fifthly, I conceive *liberty* to be rightly defined in this manner : *Liberty is the absence of all the impediments to action that are not contained in the nature and intrinsical quality of the agent.* As for example, the water is said to descend *freely*, (274) or to have *liberty* to descend by the channel of the river, because there is no impediment that way, but not across, because the banks are impediments. And though the water cannot ascend, yet men never say it wants the *liberty* to ascend, but the *faculty* or *power*, because the impediment is in the nature of the water, and intrinsical. So also we say, he that is tied, wants the *liberty* to go, because the impediment is not in him, but in his bands ; whereas we say not so of him that is sick or lame, because the impediment is in himself.

Sixthly, I conceive that nothing taketh beginning from *itself*, but from the *action* of some other immediate *agent* without itself. And that therefore, when first a man had an *appetite* or *will* to something, to which immediately before he had no appetite nor will, the *cause* of his *will*, is not the *will* itself, but *something* else, not in his own disposing. So that whereas it is out of controversy, that of *voluntary* actions the *will* is the *necessary* cause, and by this which is said, the *will* is also *caused* by other things whereof it disposeth not, it followeth, that *voluntary* actions have all of them *necessary* causes, and therefore are *necessitated*.

Seventhly, I hold that to be a *sufficient* cause, to which nothing is wanting that is needful to the producing of the *effect*. The same also is a *necessary* cause. For if it be possible that a *sufficient* cause shall not bring forth the *effect*, then there wanteth somewhat which was needful to the producing of it, and so the *cause* was not *sufficient* : but if it be impossible that a *sufficient* cause should not produce the *effect*, then is a *sufficient* cause a *necessary* cause, for that is said to produce an (275) effect *necessarily* that cannot but produce it. Hence it is manifest, that whatsoever is produced, is produced *necessarily* ; for whatsoever is produced hath had a *sufficient* cause to produce it, or else it had not been; and therefore also *voluntary* actions are *necessitated*.

Lastly, that the ordinary *definition of a free agent*, namely, *that a free agent is that, which, when all things are present which are needful to produce the effect, can nevertheless not produce it*, implies a contradiction, and is nonsense ; being as much as to say, the cause may be *sufficient*, that is to say, *necessary*, and yet the *effect* not follow.

MY REASONS

For the first five points, wherein it is explicated I, what *spontaneity* is ; II, what *deliberation* is ; III, what *will*, *propension*, and *appetite* are ; IV, what a *free agent* is : V, what *liberty* is ; there can no other proof be offered but every man's

own experience, by reflection on himself, and remembering what he useth in his mind, that is, what he himself meaneth when he saith an action is *spontaneous*, a man *deliberates*; such is his *will*, that *agent* or that *action* is *free*. Now he that reflecteth so on himself, cannot but be satisfied, that *deliberation* is the *consideration of the good and evil sequels of an action to come* ; that by *spontaneity* is meant *inconsiderate action*, or else nothing is meant by it; that *will* is the *last act of our deliberation* ; that a *free agent* is he *that can do if he will, and forbear if he will* ; and that *liberty* is *the absence of external impediments*. (276) But to those that out of custom speak not what they conceive, but what they hear, and are not able, or will not take the pains to consider what they think when they hear such words, no argument can be sufficient, because *experience* and *matter of fact* are not verified by other men's arguments, but by every man's own *sense* and *memory*. For example, how can it be proved that to *love* a thing and to think it *good* is all one, to a man that does not mark his own meaning by those words ? Or how can it be proved that *eternity* is not *nunc stans* to a man that says those words by custom, and never considers how he can conceive the thing in his mind ?

Also the sixth point, that a man cannot imagine anything to begin *without a cause*, can no other way be made known, but by trying how he can imagine it; but if he try, he shall find as much reason, if there be no cause of the thing, to conceive it should begin at one time as another, that he hath equal reason to think it should begin at all times, which is impossible, and therefore he must think there was some special cause why it began then, rather than sooner or later, or else that it began never, but was *eternal*.

For the seventh point, which is, that all *events* have *necessary* causes, it is there proved, in that they have *sufficient* causes. Further let us in this place also suppose any event never so casual, as the throwing, for example, *ames ace* upon a pair of dice, and see, if it must not have been *necessary* before it was thrown. For seeing it was thrown, it had a *beginning*, and consequently a *sufficient* cause to produce it, consisting partly in the *dice*, partly in outward things, as the posture of the (277) party's *hand*, the measure of *force* applied by the caster, the posture of the parts of the *table*, and the like. In sum, there was nothing wanting which was necessarily requisite to the producing of that particular cast, and consequently the cast was necessarily thrown; for if it had not been thrown, there had wanted somewhat requisite to the throwing of it, and so the cause had not been *sufficient*. In the like manner it may be proved that every other accident, how *contingent* soever it seem, or how *voluntary* soever it be, is produced *necessarily*, which is that that my Lord Bishop disputes against. The same may be proved also in this manner. Let the case be put, for example, of the weather. *It is necessary that to-morrow it shall rain or not rain*. If therefore it be not *necessary* it shall rain, it is *necessary* it shall not rain, otherwise there is no necessity that the proposition, *it shall rain or not rain*, should be true. I know there be some that say, it may necessarily be true that one of the two shall come to pass, but not, singly that it shall rain, or that it shall not rain, which is as much to say, *one* of them is *necessary*,

yet neither of them is *necessary* ; and therefore to seem to avoid that absurdity, they make a distinction, that neither of them is true *determinate*, but *indeterminate* ; which distinction either signifies no more but this, one of them is true, but we know not which, and so the necessity remains, though we know it not ; or if the meaning of the distinction be not that, it hath no meaning, and they might as well have said, one of them is true *Titirice*, but neither of them *Tu patulice*.

The last thing, in which also consisteth the whole controversy, namely, that there is no such thing as (278) an agent, *which when all things requisite to action are present, can nevertheless forbear to produce it*; or, which is all one, that there is no such thing as *freedom from necessity*, is easily inferred from that which hath been before alleged. For if it be an *agent*, it can *work* ; and if it *work*, there is nothing wanting of what is requisite to produce the *action*, and consequently the cause of the action is *sufficient*; and if *sufficient*, then also *necessary*, as hath been proved before.

And thus you see, how the *inconveniences*, which his Lordship objecteth must follow upon the holding of *necessity*, are avoided, and the *necessity* itself *demonstratively* proved. To which I could add, if I thought it good logic, the *inconvenience* of denying *necessity*, as that it destroys both the *decrees* and the *prescience* of God Almighty ; for whatsoever God hath *purposed* to bring to pass by *man*, as an instrument, or foreseeeth shall come to pass; a man, if he have *liberty*, such as his Lordship affirmeth, from *necessitation*, might frustrate, and make not to come to pass, and God should either not *foreknow* it, and not *decree* it, or he should *foreknow* such things shall be, as shall never be, and *decree* that which shall never come to pass.

This is all that hath come into my mind touching this question, since I last considered it. And I humbly beseech your Lordship to communicate it only to my Lord Bishop. And so praying God to prosper your Lordship in all your designs, I take leave, and am, My most noble and most obliging Lord,

Your most humble servant,

Thomas Hobbes

Rouen, Aug.20, 1652*

* In the first edition of 1654 this date is 1646.

(193). XXXVIII. POSTSCRIPT. Arguments seldom work on men of wit and learning, when they have once engaged themselves in a contrary opinion. If anything do it, it is the shewing of them the causes of their errors : which is this. Pious men attribute to God Almighty, for honour' sake, whatsoever they see is honourable in the world, as seeing, hearing, willing, knowing, justice, wisdom, &c., but deny Him such poor things as eyes, ears, brains, and other organs, without which we worms neither have nor can conceive such faculties to be : and so far

they do well. But when they dispute of God's actions philosophically, then they consider them again as if He had such faculties, and in that manner as we have them ; this is not well : and thence it is they fall into so many difficulties. We ought not to dispute of God's nature; He is no fit subject of our philosophy. True religion consisteth in obedience to Christ's lieutenants, and in giving God such honour, both in attributes and actions, as they in their several lieutenancies shall ordain.

HOBBS
Treatise of Liberty and Necessity

In

The works of the most reverend Father in God
John Bramhall, D.D.
Volume IV, Oxford
MDCCCXLIV

[Retour à la table des matières](#)

TO THE LORD MARQUIS OF NEWCASTLE.

RIGHT HONOURABLE,

(24). I. I had once resolved to answer J. D.'s objections to my book *De Cive* in the first place, as that which concerns me most, and afterwards to examine this discourse of liberty and necessity, which (because I never had uttered my opinion of it) concerned me the less. But seeing it was your Lordship's and J. D.'s desire, that I should begin with the latter, I was contented so to do, and here I present and submit it to your Lordship's judgment.

(26). II. And, first, I assure your Lordship, I find in it no new argument, neither from Scripture nor from reason, that I have not often heard before; which is as much as to say, that I am not surprised.

(27) III. The preface is a handsome one, but it appears even in that, that he hath mistaken the question. For whereas he says thus “If I be free to write this discourse, I have obtained the cause”, I deny that to be true; for ‘tis not enough to his freedom of writing, that he had not written it unless he would himself. If he will obtain the cause, he must prove, that before he writ it, it was not necessary he should write it afterward. It may be, he thinks it all one to say, I was free to write it, and, it was not necessary I should write it. But I think otherwise. For he is free to do a thing, that may do it if he have the will to do it, and may forbear, if he have the will to forbear : and yet, if there be a necessity that he shall have the will to do it, the action is necessarily to follow; and if there be a necessity that he shall

have the will to forbear, the forbearing also will be necessary. The question therefore is not, whether a man be a free agent, that is to say, whether he can write or forbear, speak or be silent, according to his will; but whether the will to write, and the will to forbear, come upon him according to his will, or according to anything else in his own power. I acknowledge this liberty, that I can do if I will ; but to say I can will if I will, I take to be an absurd speech. Wherefore I cannot grant him the cause upon his preface.

(33) IV. In the next place, he maketh certain distinctions of liberty, and says, he means not “liberty from sin”, nor (34) “from servitude”, nor “from violence,” but “from necessity, necessitation, inevitability, and determination to one.” It had been better to define liberty than thus to distinguish; for I understand never the more what he means by liberty. And though he says, he means “liberty from necessitation,” yet I understand not how such a liberty can be. And it is a taking of the question without proof; for what else is the question between us, but whether such a liberty be possible or not ? There are in the same place other distinctions : as, a liberty of “exercise” only, which he calls “a liberty of contradiction” (namely of doing, not good or evil simply, but of doing this or that good, or this or that evil, respectively), and a liberty of “specification and exercise also”, which he calls “a liberty of contrariety” (namely, a liberty not only to do or not to do, good or evil, but also to do or not do, this or that good or evil). And with these distinctions, he says, he “clears the coast;” whereas in truth he darkeneth his meaning, not only with the jargon of “exercise only, specification also, contradiction, contrariety,” but also with pretending distinction where none is; for how is it possible that the liberty of doing or not doing this or that good or evil, to consist (as he says it doth in God and angels) without a liberty of doing or not doing good or evil ?

(37) V. The next thing he doth, after the clearing of the coast, is the dividing of his “forces,” as he calls them, “into two squadrons,” one of places of Scripture, the other of reasons, which allegory he useth, I suppose, because he addresseth the discourse to your Lordship, who is a military man. All that I have to say touching this, is, that I observe a great part of those his forces do look and march another way, and some of them do fight amongst themselves.

(38) VI. And the first place of Scripture, taken from Numb. xxx. 14 [13], is one of them that look another way. The words are, “If a wife make a vow, it is left to her husband’s choice, either to establish it or make it void.” For it proves no more but that the husband is a free and voluntary agent; but not that his choice therein is not necessitated, or not determined to what he shall choose, by precedent necessary causes.

(41) VII. For if there come into the husband’s mind greater good by establishing than abrogating such a vow, the establishing will follow necessarily. And if the evil that will follow thereon in the husband’s opinion outweigh the good, the

contrary must needs follow. And yet in this following (42) of one's hopes and fears consisteth the nature of election. So that a man may both choose this, and cannot but choose this. And consequently choosing and necessity are joined together.

(44) The second place of Scripture is Joshua, xxiv. 15, the third is 2 Sam. xxiv. 12, whereby 'tis clearly proved, that there is election in man, but not proved, that such election was not necessitated by the hopes, and fears, and considerations of good and bad to follow, which depend not on the will, nor are subject to election. And therefore one answer serves all such places, if there were a thousand.

(45) VIII. Supposing, it seems, I might answer as I have done, that necessity and election might stand together; and instance in the actions of children, fools, or brute beasts, whose fancies, I might say, are necessitated and determined to one; before these his proofs out of Scripture he desires to prevent that instance, and therefore says, that the actions of "children, fools, madmen, and beasts," are indeed "determined," but that they proceed not from election, nor from free, but from spontaneous agents; as, for example, that the bee when it maketh honey does it spontaneously, and when the spider makes his web, he does it spontaneously, and not by election. Though I never meant to ground my answer upon the experience of what children, fools, madmen, and beasts do, yet, that your Lordship may understand what can be meant by spontaneous, and how it differs from voluntary, I will answer that distinction, and shew, that it fighteth against its fellow arguments. Your Lordship is therefore to consider, that all voluntary actions, where the thing that induceth the will is not fear, are called also spontaneous, and said to be done by a man's own accord. As when a man giveth money voluntarily to another for merchandise, or out of affection, he is said to do it of his own accord; which in Latin is *sponte*, and therefore the action is spontaneous : though to give one's money willingly to a thief to avoid killing, or throw it into the sea to avoid drowning, where the motive is fear, be not called spontaneous. But every spontaneous action is not therefore voluntary : for voluntary presupposes some precedent deliberation, that is to say, some consideration and meditation of what is likely to follow, both upon the doing and abstaining from the action deliberated of; whereas many actions are done of our own accord, and be therefore spontaneous, of which nevertheless as he thinks we never consulted, nor deliberated in ourselves; as when, making no question nor any the least doubt in the world but the thing we are about is good, we eat, or walk, or in anger strike or revile, which he thinks spontaneous but not voluntary nor elective actions. And with such kind of actions (46) he says necessitation may stand, but not with such as are voluntary, and proceed upon election and deliberation. Now if I make it appear to you, that even these actions, which he says proceed from spontaneity, and which he ascribes only to "fools, children, madmen, and beasts," proceed from deliberation and election; and that actions inconsiderate, rash, and spontaneous, are ordinarily found in those, that are by themselves and many more thought as wise or wiser than ordinarily men are; then his argument concludeth, that necessity and election

may stand together, which is contrary to that which he intendeth by all the rest of his arguments to prove. And, first, your Lordship's own experience furnishes you with proof enough, that horses, dogs, and other brute beasts, do demur oftentimes upon the way they are to take. The horse retiring from some strange figure that he sees, and coming on again to avoid the spur. And what else does a man that deliberateth, but one while proceed toward action, another while retire from it, as the hope of greater good draws him, or the fear of greater evil drives him? A child may be so young as to do all which it does without all deliberation; but that is but till it chance to be hurt by doing somewhat, or till it be of age to understand the rod; for the actions, wherein he hath once had a check, shall be deliberated on the second time. Fools and madmen manifestly deliberate no less than the wisest men, though they make not so good a choice, the images of things being by diseases altered. For bees and spiders, if he had so little to do as to be a spectator of their actions, he would have confessed not only election, but also art, prudence, and policy in them, very near equal to that of mankind. Of bees, Aristotle says, their life is "civil". He is deceived, if he think any spontaneous action, after once being checked in it, differs from an action voluntary and elective; for even the setting of a man's foot, in the posture of walking, and the action of ordinary eating, was once deliberated of how and when it should be done; and though it afterward become easy and habitual, so as to be done without forethought, yet that does not hinder but that the act is voluntary, and proceeds from (47) election. So also are the rashest actions of choleric persons voluntary and upon deliberation : for who is there but very young children, that hath not considered, when and how far he ought or safely may strike or revile ?

Seeing then he agrees with me, that such actions are necessitated, and the fancy of those that do them is determined to the actions they do, it follows out of his own doctrine, that the liberty of election does not take away the necessity of electing this or that individual thing. And thus one of his arguments fights against another.

(55) IX. The second argument from Scripture consisteth in histories of men, that did one thing, when if they would they might have done another. The places are two: one is in 1 Kings iii. 11; where the history says, God was pleased, that Solomon, who might if he would have asked riches, or revenge, did nevertheless ask wisdom at God's hands : the other is the words of St. Peter to Ananias, Acts v. 4 : "After it was sold, was it not in thine own power ?

To which the answer is the same with that I answered to the former places; that they prove there is election, but do not disprove the necessity which I maintain of what they so elect.

(57) X. To the third and fifth arguments, I shalle make but one answer.

(58) XI. The fourth argument is to this effect : "if the decree of God, or His foreknowledge, or the influence of the stars, or the concatenation of causes, or the physical or moral efficacy" of causes, "or the last dictate of the understanding," or

whatsoever it be, “do take away true liberty, then Adam before his fall had no true liberty.

‘Quicquid ostendes mihi sic incredulus odi. »

That which I say neccessitateth and determinateth every action, that he may no longer doubt of my meaning, is the sum of all those things, which, being now existent, conduce and concur to the production of that action hereafter, whereof if any one thing now were wanting, the effect could not be produced. This concourse of causes, whereof every one is determined to be such as it is by a like concourse of former causes, may well be called (in respect they were all set and ordered by the eternal cause of all things, God Almighty) the decree of God.

But that the foreknowledge of God should be a cause of (59) anything, cannot be truly said; seeing foreknowledge is knowledge, and knowledge depends on the existence of the things known, and not they on it.

The influence of the stars is but a small part of the whole cause, consisting of the concourse of all agents.

Nor doth the concourse of all causes make one simple chain or concatenation, but an innumerable number of chains joined together, not in all parts, but in the first link, God Almighty ; and consequently the whole cause of an event does not always depend upon one single chain, but on many together.

Natural efficacy of objects does determine voluntary agents, and necessitates the will, and consequently the action ; but for “moral efficacy,” I understand not what he means by it. The last dictate of the judgment concerning the good or bad that may follow on any action, is not properly the whole cause, but the last part of it; and yet may be said to produce the effect necessarily, in such manner as the last feather may be said to break a horse's back, when there were so many laid on before as there wanted but that one to do it.

Now for his argument, that if the concourse of all the causes necessitate that effect, that then it follows, Adam had no true liberty. I deny the consequence : for I make not only the effect, but also the election of that particular effect, to be necessary; inasmuch as the will itself, and each propension of a man during his deliberation, is as much necessitated, and depends on a sufficient cause, as any thing else whatsoever. As, for example, it is no more necessary that fire should burn, than that a man, or other creature, whose limbs be moved by fancy, should have election, that is, liberty, to do what he has a fancy to, though it be not in his will or power to choose his fancy, or choose his election and will.

This doctrine, because he says he “hates,” I doubt had better been suppressed; as it should have been, if both your Lordship and he had not pressed me to an answer.

(64) XII. The arguments of greatest consequence are the third and the fifth, and fall both into one : namely, if there be a necessity of all events, that it will follow, that praise and reprehension, reward and punishment, are all vain and unjust ; and that if God should openly forbid, and secretly necessitate, the same action, punishing men for what they could not avoid, there would be no belief among them of Heaven or Hell.

To oppose hereunto, I must borrow an answer from St. Paul, Rom. ix. Vers. 11. From the eleventh verse of the chapter to the eighteenth is laid down the very same objection in these words. “When they” (meaning Esau and Jacob) “were yet unborn, and had done neither good nor evil, that the purpose of God according to election, not by works but by Him that calleth, might remain firm, it was said unto her” (viz. to Rebecca), “that the elder shall serve the younger, &c. And what then shall we say ? Is there injustice with God ? God forbid... It is not therefore in him that willeth, nor in him that runneth, but in God, that sheweth mercy. For the Scripture saith to Pharaoh, I have stirred thee up, that I may shew My power in thee, and that My name may be set forth in all the earth. Therefore, whom God willeth, He hath mercy on, and whom He willeth He hardeneth.” Thus you see, the case put by St. Paul is the same with that of J. D.; and the same objection in these words following, “Thou wilt ask me then, why will God yet (65) complain, for who hath resisted His will ?” To this therefore the Apostle answers, not by denying it was God's will, or that the decree of God concerning Esau was not before he had sinned, or that Esau was not necessitated to do what he did, but thus, “Who art thou, O man, that interrogatest God ? Shall the work say to the workman, why hast thou made me thus ? hath not the potter power over the clay, of the same stuff, to make one vessel to honour, another to dishonour ?” According therefore to this answer of St. Paul, I answer J. D.'s objection, and say, the power of God alone, without other help, is sufficient justification of any action He doth. That which men make amongst themselves here by pacts and covenants, and call by the name of justice, and according whereunto men are counted and termed rightly just or unjust, is not that by which God Almighty's actions are to be measured or called just; no more than His counsels are to be measured by human wisdom. That which He does is made just by His doing; just, I say, in Him, not always just in us, but the example; for a man that shall command a thing openly, and plot secretly the hindrance of the same, if he punish him he so commanded for not doing it, is unjust. So also His counsels. They be therefore not in vain, because they be His; whether we see the use of them or not. When God afflicted Job, He did object no sin to him, but justified his afflicting him by telling him of His power: “Hast thou” (says God) “an arm like Mine ?” “Where wast thou when I laid the foundations of the earth ?” and the like. So our Saviour, concerning the man that was born blind, said, “it was not for his sin, or for his parents' sin, but

that the power of God might be shewn in him.” Beasts are subject to death and torments, yet they cannot sin. It was God's will it should be so. Power irresistible justifieth all actions really and properly, in whomsoever it be found. Less power does not. And because such power is in God only, He must needs be just in all His actions. And we, that not comprehending His counsels, call Him to the bar, commit injustice in it.

I am not ignorant of the usual reply to his answer, by distinguishing between will and permission: as, that God Almighty does indeed permit sins sometimes, and that He also foreknoweth that the sin He permitteth shall be (66) committed, but does not will it, nor necessitate it. I know also they distinguish the action from the sin of the action, saying, God Almighty does indeed cause the action, whatsoever action it be, but not the sinfulness or irregularity of it, that is, the discordance between the action and the law. Such distinctions as these dazzle my understanding. I find no difference between the will to have a thing done, and the permission to do it, when He that permitteth it can hinder it, and knows that it will be done unless He hinder it. Nor find I any difference between an action that is against the law, and the sin of that action ; as, for example, between the killing of Uriah, and the sin of David in killing Uriah : nor when one is cause both of the action and of the law, how another can be cause of the disagreement between them; no more than how one man making a longer and shorter garment, another can make the inequality that is between them. This I know, God cannot sin, because His doing a thing makes it just, and consequently no sin ; and because whatsoever can sin, is subject to another's law, which God is not. And therefore 'tis blasphemy to say, God can sin. But to say, that God can so order the world as a sin may be necessarily caused thereby in a man, I do not see how it is any dishonour to Him. Howsoever, if such or other distinctions can make it clear, that St. Paul did not think Esau's or Pharaoh's actions proceeded from the will and purpose of God, or that, proceeding from His will, [they] could not therefore without injustice be blamed or punished, I will, as soon as I understand them, turn unto J.D.'s opinion. For I now hold nothing in all this question between us, but what seemeth to me (not obscurely but) most expressly said in this place by St. Paul. And thus much in answer to his places of Scripture.

TO THE ARGUMENTS FROM REASON.

(82) XIII. OF the arguments from reason, the first is that, which he saith “is drawn” from Zeno's beating of his man, which is therefore called *argumentum “baculinum,”* that is to say, a wooden argument. The story is this : Zeno held, that all actions were necessary ; his man, therefore, being for some fault beaten, excused himself upon the necessity of it; to avoid this excuse, his master pleaded likewise the necessity of beating him. So that, not he that maintained, but he that derided the necessity of things, was beaten; contrary to that he would infer. And the argument was rather *withdrawn* than “drawn” from the story.

(85) XIV. The second argument is taken from certain inconveniences, which he thinks would follow such an opinion. It is true, that ill use might be made of it; and therefore your Lordship and J. D. ought at my request to keep private that I say here of it. But the inconveniences are indeed none : and what use soever be made of truth, yet truth is truth; and now the question is not what is fit to be preached, but what is true. The first inconvenience, he says, is this, that “laws which prohibit” any action are then “unjust.” The second, that “all consultations are vain.” The third, that admonitions to “men of understanding” are of no more use than to “fools, childrens and madmen.” The fourth, that “praise, dispraise, reward and punishment,” are in vain. The fifth, that “counsels, arts, arms, books, instruments, study, tutors,” medicines, are “in vain.” To which argument expecting I should answer by saying, that the ignorance of the event were enough to make us use means, he adds (as it were a reply to my answer foreseen) these words : “Alas ! how should our not knowing the event be a sufficient motive to make us use the means!” wherein he saith right, but my answer is not that which he expecteth : I answer,

First, that the necessity of an action doth not make the law which prohibit it unjust. To let pass, that not the necessity, but the will to break the law, maketh the action unjust, because the law regardeth the will, and no other precedent causes of action; and to let pass, that no law can be possibly unjust, inasmuch as every man makes by his consent the law he is bound to keep, and which consequently must be just, unless a man can be unjust to himself; I say, what necessary cause soever precedes an action, yet, if the action be forbidden, he that doth it willingly may justly be punished. For instance, suppose the law on pain of death prohibit stealing, and there be a man who by the strength of temptation is necessitated to steal, and is thereupon put to death : does not this punishment deter others from theft ? is it not a cause that others steal not ? doth it not frame and make their will to justice ? To make the law is therefore to make a cause of justice, and to necessitate justice, and consequently it is no injustice to make such a law. The institution [molesworth : intention] of the law is not to grieve the delinquent for that (86) which is passed, and not to be undone, but to make him and others just, that else would not be so; and respecteth not the evil act past, but the good to come : inso-much as without this good intention of future, no past act of a delinquent could justify his killing in the sight of God. But you will say, how is it just to kill one man to amend another, if what were done were necessary ? To this I answer, that men are justly killed, not for that their actions are not necessitated, but that they are spared and preserved, because they are not noxious : for where there is no law, there no killing nor any thing else can be unjust ; and by the right of nature we destroy, without being unjust, all that is noxious, both beasts and men. And for beasts, we kill them justly, when we do it in order to our own preservation; and yet J. D. confesseth, that their actions, as being only spontaneous and not free, are all necessitated and determined to that one thing which they shall do. For men, when we make societies or commonwealths, we lay down [Molesworth : we lay not down] our right to kill, excepting in certain cases, as murder, theft or other

offensive actions : so that the right which the commonwealth hath to put a man to death for crimes, is not created by the law, but remains from the first right of nature, which every man hath, to preserve himself ; for that the law doth not take the right away in the case of criminals, who were by the law excepted. Men are not therefore put to death, or punished, for that their theft proceedeth from election ; but because it was noxious and contrary to men's preservation, and the punishment conducing to the preservation of the rest : inasmuch as to punish those that do voluntary hurt, and none else, frameth and maketh men's wills such as men would have them. And thus it is plain, that from the necessity of a voluntary action cannot be inferred the injustice of the law that forbiddeth it, or of the magistrate that punisheth it.

Secondly, I deny, that it makes consultations to be in vain. It is the consultation that causeth a man and necessitateth him to choose to do one thing rather than another : so that, unless a man say that cause to be in vain which necessitateth the effect, he cannot infer the superfluousness of consultation out of the necessity of the election proceeding from it. But it seemeth he reasons thus, If I must do (87) this rather than that, I shall do this rather than that, though I consult not at all ; which is a false proposition, a false consequence, and no better than this, If I shall live till to-morrow, I shall live till to-morrow, though I run myself through with a sword to-day. If there be a necessity that an action shall be done, or that any effect shall be brought to pass, it does not therefore follow, that there is nothing necessarily requisite as a means to bring it to pass. And therefore, when it is determined, that one thing shall be chosen before another, 'tis determined also for what cause it shall so be chosen; which cause for the most part is deliberation or consultation. And therefore consultation is not in vain : and indeed the less in vain by how much the election is more necessitated.

The same answer is to be given to the third supposed inconvenience, namely, that admonitions are in vain ; for admonitions are parts of consultation, the admonitor being a counsellor for the time to him that is admonished.

The fourth pretended inconveniency is, that praise, dispraise, reward and punishment will be in vain. To which I answer, that for praise and dispraise, they depend not at all on the necessity of the action praised or dispraised. For what is it else to praise, but to say a thing is good? good, I say, for me, or for somebody else, or for the state and commonwealth ? And what is it to say an action is good, but to say, it is as I would wish, or as another would have it, or according to the will of the state, that is to say, according to law? Does J. D. think, that no action can please me or him or the commonwealth, that should proceed from necessity? Things may be therefore necessary, and yet praiseworthy, as also necessary and yet dispraise, and neither of both in vain, because praise and dispraise, and likewise reward and punishment, do by example make and conform the will to good and evil. It was a very great praise in my opinion, that Velleius Paterculus gives Cato, where he says, he was good by nature, "*et quia aliter esse non potuit.*"

The fifth and sixth inconvenience, that “counsels, arts, ams, instruments, books,” study, medicines, and the like, (88) would be “superfluous,” the same answer serves as to the former, that is to say, that this consequence, – if the effect shall necessarily come to pass, then it shall come to pass without its causes, – is a false one. And those things named “counsels, arts, arms,” &c. are the causes of these effects.

(102) XV. His third argument consisteth in other inconveniences, which he saith will follow; namely, impiety, and negligence of religious duties, repentance, and zeal to God's service. To which I answer, as to the rest, that they follow not. I must confess, if we consider far the greatest part of mankind, not as they should be, but as they are; that is, as men, whom either the study of acquiring wealth, or preferments, or whom the appetite of sensual delights, or the impatience of meditating, or the rash embracing of wrong principles, have made unapt to discuss the truth of things; that the dispute of this question will rather hurt than help their piety. And therefore, if he had not desired this answer, I would not have written it. Nor do I write it, but in hope your Lordship and he will keep it private. Nevertheless, (103) in very truth, the necessity of events does not of itself draw with it any impiety at all. For piety consisteth only in two things : one, that we honour God in our hearts; which is, that we think of His power as highly as we can; for to honour anything is nothing else but to think it to be of great power : the other, that we signify that honour and esteem by our words and actions; which is called “*cultus*”, or worship of God. He therefore that thinketh, that all things proceed from God's eternal will, and consequently are necessary, does he not think God omnipotent ? does he not esteem of His power as highly as is possible ? which is to honour God as much as can be in his heart. Again, he that thinketh so, is he not more apt by external acts and words to acknowledge it, than he that thinketh otherwise ? Yet is this external acknowledgment the same thing which we call worship. So this opinion fortifieth piety in both kinds, externally and internally ; and therefore is far from destroying it. And for repentance, which is nothing but a glad returning into the right way, after the grief of being out of the way, though the cause that made him go astray were necessary, yet there is no reason why he should not grieve ; and again, though the cause why he returned into the way were necessary, there remains still the causes of joy. So that the necessity of the actions taketh away neither of those parts of repentance, grief for the error, nor joy for the returning. And for prayer, whereas he saith, that the necessity of things destroys prayer, I deny it. For though prayer be none of the causes that move God's will, His will being unchangeable, yet, since we find in God's word, He will not give His blessings but to those that ask them, the motive to prayer is the same. Prayer is the gift of God, no less than the blessings. And the prayer is decreed together in the same decree wherein the blessing is decreed. 'Tis manifest that thanksgiving is no cause of the blessing past; and that which is past is sure, and necessary. Yet even amongst men, thanks is in use as an acknowledgment of the benefit past, though we should expect no new benefit for our gratitude. And prayer to God Almighty is

but thanksgiving for His blessings in general. And though it precede the particular thing we ask, yet it is not a cause or means of it, but a signification that we expect (104) nothing but from God, in such manner, as He, not as we, will. And our Saviour by word of mouth bids us pray, “Thy will,” not our will, “be done,” and by example teaches us the same, for He prayed thus, “Father, if it be Thy will, let this cup pass,” &c. The end of prayer, as of thanksgiving, is not to move but to honour God Almighty, in acknowledging that what we ask can be effected by Him only.

(109) XVI. The fourth argument from reason is this, “the order, beauty, and perfection of the world requireth, that in the universe should be agents of all sorts, some necessary, some free, some contingent; he that shall make all things necessary, or all things free, or all things contingent, doth overthrow the beauty and perfection of the world.” In which argument I observe, first a contradiction. For, seeing he that maketh anything, in that he maketh it, he maketh it to be necessary, it followeth, that he that maketh all things, maketh all things necessarily to be. As, if a workman make a garment, the garment must necessarily be ; so, if God make every thing, every thing must necessarily be. Perhaps the beauty of the world requireth (though we know it not) that some agents should work without deliberation, (110) which he calls necessary agents; and some agents with deliberation, and those both he and I call free agents; and that some agents should work and we not know how, and their effects we both call contingents. But this hinders not, but that he that electeth may have his election necessarily determined to one by former causes; and that which is contingent and imputed to fortune, be nevertheless necessary, and depend on precedent necessary causes. For by contingent, men do not mean that which hath no cause, but that which hath not for cause anything that we perceive. As, for example, when a traveller meets with a shower, the journey had a cause, and the rain had a cause, sufficient to produce it, but because the journey caused not the rain, nor the rain the journey, we say, they were contingent one to another. And thus, you see, though there be three sorts of events, necessary, contingent, and free, yet they may be all necessary without the destruction of the beauty or perfection of the universe.

(112) XVII. To the fifth argument from reason, which is, that if liberty be taken away, the nature and formal reason of sin is taken away, I answer by denying the consequence. The nature of sin consisteth in this, that the action done proceed from our will, and be against the law. A judge, in judging whether it be sin or not which is done against the law, looks at no higher cause of the action than the will of the doer. Now when I say the action was necessary, I do not say it was done against the will of the doer, but with his will; and so necessarily, because man's will, that is, every act of the (113) will, and purpose of man, had a sufficient and therefore a necessary cause; and consequently every voluntary action was necessitated. An action therefore may be voluntary and a sin, and nevertheless be necessary. And because God may afflict by a right derived from His omnipotence, though sin were not, and the example of punishment on voluntary sinners is the cause that produceth justice, and maketh sin less frequent; for God to

punish such sinners, as I have shewed before, is no injustice. And thus you have my answer to his objections, both out of Scripture, and from reason.

**(118) CERTAIN DISTINCTIONS WHICH HIS LORDSHIP SUPPOSING
MAY BE BROUGHT TO HIS ARGUMENTS ARE BY HIM REMOVED.**

XVIII. HE saith, a man may perhaps answer, that the necessity of things held by him is not a Stoical necessity, but a Christian necessity, &c. But this distinction I have not used, nor indeed ever heard before. Nor do I think any man could make “Stoical” and “Christian” two kinds of necessity, though they may be two kinds of doctrine. Nor have I drawn my answer to his arguments from the authority of any sect, but from the nature of the things themselves.

But here I must take notice of certain words of his in this place, as making against his own tenet. “Where all the causes,” saith he, “being joined together and subordinate one to another, do make but one total cause, if any one cause (much more the first) in the whole series or subordination of causes be necessary, it determines the rest, and without doubt maketh the effect necessary.” For that which I call the necessary cause of any effect, is the joining together of all causes subordinate to the first into one total cause. If any one of those, saith he, especially the first, produce its effect necessarily, then all the rest are determined, and the effect also necessary. Now it is manifest, that the First Cause is a necessary cause of all the effects that are next and immediate to it; and therefore, by his own reason, all effects are necessary. Nor is that distinction, of necessary in respect of the First Cause, and necessary in respect of second causes, mine. It does (as he well noteth) imply a contradiction.

(122) XIX. But the distinction of free info free from compulsion and free from necessitation, I acknowledge. For to be free from compulsion, is to do a thing so, as terror be not the cause of his will to do it. For a man is then only said to be compelled, when fear makes him willing to it; as when a man willingly throws his goods into the sea to save himself, or submits to his enemy for fear of being killed. Thus all men that do any thing from love, or revenge, or lust, are free from compulsion : and yet their actions may be as necessary as those that are done upon compulsion; for sometimes other passions work as forcibly as fear. But free from necessitation, I say nothing can be; and ‘tis that which he undertook to disprove.

This distinction, he says, useth to be “fortified” by “two reasons,” but they are not mine. The first, he says, is, that “it is granted by all divines, that a hypothetical necessity, or necessity upon supposition, may stand with liberty.” That you may understand this, I will give you an example of hypothetical necessity. If I shall live, I shall eat, this is an hypothetical necessity. Indeed it is a necessary proposition; that is to say, it is necessary that that proposition should be true, whensoever uttered : but ‘tis not the necessity of the thing; nor is it therefore necessary that the

man shall live, or that the man shall eat. I do not use to “fortify” *my* distinctions with such reasons. Let him confute them how he will, it contents me. But I would have your Lordship take notice hereby, how an easy and plain thing, but withal false, may be, with the grave usage of such terms as hypothetical necessity, and necessity upon supposition, and such like terms of schoolmen, obscured and made to seem profound learning.

The second reason, that may confirm the distinction of free from compulsion and free from necessitation, he says, is, that “God and good angels do good necessarily, and yet are more free than we.” This reason, though I had no need of, yet I think it so far forth good, as it is true that “God and good angels do good necessarily,” and yet are “free” ; but because I find not in the articles of our faith, nor in the decrees of our Church set down, in what manner I am to conceive God and good angels to work by necessity, or in what sense they work freely, I suspend my sentence in that point; and am (123) content that there be a freedom from compulsion and yet no freedom from necessitation; as hath been proved in that, that a man may be necessitated to some action without threats and without fear of danger. But how he can avoid the consisting together of freedom and necessity, supposing God and good angels are freer than men, and yet do good necessarily, that we must examine.

“I confess” (saith he), “that God and good angels are more free than we; that is, intensively, in degree of freedom, not extensively, in the latitude of the object; according to a liberty of exercise, not of specification.” Again, we have here two distinctions, that are no distinctions; but made to seem so by terms, invented by I know not whom to cover ignorance and blind the understanding of the reader. For it cannot be conceived, that there is any liberty greater than for a man to do what he will, and to forbear what he will. One heat may be more intensive than another, but not one liberty than another. He that can do what he will, hath all liberty possible; and he that cannot, hath none at all.

Also liberty (as he says the Schools call it) of “exercise,” which is (as I have said before) a liberty to do or not to do, cannot be without a liberty (which they call) of “specification,” that is to say, a liberty to do or not to do this or that in particular; for how can a man conceive, he has liberty to do anything, that hath not liberty to do this or that or somewhat in particular ? If a man be forbidden in Lent to eat this and that and every other particular kind of flesh, how can he be understood to have a liberty to eat flesh, more than he that hath no licence at all ?

You may by this again see the vanity of distinctions used in the Schools. And I do not doubt, but that the imposing of them by authority of doctors in the Church hath been a great cause that men have laboured, though by sedition and evil courses, to shake them off ; for nothing is more apt to beget hatred, than the tyrannizing over man's reason and understanding; especially when it is done, not

by the Scripture, but by the pretence of learning and more judgment than that of other men.

(131) XX. In the next place, he bringeth two arguments against distinguishing between being free from compulsion and free from necessitation. The first is, that “election is opposite, not only to coercion” or compulsion, “but also to necessitation or determination to one.” This is it he was to prove from the beginning, and therefore bringeth no new argument to prove it. And to those brought formerly, I have already answered. And in this place I deny again, that (132) election is opposite to either. For when a man is compelled (for example, to subject himself to an enemy or to die), he hath still election left in him, and a deliberation to bethink which of the two he can better endure. And he that is led to prison by force, hath election, and may deliberate whether he will be haled and trained on the ground, or make use of his feet. Likewise, when there is no compulsion, but the strength of temptation to do an evil action, being greater than the motives to abstain, necessarily determines him to the doing of it, yet he deliberates; whilst sometimes the motives to do, sometimes the motives to forbear, are working on him; and, consequently, he electeth which he will. But commonly, when we see and know the strength that moves us, we acknowledge necessity; but when we see not or mark not the force that moves us, we then think there is none; and that it is not causes but liberty that produceth the action. Hence it is, that they think he does not choose this, that of necessity chooses it ; but they might as well say, fire does not burn, because it burns of necessity.

The second argument is not so much an argument, as a distinction; to shew in what sense it may be said, that voluntary actions are necessitated, and in what sense not. And therefore he allegeth, as from the authority of the “Schools” and that which “rippeth up the bottom” of the question, that “there is a double act of the will.” The one, he says, “is ‘*actus imperatus*’, an act done at the command of the will, by some inferior faculty of the soul, as to open or shut one’s eyes ; and this act may be compelled.” The other, he says, “is ‘*actus elicited*’, an act allured, or an act ‘drawn forth’ by allurements, out of the will, as to will, to choose, to elect ; this,” he says, “cannot be compelled.” Wherein,—letting pass that metaphorical speech, of attributing command and subjection to the faculties of the soul, as if they made a commonwealth or family among themselves, and could speak one to another, which is very improper in searching the truth of a question, — you may observe, first, that to compel a voluntary act is nothing else but to will it ; for it is all one to say, my will commands the shutting of my eyes or the doing of any other action, and to say, I have the will to shut mine eyes. So that “*actus imperatus*” here, might as easily have been (133) said in English, a voluntary action; but that they that invented the term, understood not anything it signified. Secondly, you may observe, that “*actus elicited*” is exemplified by these words, “to will, to elect, to choose,” which are all one; and so to will is here made an act of the will. And indeed, as the will is a faculty or power in a man’s soul, so to will is an act of it according to that power ; but as it is absurdly said, that to dance is an act allured

or “drawn” by fair means out of the ability to dance ; so is it also to say, that to will is an act allured or “drawn out” of the power to will, which power is commonly called the will. Howsoever it be, the sum of his distinction is, that a voluntary act may be done on compulsion, that is to say, by foul means, but to will that, or any act, cannot be but by allurement, or fair means. Now, seeing fair means, allurements, and enticements, produce the action which they do produce, as necessarily as threatening and foul means, it follows, that to will may be made as necessary as anything that is done by compulsion. So that distinction of “*actus imperatus*” and “*actus elicited*” are but words, and of no effect against necessity.

(142) XXI. In the rest of his discourse, reckoneth up the opinion of certain professions of men, touching the causes wherein the necessity of things, which they maintain, consisteth. And first he saith, the astrologer deriveth his necessity from the stars ; secondly, that the physician attributeth it to the temper of the body. For my part, I am not of their opinion, because, neither the stars alone, nor the temperature of the patient alone, is able to produce any effect, without the concurrence of all other agents. For there is hardly any one action, how casual soever it seem, to the causing whereof concur not whatsoever is in *rerum natura*, which because it is a great paradox, and depends on many antecedent speculations, I do not press in this place.

(144) XXII. Thirdly, he disputeth against the opinion of them that say, external objects presented to men of such and such temperatures do make their actions necessary ; and says, the power that such objects have over us proceeds from our own fault. But that is nothing to the purpose, if such fault of ours proceedeth from causes not in our own power. And therefore that opinion may hold true for all that answer. Further he saith, “prayer, fasting,” &c. may alter our habits. ‘Tis true; but when they do so, they are causes of the contrary habit, and make it necessary; as the former habit had been necessary, if prayer, fasting, &c. had not been. Besides, we are not moved nor disposed to prayer, or any other action, but by outward objects; as pious company, godly preachers, or something equivalent. Thirdly, he says “a resolved mind is not easily surprised:” as the mind of Ulysses, who when others wept, he alone wept not ; and of the philosopher, that abstained from striking, because he found himself angry ; and of him that poured out the water when he was thirsty, and the like. Such things, I confess, have, or may have been (145) done; and do prove only, that it was not necessary for Ulysses then to weep, nor for that philosopher to strike, nor for that other man to drink ; but it does not prove, that it was not necessary for Ulysses then to abstain as he did from weeping, nor for the philosopher to abstain as he did from striking, nor for the other man to forbear drinking. And yet that was the thing he ought to have proved.

Lastly, he Lordship confesseth, that the dispositions of objects “may be dangerous to liberty, but cannot be destructive.” To which I answer, ‘tis impossible :

for liberty is never in any other danger than to be lost ; and if it cannot be lost, which he confesseth, I may infer it can be in no danger at all.

(148) XXIII. The fourth opinion which he rejecteth, is of them that make the will necessarily to follow the last dictate of the understanding. But it seems he understands that tenet in another sense than I do. For he speaketh, as if they that held it did suppose men must dispute the sequel of every action they do, great and small, to the least grain ; which is a thing that he thinks with reason to be untrue. But I understand it to signify, that the will follows the last opinion or judgment immediately preceding the action, concerning whether it be good to do it or not; whether he hath weighed it long before, or not at all. And that I take to be the meaning of them that hold it. As for example, (149) when a man strikes, his will to strike follows necessarily that thought he had of the sequel of his stroke immediately before the lifting of his hand. Now, if it be understood in that sense, the last dictate of the understanding does certainly necessitate the action; though not as the whole cause, yet as the last cause; as the last feather necessitates the breaking of a horse's back, when there are so many laid on before as there needeth but the addition of one to make the weight sufficient. That which he allegeth against this, is, first, out of a poet, who in the person of Medea says, "*Video meliora, proboque, deteriora sequor.*" But that saying (as pretty as it is) is not true ; for though Medea saw many reasons to forbear killing her children, yet the last dictate of her judgment was, that the present revenge on her husband outweighed them all. And thereupon that wicked action followed necessarily. Then the story of the Roman, that of two competitors said, one had the better reasons, but the other must have the office. This also maketh against him; for the last dictate of his judgment that had the bestowing of the office, was this, that it was better to take a great bribe, than reward a great merit. Thirdly, he objects, that "things nearer the senses move more powerfully than reason." What followeth thence but this, that the sense of the present good is commonly more immediate to the action, than the foresight of the evil consequence to come ? Fourthly, whereas he says, that "do what a man can, he shall sorrow more for the death of his son than for the sin of his soul;" makes nothing to the last dictate of the understanding, but it argues plainly, that sorrow for sin is not voluntary : and by consequence, that repentance proceedeth from causes.

(158) XXIV. The last part of this discourse containeth his opinions about reconciling liberty with the prescience and decrees of God, otherwise than some divines have done, against whom he had formerly written a treatise, out of which he only "repeateth two things." One is, that "we ought not to desert (154) a certain truth for not being able to comprehend the certain manner" of it. And I say the same; as for example, that he ought not to desert this certain truth,—that there are certain and necessary causes which make every man to will what he willeth,—though he do not yet conceive in what manner the will of man is caused. And yet, I think, the manner of it is not very hard to conceive; seeing we see daily, that praise, dispraise, reward, and punishment, good and evil, sequels of men's actions

retained in memory, do frame and make us to the election of whatsoever it be that we elect; and that the memory of such things proceeds from the senses, and sense from the operation of the objects of sense, which are external to us, and governed only by God Almighty ; and by consequence, all actions, even of free and voluntary agents, are necessary.

The other thing that he repeateth is, that the best way “to reconcile contingency and liberty with prescience and decrees of God, is to subject future contingents to the aspect of God.” The same is also my opinion, but contrary to what he hath all this while laboured to prove; for hitherto he held liberty and necessity, that is to say, liberty and the decrees of God, irreconcilable : unless “the aspect of God” (which word appeareth now the first time in this discourse) signify somewhat else besides God's will and decree, which I cannot understand. But he adds, that we must subject them “according to that presentiality which they have in eternity;” which he says cannot be done by them that “conceive eternity to be an everlasting succession,” but only by them that conceive it as an “indivisible point.” To this I answer, that as soon as I can conceive eternity “an indivisible point,” or any thing but “an everlasting succession,” I will renounce all I have written on this subject. I know St. Thomas Aquinas calls eternity “*nunc stans*” – “an ever abiding now;” which is easy enough to say, but though I fain would, yet I could never conceive it. They that can, are more happy than I. But in the mean time he alloweth hereby all men to be of my opinion, save only those that can conceive in their minds a “*nunc stans*,” which I think are none. I understand as little how it can be true, that “God is not just but (155) justice itself, not wise but wisdom itself, not eternal but eternity itself,” nor how he concludes thence, that eternity is a point indivisible, and not a succession; nor in what sense it can be said, that an infinite point, &c., wherein is no succession, can comprehend all time, though time be successive.

These phrases I find not in the Scripture. I wonder therefore, what was the design of the Schoolmen to bring them up; unless they thought a man could not be a true Christian, unless they thought his understanding be first strangled with such hard sayings.

And thus much for answer to his discourse, wherein I think not only his “squadrons,” but also his reserves of distinctions, are defeated. And now your Lordship shall have my doctrine concerning the same question, with my reasons for it, positively and briefly as I can, without any terms of art, in plain English.

(159) MY OPINION ABOUT LIBERTY AND NECESSITY.

XXV. First, I conceive, that when it cometh into a man's mind, to do or not to do some certain action, if he have no time to deliberate the doing it or abstaining, [he] necessarily followeth the present thought he had of the good or evil conse-

quence thereof to himself. As for example, in sudden (160) anger the action shall follow the thought of revenge, in sudden fear the thought of escape. Also when a man hath time to deliberate, but deliberates not, because never any thing appeared that could make him doubt of the consequence, the action follows his opinion of the goodness or harm of it. These actions I call voluntary. He, if I understand him aright, that calls them spontaneous. I call them voluntary, because those actions that follow immediately the last appetite, are voluntary. And here, where is one only appetite, that one is the last.

Besides, I see 'tis reasonable to punish a rash action, which could not be justly done by man, unless the same were voluntary : for no action of a man can be said to be without deliberation, though never so sudden, because 'tis supposed he had time to deliberate all the precedent time of his life, whether he should do that kind of action or not. And hence it is, that he that killeth in a sudden passion of anger, shall nevertheless be justly put to death, because all the time wherein he was able to consider, whether to kill were good or evil, shall be held for one continual deliberation, and consequently the killing shall be judged to proceed from election.

(163) XXVI. Secondly, I conceive, when a man deliberates whether he shall do a thing or not do a thing, that he does nothing else but consider, whether it be better for himself to do it or not to do it; and to consider an action is to imagine the consequences of it, both good and evil : from whence is to be inferred, that deliberation is nothing but alternate imagination of the good and evil sequels of an action, or (164) (which is the same thing) alternate hope and fear, or alternate appetite to do or quit the action of which he deliberateth.

(164) XXVII. Thirdly, I conceive, that in all deliberations, that is to say, in all alternate succession of contrary appetites, the last is that which we call the will, and is immediately before the doing of the action, or next before the doing of it become impossible. All other appetites to do and to quit, that come upon a man during his deliberation, are called intentions and inclinations but not wills, there being but one will; which also in this case may be called the last will, though the intentions change often.

(165) XXVIII. Fourthly, that those actions, which a man is said to do upon deliberation, are said to be voluntary, and done upon choice and election. So that voluntary action, and action proceeding from election is the same thing ; and that of a voluntary agent, it is all one to say, he is free, and to say, he hath not made an end of deliberating.

(166) XXIX. Fifthly, I conceive liberty to be rightly defined in this manner. Liberty is the absence of all the impediments to action that are not contained in the nature and intrinsical quality of the agent. As, for example, the water is said to descend freely, or to have liberty to descend by the channel of the river, because there is no impediment that way; but not across, because the banks are impedi-

ments. (167) And though the water cannot ascend, yet men never say it wants the liberty to ascend, but the faculty or power; because the impediment is in the nature of the water, and intrinsical. So also we say, he that is tied, wants the liberty to go, because the impediment is not in him, but in his bands ; whereas we say not so of him that is sick or lame, because the impediment is in himself.

(168) XXX. Sixthly, I conceive that nothing taketh beginning from itself, but from the action of some other immediate agent without itself. And that, therefore, when first a man had an appetite or will to something, to which immediately before he had no appetite nor will, the cause of his will is not the will itself, but something else, not in his own disposing. So that, (169) whereas it is out of controversy that of voluntary actions the will is the necessary cause, and (by this which is said) the will is also caused by other things whereof it disposeth not, it followeth, that voluntary actions have all of them necessary causes, and therefore are necessitated.

(171) XXXI. Seventhly, I hold that to be a sufficient cause, to which nothing is wanting that is needful to the producing of the effect. The same also is a necessary cause; for if it be possible that a sufficient cause shall not bring forth the effect, then there wanted somewhat which was needful to the producing of it, and so the cause was not sufficient. But if it be impossible that a sufficient cause should not produce the effect, then is a sufficient cause a necessary cause; for that is said to produce an effect necessarily that cannot but produce it. Hence it is manifest, that whatsoever is produced, is produced necessarily ; for whatsoever is produced hath had a sufficient cause to produce it, or else it had not been. And therefore also voluntary actions are necessitated.

(173) XXXII. Lastly, that the ordinary definition of a free agent,—namely, that a free agent is that, which, when all things are present which are needful to produce the effect, can nevertheless not produce it,—implies a contradiction, and is nonsense ; being as much as to say, the cause may be “sufficient,” that is to say, “necessary,” and yet the effect not follow.

(175) XXXIII. For the first five points,—where it is explicated, first, what spontaneity is ; secondly, what deliberation is ; thirdly, what will, propension, and appetite are ; fourthly, what a free agent is : fifthly, what liberty is ;—there can be no other proof offered but every man's own experience, by reflecting on himself, and remembering what he useth in his mind, that is, what he himself meaneth, when he saith, an action is spontaneous, a man deliberates, such is his will, that agent or that action is free. Now he that so reflecteth on himself, cannot but be satisfied, but that “deliberation” is the considering of the good and evil sequels of an action to come ; that by “spontaneity” is meant inconsiderate action (for else nothing is meant by it) ; that “will” is the last act of our deliberation ; that a “free agent” is he that can do if he will, and forbear if he will ; and that “liberty” is the absence of external impediments. But to those that out of custom speak not what

they conceive but what they hear, and are not able, or will not take the pains, to consider what they think when they hear such words, no argument can be sufficient; because experience and matter of fact are not verified by other men's arguments, but by every man's own sense and memory. For example, how can it be proved that to love a thing and to think it good is all one, to a man that does not mark his own meaning by those words ? Or how can it be proved that eternity is not "*nunc stans*" to a man that says those words by custom, and never considers how he can conceive the thing in his mind ? Also the sixth point,—that (176) a man cannot imagine anything to begin without a cause,—can no other way be made known but by trying how he can imagine it. But if he try, he shall find as much reason (if there be no cause of the thing) to conceive it should begin at one time as another; that is, he hath equal reason to think it should begin at all times, which is impossible. And therefore he must think there was some special cause why it began then rather than sooner or later, or else that it began never, but was eternal.

(180) XXXIV. For the seventh point,—that all events have necessary causes,—it is there proved, in that they have sufficient causes. Further, let us in this place also suppose any event never so casual, as, for example, the throwing ambs-ace upon a pair of dice, and see if it must not have been necessary before it was thrown : for, seeing it was thrown, it had a beginning, and consequently a sufficient cause to produce it, consisting partly in the dice, partly in outward things, as the posture of the party's hand, the measure of force applied by the caster, the posture of the parts of the table, and the like. In sum, there was nothing wanting which was necessarily (181) requisite to the producing of that particular cast; and consequently the cast was necessarily thrown. For if it had not been thrown, there had wanted somewhat requisite to the throwing of it, and so the cause had not been sufficient. In the like manner it may be proved, that every other accident, how contingent soever it seem, or how voluntary soever it be, is produced necessarily; which is that that J. D. disputes against. The same may be proved also in this manner. Let the case be put, for example, of the weather. 'Tis necessary, that to-morrow it shall rain or not rain. If therefore it be not necessary it shall rain, it is necessary it shall not rain. Otherwise there is no necessity that the proposition — it shall rain, or it shall not rain — should be true. I know there are some that say, it may necessarily be true that one of the two shall come to pass, but not singly — that it shall rain, or that it shall not rain. Which is as much to say, one of them is necessary, yet neither of them is necessary ; and therefore to seem to avoid that absurdity, they make a distinction, that neither of them is true *determinate*, but *indeterminate* ; which distinction either signifies no more but this, one of them is true, but we know not which, and so the necessity remains, though we know it not ; or if the meaning of the distinction be not that, it hath no meaning. And they might as well have said, one of them is true *Tityrice*, but neither of them *Tupatulice*.

(188) XXXV. The last thing, in which also consisteth the whole controversy, namely, that there is no such thing as an agent, which when all things requisite to

action are present, can nevertheless forbear to produce it, or (which is all one) that there is no such thing as freedom from necessity, is easily inferred from that which hath been before alleged. For if it be an agent, it can work ; and if it work, there is nothing wanting of what is requisite to produce the action; and consequently the cause of the action is sufficient; and if sufficient, then also necessary, as hath been proved before.

(189) XXXVI. And thus you see, how the inconveniences, which he objecteth must follow upon the holding of necessity, are avoided, and the necessity itself demonstratively proved. To which I could add, if I thought it good logic, the inconvenience of denying necessity; as, that it destroys both the decrees and the prescience of God Almighty ; for whatsoever God hath purposed to bring to pass by man, as an instrument, or foreseeeth shall come to pass, a man, if he have liberty, such as he affirmeth, from necessitation, might frustrate, and make not to come to pass; and God should either not foreknow it, and not decree it, or he should foreknow such things shall be as shall never be, and decree that which shall never come to pass.

(192) XXXVIII. This is all that hath come into my mind touching this question, since I last considered it : and I humbly beseech your Lordship to communicate it only to J. D . And so, praying God to prosper your Lordship in all your designs, I take leave, and am, my most noble and most obliging Lord,

Your most humble servant,
Thomas Hobbes

(193). XXXVIII. POSTSCRIPT. Arguments seldom work on men of wit and learning, when they have once engaged themselves in a contrary opinion. If anything do it, it is the shewing of them the causes of their errors : which is this. Pious men attribute to God Almighty, for honour' sake, whatsoever they see is honourable in the world, as seeing, hearing, willing, knowing, justice, wisdom, &c., but deny Him such poor things as eyes, ears, brains, and other organs, without which we worms neither have nor can conceive such faculties to be : and so far they do well. But when they dispute of God's actions philosophically, then they consider them again as if He had such faculties, and in that manner as we have them ; this is not well : and thence it is they fall into so many difficulties. We ought not to dispute of God's nature; He is no fit subject of our philosophy. True religion consisteth in obedience to Christ's lieutenants, and in giving God such honour, both in attributes and actions, as they in their several lieutenancies shall ordain.

Fin