

60. LEIBNIZ AN MAGNUS WEDDERKOPF

Mai (?) 1671. Eigenh. Auszug B (Hannover).

Fatum est Decretum Dei seu necessitas eventuum. Fatalia quæ necessariò eventura. s
Bivium difficile, Deus aut non de omnibus decernit, aut si de omnibus decernit, esse absolutè
omnium auctorem. Nam si de omnibus decernit et res dissentiunt à decreto, non erit omni-
potens. Si verò non de omnibus decernit, videtur sequi non esse omniscium. Impossibile
enim videtur omniscium iudicium suum de aliqva re suspendere. Qvod nos sæpe iudicia
suspendimus fit ex ignorantia. Hinc sequitur Deum nunquam se posse habere purè permis-
sivè. Sequitur etiam nullum decretum Dei esse revera non absolutum. Nos enim suspendimus
iudicia nostra conditionibus et alternationibus, quia minimè exploratas rerum circumstantias
habemus. Sed dura hæc? fateor. Quid ergo? Ecce Pilatus damnatur. Cur? quia caret fide.
Cur caret, quia caruit voluntate attentionis. Cur hac, quia non intellexit rei necessitatem
(attendendi utilitatem). Cur non intellexit, quia cause intellectionis defuere. Omnia enim
neesse est resolvi in rationem aliquam, nec subsisti potest, donec perveniatur ad primam,
aut admittendum est, posse aliquid existere sine sufficiente ratione existendi, quo admissio,
periit demonstratio existentiae Dei multorumque theorematum Philosophicorum. Quæ ergo
ultima ratio voluntatis divinæ? intellectus divinus. Deus enim vult quæ optima item har-
monicotax intelligit eaque velut seligit ex numero omnium possibilitium infinito. Quæ ergo
intellectus divini? harmonia rerum. Quæ harmoniæ rerum? nihil. Per exemplum qvod ea
ratio est 2 ad 4 quæ 4 ad 8, eius reddi ratio nulla potest, ne ex voluntate quidem divina.
Pendet hoc ex ipsa Essentia seu Idea rerum. Essentiæ enim rerum sunt sicut numeri, con-
tinentque ipsam Entium possibilitatem quam Deus non facit, sed existentiam: cum potius
illæ ipsæ possibilitates seu Ideæ rerum coincidunt cum ipso Deo. Cum autem Deus sit mens
perfectissima, impossibile est ipsum non affici harmonia perfectissima, atque ita ab ipsa rerum
idealitate ad optimum necessitari. Qvod nihil detrahit libertati. Summa enim libertas est
ad optimum à recta ratione cogi, qui aliam libertatem desiderat stultus est. Hinc sequitur,
quicquid factum est, fit aut fiet, optimum ac proinde necessarium esse, sed ut dixi necessitate
nihil libertati adimende, quia nec voluntati et rationis usui. In nullius potestate est velle quæ
velit, etsi interdum posse quæ velit. Imò nemo optat sibi hanc libertatem volendi quæ velit,
sed potius volendi optima. Cur ergo quæ nec ipsi optamus, Deo affingimus? Hinc patet
absolutam aliquam voluntatem non à rerum bonitate dependentem esse monstrasam, contra,

- « Le *Destin* est le Décret de Dieu ou la nécessité des événements. Les *Choses fatales* celles qui arriveront nécessairement. Il y a deux voies difficiles qui se présentent. Ou bien Dieu ne décide pas à propos de toutes choses, ou bien, s'il décide à propos de toutes choses, il est de façon absolue l'auteur de toutes choses. Car s'il décide à propos de toutes choses et si les choses sont en désaccord avec son décret, il ne sera pas tout-puissant. Mais s'il ne décide pas à propos de toutes choses, il semble en résulter qu'il n'est pas omniscient. Il est en effet impossible qu'un être omniscient suspende son jugement sur une chose quelconque. Le fait que nous suspendions souvent nos jugements provient de l'ignorance. Il suit de cela que Dieu ne peut jamais se comporter de façon purement permissive. Il s'ensuit même qu'aucun décret de Dieu n'est véritablement non absolu. Nous, en effet, nous suspendons nos jugements à des conditions et à des alternatives, parce que nous avons affaire à des circonstances des choses qui sont très peu explorées. Mais ces choses-là son dures? Je le confesse? Qu'en est-il donc? Voilà que Pilate est damné. Pourquoi? Parce qu'il manque de foi. Pourquoi en manque-t-il? Parce qu'il manque d'attention de la volonté. Pourquoi manque-t-il de celle-ci? parce qu'il ne comprend pas la nécessité de la chose (l'utilité de faire attention). Pourquoi il ne comprend pas, c'est parce qu'il manque la cause de la compréhension. Il est nécessaire, en effet, que toutes les choses se ramènent à quelque raison, et elle ne peut exister avant que l'on arrive à une raison première, ou bien il faut admettre que quelque chose peut exister sans raison suffisante de son existence, ce qui, une fois admis, ruine la démonstration de l'existence de Dieu et d'un bon nombre de théorèmes Philosophiques. Quelle est donc la raison ultime de la volonté divine? L'intellect divin. Dieu, en effet, veut les choses qu'il comprend comme les meilleures en même temps que les plus harmonieuses et il les sélectionne en quelque sorte parmi le nombre infini de tous les possibles. Quelle est donc la raison ultime de l'intellect divin? l'harmonie du monde. Quelle est celle de l'harmonie? Rien. Par exemple, que le rapport de 2 à 4 soit celui de 4 à 8, de cela on ne peut rendre aucune raison, pas même à partir de la volonté de Dieu.

nullam esse in omniscio voluntatem permissivam, nisi quatenus Deus ipsi se rerum idealitati seu optimalitati conformat. Nihil ergo absolutè malum esse putandum, alioqui Deus aut non erit summè sapiens ad deprehendendum, aut non summè potens ad eliminandum. Hanc fuisse sententiam Augustini nullus dubito. Peccata mala sunt, non absolutè, non mundo, non Deo, alioqui nec permetteret, sed peccanti. Deus odit peccata, non ut nec conspectum eorum ferre possit, uti nos quæ aversamur, alioquin eliminaret, sed quia punit. Peccata bona sunt, id est harmonica, sumta cum poenâ aut expiatione. Nulla enim nisi ex contrariis harmonia est. Sed hæc ad Te: nolim enim eliminari. Nam nec rectissima à quovis intelliguntur.¹

61. PIERRE DE CARCAVY AN LEIBNIZ

10 7. Juni 1671. Eigenh. Abfertigung A (Hannover). [65.]

Viro Amplissimo

G. Gulielmo Leibnitio I.V.Doctori. Petrus de Carcauy. S. P. D.

Illustri^o Abbati Grauello magnas debeo gratias quod te mihi notum fecerit, et majores in posterum debeo si amicitiae tuae meis obsequiis demerenda ansam mihi præbuerit, vt et si
15 declaranda eius quam de egregio tuo merito concepi opinionis locum mihi fecerit.

Epistolam quam ad me scripsisti cum Academicis nostris communicavi, eam ut par erat laudarunt, et gratis^{um} ipsis mihi que feceris, si quæstiones aliquot Physicas discussas et iuxta principia tua examinatas ad nos miseris. quod si in Germania reperiretur nonnemo qui Mathematicis operam daret, et ad ea potiss^{um} quæ ad Theoriam spectant animum appelleret, magna
20 certè voluptate nos affeceris si eum nobis indicaueris, ad nos quod attinet eum postquam nobis innotuerit majore quo poterimus fauore prosequemur.

Litteras quas ad Cl. Capellanum te scripsisse narras non vidi, quid causæ sit nescio, sed solitas eius infirmitates accuso, quæ eum quominus ad nos accedat sæpe impediunt. vide in quo tibi mea officia præstare possim, et mecum obsecro liberè age, nostrum vero literarum
25 commercium continues rogo et tibi me addictissimum putes velim. Lutetiae Paris. Nonis Quintil. 1671.

A Monsieur Monsieur Leibnitz Docteur en droit et con^{er} de S. A. de Mayence.

¹ Leibniz hat später hinzugefügt: Hæc postea correxì, aliud enim infallibiliter eventura esse peccata, aliud necessario.

30 Zu N. 61. Z. 16—17 am Rande angestrichen, wohl von Leibniz.

- Cela dépend de l'Essence ou Idée des choses elles-mêmes. Les Essences des choses sont, en effet, comme les nombres, et elles contiennent la possibilité même des Êtres que Dieu ne fait pas, mais il fait leur l'existence: étant donné que ces mêmes possibilités ou Idées des choses coïncident plutôt avec :Dieu lui-même.
- Or comme Dieu est l'esprit le plus parfait, il est impossible qu'il ne soit pas affecté par l'harmonie la plus parfaite, et que de ce fait il ne soit pas nécessité au meilleur par l'idéalité même des choses. Ce qui n'enlève rien à sa liberté. La liberté la plus haute est, en effet, d'être contraint au meilleur par une raison droite, celui qui désire une autre liberté est fou. Il résulte de cela que tout ce qui a été fait, se fait ou se fera, est le meilleur et par conséquent nécessaire, mais, comme je l'ai dit, d'une nécessité qui n'enlève rien à la liberté,
- car elle n'enlève rien non plus à la volonté et à l'usage de la raison. Il n'est au pouvoir de personne de vouloir ce qu'il veut, même s'il l'est parfois de pouvoir ce qu'il veut. Qui plus est, personne ne souhaite pour lui cette liberté de vouloir ce qu'il veut, mais plutôt la liberté de vouloir les choses les meilleures. Pourquoi donc ajoutons-nous à Dieu de façon imaginaire des choses que nous ne souhaitons même pas nous-mêmes? Il est par conséquent évident qu'une volonté absolue ne dépendant pas de la bonté des choses est monstrueuse, et que, au contraire, il n'y a pas dans un être omniscient de volonté permissive, si ce n'est pour autant que Dieu se conforme à l'idéalité ou à l'optimalité mêmes des choses. Il ne faut donc pas croire qu'il y ait rien d'absolument mauvais, sans quoi Dieu ou bien ne sera pas suprêmement sage quand il s'agit de détecter, ou bien ne sera pas suprêmement puissant quand il s'agit d'éliminer. Que cela ait été le jugement d'Augustin, je n'en doute en aucune façon. Les péchés sont mauvais, non pas absolument, non pas pour le monde, non pas pour Dieu,, sans quoi il ne les permettrait pas, mais pour celui qui pèche. Dieu hait les péchés, non pas comme s'il ne pouvait même pas supporter de les avoir sous les yeux, comme c'est le cas pour nous avec les choses qui nous répugnent, sans quoi il les éliminerait, mais parce qu'il les punit. Les péchés sont bons, c'est-à-dire harmonieux, s'ils sont pris avec la peine ou l'expiation. Il n'y a, en effet, pas d'harmonie si ce n'est à partir des contraires. Mais je te dis ces choses à Toi: je ne voudrais pas, en effet, que ce soit divulgué. Car même les choses les plus justes ne sont pas comprises par n'importe qui » (G. W. Leibniz, Lettre à Magnus Wedderkopf (mai (?) 1671, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Philosophischer Briefwechsel (1663-1685), Erster band, p. 117-118).

- « En mai (?) 1671, il [Leibniz] écrit à Magnus Wedderkopf, professeur de droit à Kiel, une brève lettre où se condensent les thèses principales de notre *Confessio* : les décrets de Dieu sont absolus, Pilate est damné parce qu'il a manqué de foi, par faute de volonté d'attention ; rien n'a lieu sans raison et l'ultime raison est l'intellect divin ; Dieu choisit le meilleur, le plus harmonique entre une infinité de possibles ; la liberté consiste à être contraint au meilleur par une raison droite ; tout n'a donc lieu que par une nécessité hypothétique ; on ne veut pas vouloir, on veut le meilleur ; Dieu n'est pas l'auteur du péché, il le permet en vue du meilleur tout » (p. 16-17).

- « J'ai corrigé ces choses-là plus tard, c'est en effet une chose que les péchés arrivent infailliblement, c'en est une autre qu'ils arrivent nécessairement » (*ibid.*, p. 118).

- 1) Leibniz avait déjà glissé par-dessus le bord du précipice dans cette lettre. Il dit carrément et sans réserves que tout ce qui arrive à un moment ou à un autre est nécessaire. C'est sa solution la plus simple au problème de la contingence. S'il n'y a pas de contingence, il n'est pas nécessaire de rendre compte d'elle ou d'expliquer sa nature.
- Mais Leibniz n'est pas resté content de cette position. Sur sa propre copie de la lettre à Wedderkopf il a écrit plus tard : "J'ai depuis corrigé cela ; car c'est une chose pour les péchés de devoir arriver infailliblement, et une autre chose pour eux de devoir arriver nécessairement." Il a continué à attribuer la nécessité à toutes les choses, mais seulement avec certaines restrictions : "Ce qui est réel (*actual*) est d'une certaine façon nécessaire" [*Actu est quod aliquo modo necessarium est* (Grua 2, p. 536); sur la même page, Leibniz dit aussi: *Omne contingens aliquo modo necessarium est*]. Même dans les actions morales il est admis qu'il y ait une nécessité "hypothétique" et "morale" mais non une nécessité "absolue" ou "métaphysique" (*Phil. Schr.*, VI, p. 37/Préface à la *Théodicée*).

- 2) Leibniz était un compatibiliste, qui a soutenu jusqu'à la fin de sa vie (à Clarke, *Phil. Schr.*, V, p. 3) que tout événement est déterminé, mais que certains actes n'en sont pas moins libres. Selon la formule de sa maturité, la liberté consiste dans l'intelligence (la compréhension de l'objet de la délibération), la spontanéité (dans la mesure où la source de l'action est à l'intérieur de l'agent) et la contingence (qui exclut la nécessité absolue, logique ou métaphysique, mais pas la nécessité hypothétique ou morale) (*Théodicée*, §§ 288-290, 302). Dans la lettre à Wedderkopf, cependant, nous rencontrons un compatibilisme plus extrême, qui ne fait pas de la contingence une condition nécessaire de la liberté. Dans cette œuvre de jeunesse, le caractère volontaire et l'intelligence semblent suffire pour la liberté : la nécessité n'enlève rien à la liberté, parce qu'elle n'enlève rien à la volonté et à l'usage de la raison. L'addition plus tardive de la contingence comme une condition de la liberté est sûrement reliée au changement dans le consentement de Leibniz à l'acceptation sans conditions de la nécessité de tous les événements, mais la deuxième évolution dans sa pensée intervient plus tôt que la première. Dans une œuvre de 1673, dans laquelle il argumente vigoureusement contre l'affirmation que les péchés sont nécessaires (sans restriction), il dit encore : "Il suffit, pour sauvegarder le privilège du libre-arbitre, que nous nous trouvions placés au carrefour de la vie d'une manière telle que nous ne puissions faire que ce que nous voulons, et que nous ne puissions vouloir que ce que nous croyons bon » " (*Confessio Philosophi*, p. 71). Par la suite, cependant, Leibniz a distingué un sens auquel la liberté est opposée à la nécessité et un sens auquel elle est opposée uniquement à la contrainte [...] ; et dans plusieurs textes des années 1681-1685 [...] et plus tard [...] il attribue les deux espèces de liberté aux agents humains.

- 3) Dans la lettre à Wedderkopf l'argument en faveur de la nécessité de tous les événements n'est pas fondé (du moins pas explicitement) sur la théorie analytique de la vérité, mais plutôt sur la nature de Dieu et sur le principe de raison suffisante. Ce deuxième argument, plus théologique, contre la contingence est de beaucoup celui qui est considéré le plus souvent par Leibniz dans ses écrits, et nous aurons à nous en occuper pendant la plus grande partie de cet essai » (« Leibniz's Theories of Contingency », p. 245-246).

- « La lettre à Wedderkopf est un texte exceptionnel. Il est difficile de considérer comme proposée simplement à titre d'essai une conception que Leibniz a communiquée à une personne éminente dont il n'était en aucun cas un intime. Mais il se peut qu'il n'aie pas défendu la position nécessitarienne extrême pendant un temps d'une longueur quelconque. Elle ne semble pas avoir été défendue dans un fragment sur la volonté libre écrit juste quelques mois après ou avant la lettre (A VI, i, p. 540 sq.) » (*ibid.*, p. 246).

davantage la nature de la liberté. Nous avons fait voir que la liberté, telle qu'on la demande dans les écoles théologiques, consiste dans l'*intelligence*, qui enveloppe une connaissance distincte de l'objet de la délibération; dans la *spontanéité*, avec laquelle nous nous déterminons; et dans la *contingence*, c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique. L'*intelligence* est comme l'âme de la liberté, et le reste en est comme le corps et la base. La substance libre se détermine par elle-même, et cela suivant le motif du bien aperçu par l'entendement qui l'incline sans la nécessiter; et toutes les conditions de la liberté sont comprises dans ce peu de mots. Il est bon cependant de faire voir que l'imperfection qui se trouve dans nos connaissances et dans notre spontanéité, et la détermination infaillible qui est enveloppée dans notre contingence, ne détruisent point la liberté ni la contingence.

289. Notre connaissance est de deux sortes, distincte ou confuse. La connaissance distincte ou l'*intelligence* a lieu dans le véritable usage de la raison; mais les sens nous fournissent des pensées confuses. Et nous pouvons dire que nous sommes exempts d'esclavage en tant que nous agissons avec une connaissance distincte; mais que nous sommes asservis aux passions en tant que nos perceptions sont confuses. C'est dans ce sens que nous n'avons pas toute la liberté d'esprit qui serait à souhaiter, et que nous pouvons dire avec saint Augustin, qu'étant assujettis au péché, nous avons la liberté d'un esclave. Cependant un esclave, tout esclave qu'il est, ne laisse pas d'avoir la liberté de choisir conformément à l'état où il se trouve, quoiqu'il se trouve le plus souvent dans la dure nécessité de choisir entre deux maux, parce qu'une force supérieure ne le laisse pas arriver aux biens où il aspire. Et ce que les liens et la contrainte font en un esclave se fait en nous par les passions, dont la violence est douce, mais n'en est pas moins pernicieuse. Nous ne voulons, à la vérité, que ce qui nous plaît, mais, par malheur, ce qui nous plaît à présent est souvent un vrai mal, qui nous déplairait si nous avions les yeux de l'entendement ouverts. Cependant ce mauvais état où est l'esclave, et celui où nous sommes, n'empêche pas que nous ne fassions un choix libre (aussi bien que lui) de ce qui nous plaît le plus, dans l'état où nous sommes réduits, suivant nos forces et nos connaissances présentes.

290. Pour ce qui est de la spontanéité, elle nous appar-

- « Ou plutôt, étant donné qu'il est sous le contrôle de notre volonté, le souverain bien n'est rien d'autre que la législation de notre volonté, alors que la privation de notre volonté libre est le principe du mal » (Jules Vuillemin, « Kant's Moral Intuitionism », in *L'Intuitionnisme kantien*, Vrin, Paris, 1994, p. 57).

- « Le christianisme est un système, un ensemble d'idées et d'opinions sur les choses. Si l'on en arrache un concept essentiel, la croyance en Dieu, on brise en même temps le tout : on ne garde plus rien de nécessaire entre les doigts. Le christianisme admet que l'homme ne sache point, ne *puisse* point savoir ce qui est bon, ce qui est mauvais pour lui : il croit en Dieu qui seul le sait. La morale chrétienne est un commandement ; son origine est transcendante ; elle est au-delà de toute critique, de tout droit à la critique ; elle ne renferme que la vérité, en admettant que Dieu soit la vérité, - elle existe et elle tombe avec la foi en Dieu » (Friedrich Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, p. 78).

- « Le contenu de notre conscience morale est tout ce qui, dans les années d'enfance, a été exigé de nous régulièrement sans raison par des personnes que nous respections ou craignons. [...] La croyance à des autorités est la source de la conscience morale (*Gewissen*) ; ce n'est donc pas la voix de Dieu dans le cœur de l'homme, mais la voix de certains hommes dans l'homme » (*Humain, trop humain, Werke I*, p. 902).

- « [...] Dans le constructivisme moral de Kant, l'hétéronomie commence dès que les premiers principes sont fondés sur des relations entre les objets dont la nature est affectée ou déterminée par autre chose que notre conception de nous-mêmes en tant que personnes raisonnables et rationnelles (possédant les facultés de la raison pratique) et par celle du rôle public des principes moraux dans un possible royaume des fins. Pour Kant, l'idée d'autonomie exige l'absence d'un ordre moral préalable à ou indépendant de ces conceptions, lesquelles déterminent la forme de la procédure qui spécifie le contenu des devoirs de justice et des devoirs de vertu. Il y a hétéronomie non seulement quand ces premiers principes sont déterminés par notre constitution psychologique spécifique, en tant qu'elle nous distingue des autres personnes rationnelles, comme chez Hume, mais aussi quand ils sont déterminés par une hiérarchie de valeurs morales saisie par l'intuition rationnelle, comme l'adéquation des choses chez Clarke ou la hiérarchie des perfections chez Leibniz » (John Rawls, *ibid.*, p. 234-235).

- « Ils [les philosophes de la morale] ont cherché un objet de la volonté, pour en faire la matière et le fondement d'une loi (qui alors ne devait pas être immédiatement, mais seulement par l'intermédiaire de cet objet apporté avec le sentiment du plaisir ou du déplaisir, le principe déterminant de la volonté, au lieu de chercher, comme ils auraient dû le faire, une loi qui détermine *a priori* et immédiatement la volonté, et conformément à celle-ci, avant que quoi que ce soit d'autre le fasse, l'objet). Or ils pouvaient bien mettre cet objet du plaisir, qui était censé fournir le concept suprême du bien, dans le bonheur, dans la perfection, dans la loi morale ou dans la volonté de Dieu, leur principe n'en était pas moins à chaque fois l'hétéronomie, ils ne pouvaient pas ne pas tomber inévitablement sur des conditions empiriques d'une loi morale : pour la raison qu'ils ne pouvaient nommer bon ou mauvais leur objet, comme principe déterminant immédiat de la volonté, que d'après son rapport immédiat avec le sentiment, qui est toujours empirique. Seule une foi formelle, c'est-à-dire une loi qui ne prescrit à la raison rien d'autre que la forme de sa législation universelle pour la détermination suprême des maximes peut être *a priori* un principe déterminant de la raison pratique » (*Kritik der praktischen Vernunft*, A 113, p. 182).

- « L'honnêteté, elle-même n'est rien d'autre que le plaisir de l'âme » (« Eléments de droit naturel » (1670-1671), in G. W. Leibniz, *Le Droit de la raison*, textes réunis et présentés par René Sève, Vrin, Paris, 1994, p. 103).

- « Pour lui, la notion de devoir se dissout dans une conception globale des finalités de la substance spirituelle. Même si ces dernières sont supra-mondaines, il demeure que l'agent tend vers son bien sans qu'il y ait lieu de distinguer entre un principe naturel d'utilité et un principe supra-naturel de moralité : "Il est nécessaire que tout devoir soit utile" (*Elementa juris naturalis*, A VI, 1, p. 466 [*Necesse est omne debitum utile esse*]) ; "Ajoutez que personne ne peut être obligé sinon en ce qui concerne son bien" (*ibid.* : "*Adde nec nisi in bonum suum obligari quemquam.*") ; "Tout ce dont découle nécessairement le bonheur de l'agent est licite, ou bien personne ne doit être empêché d'être heureux" (*De summa juris regula* (1678 ?), M, p. 90 : "*Omne ex quo felicitas agentis necessario sequitur, licitum est, seu nemo felix esse prohibetur*") (René Sève, *ibid.*, p. 16-17).

toutes les autres choses [sont recherchées] à cause de l'agrément qu'elles produisent, qu'elles conservent ou dont elles détruisent l'opposé. Et tous pensent cela quoiqu'ils disent ou du moins le font quoiqu'ils pensent. Interrogez ces stoïciens, ces philosophes aériens, nébuleux, météoriques (μετεωρολόγους), ces ennemis apparents du plaisir mais véritables de la raison, regardez-les, sondez leurs actes et leurs mouvements, et vous verrez qu'ils ne peuvent bouger un doigt sans asséner un démenti à leur absurde philosophie. L'honnêteté elle-même n'est rien d'autre que le plaisir de l'âme. Si l'on écoute Cicéron plus attentivement lorsqu'il déclame contre le plaisir et en faveur de l'honnêteté, on l'entendra plaider magnifiquement en faveur de la beauté de la vertu, de la laideur du crime, de la tranquillité de la conscience avec elle-même dans le sein d'une âme joyeuse, de la valeur d'une réputation sans tache, de l'immortalité de la renommée, du triomphe de la gloire. Mais qu'est-ce donc qui, dans toutes ces choses, doit être recherché pour lui-même (pour lui-même, dis-je, car il est aussi un autre fruit de la gloire, c'est qu'elle augmente la puissance, et en effet elle fait que nous sommes aimés ou craints) en dehors du plaisir ? Nous cherchons les choses belles parce qu'elles sont agréables, je définis le beau, ce dont la contemplation est agréable. Mais l'agrément est doublé par notre réflexion toutes les fois que nous contemplons notre propre beauté, ce qui a lieu par la conscience silencieuse de notre vertu. Mais de même que dans la vision peut se produire une double réfraction, l'une dans la lentille de l'œil, l'autre dans la lentille de la lunette, dont la seconde augmente la première, ainsi dans la pensée la réflexion est double, en effet puisque tout esprit est une sorte de miroir, l'un sera dans notre esprit, l'autre dans celui d'autrui, et s'il

- « Ce que le Professeur Moore entend par l'«erreur naturaliste» est la supposition que, du fait qu'une certaine qualité ou combinaison de qualités accompagne invariablement et nécessairement la qualité de bonté, ou est nécessairement accompagnée par elle, cette qualité ou combinaison de qualités est identique à la bonté. Si par exemple on croit que tout ce qui est agréable est et doit être bon, ou que tout ce qui est bon est et doit être agréable, ou les deux, c'est commettre l'erreur naturaliste que d'inférer de cela que la bonté et l'agrément sont une seule et même qualité. L'erreur naturaliste est la supposition que, du fait que les mots 'bon' et, par exemple, 'agréable' décrivent les mêmes objets, ils doivent leur attribuer la même qualité. Nous pourrions, avec Mill, appeler les objets auxquels un terme est applicable la dénotation du terme, et les caractéristiques qu'un tel objet doit avoir pour que le terme lui soit applicable la connotation du terme. Ce dont l'homme qui commet l'erreur naturaliste ne se rend pas compte est que 'bon' et un autre adjectif peuvent dénoter les mêmes choses ou leur être applicables, et ne pas connoter cependant la même qualité. La différence entre l'identité de dénotation et l'identité de connotation peut être exprimée, comme le montre le professeur Moore, par la simple considération suivante. Si le mot 'bon' et, par exemple, le mot 'agréable' s'appliquent aux mêmes choses, mais ne leur attribuent pas la même qualité, alors dire que ce qui est agréable est bon, ou que ce qui est bon est agréable, c'est formuler un énoncé significatif, aussi évidente que sa vérité puisse paraître à beaucoup de gens. Mais si le mot 'bon' et le mot 'agréable' n'ont pas seulement la même dénotation, mais également la même connotation ou 'signification' – autrement dit, si la qualité d'agrément est identique à la qualité de bonté – alors dire que ce qui est bon est agréable, ou que ce qui est agréable est bon, c'est formuler une tautologie vide, ou, comme l'appellerait Mill, une 'proposition purement verbale' ; car les deux assertions, si l'on fait cette supposition, sont simplement des façons de dire que ce qui est agréable est agréable[1]. »

[1] Arthur N. Prior, *Logic as the Basis of Ethics*, The Clarendon Press, Oxford, 1949, p. 1-2.

- « Si on me demande ‘Qu’est-ce que bon ?’, ma réponse est que bon est bon et que c’est la fin de l’histoire. Ou si on me demande ‘Comment bon doit-il être défini ?’, ma réponse est qu’il ne peut pas être défini, et c’est tout ce que j’ai à dire sur lui. Mais aussi décevantes que ces réponses puissent paraître, elles sont de la plus grande importance. Pour les lecteurs qui sont familiarisés avec la terminologie philosophique, je peux exprimer leur importance en disant qu’elles reviennent à ceci ; que les propositions concernant le bien sont toutes sans exception synthétiques et non analytiques, et ce n’est manifestement pas une affaire triviale. Et la même chose peut-être exprimée de façon plus populaire, en disant que, si j’ai raison, alors personne ne peut nous refiler un axiome tel que ‘Le plaisir est le seul bien’ ou ‘Le bien est ce qui est désit’ en prétendant que c’est ‘la signification précise du mot’[\[1\]](#). »

[\[1\]](#) George Edward Moore, *Principia Ethica* (1903), Cambridge University Press, Cambridge, 1986, p. 6-7.

- « Bonum est quod confert ad voluptatem » (Est bon ce qui contribue au plaisir) et « Malum est quod confert ad dolorem » » (Le mal est ce qui contribue à la douleur (Grua II, p. 513).
- A un autre endroit, dans une Table de définitions qui, d'après Couturat, doit dater des années 1702-1704 : « *Bonum* quod confert ad perfectionem percipientis, <seu conveniens percipienti.> » (Est *bon* ce qui contribue à la perfection du percevant, <ou qui convient au percevant.> et « *Malum* quod ad imperfectionem. *Indifferens* quod neutrum » (Est *mauvais* ce qui contribue à l'imperfection. *Indifférent* ce qui ne fait ni l'un ni l'autre).
- Dans la même liste, Leibniz définit le beau comme « ce dont la contemplation est agréable (*Pulchrum* cujus contemplatio jucunda est) et l'agréable comme « ce qui contient la perception de la perfection » (Jucundum quod continet perceptionem perfectionis).

- Philalèthe: « Le *bien* est ce qui est propre à produire et à augmenter le plaisir en nous, ou à diminuer et abrégé quelque douleur. Le *mal* est propre à produire ou augmenter la douleur en nous ou à diminuer quelque plaisir. »
- Théophile: « Je suis aussi de cette opinion. On divise le bien en honnête, agréable et utile, mais dans le fond je crois qu'il faut qu'il soit ou agréable lui-même, ou servant à quelque autre, qui nous puisse donner un sentiment agréable, c'est-à-dire le bien est agréable ou utile, et l'honnête lui-même consiste dans un plaisir d'esprit » (*Nouveaux Essais*, p. 137).

- « Le naturalisme inconsistant que Cudworth a critiqué a pris la forme d'une identification du bien ou du juste [...] avec l'obéissance à la volonté de quelqu'un, celle du souverain civil ou de Dieu – couplée avec une insistance, comme si c'était une insistance sur une chose de première importance, sur le fait qu'obéir à cette personne est bon ou juste, et que lui désobéir est mauvais ou injuste – une insistance, en bref, sur le fait que nous avons en un sens important un devoir de lui obéir. Hobbes, en particulier, a parlé parfois de cette façon à propos du gouvernement civil, et Descartes et des théologiens divers à propos de Dieu » (A. Prior, *Logic as the Basis of Ethics*, p. 13).

- « Platon expose de façon élégante la doctrine hobbesienne, *de rep. lib. 2*, p. 358-359. Certains décrètent qu'infliger un tort est bon, mais le subir est mauvais. Mais comme il y a plus de mal dans le fait de subir que de bien dans le fait d'infliger, il faut pour cette raison entrer enfin dans des contrats (*pacta*), afin qu'ils ne soient infligés ou subis par personne, mais respectés de façon égale. De la sorte celui qui serait suffisamment puissant ou qui serait caché pourrait faire ce qu'il voudrait. Ces choses-là sont, dit l'auteur, dans l'esprit de Hobbes, mais on ne voit pas pourquoi quelqu'un serait obligé par des contrats s'il n'y a pas de force de la justice, si la nature n'ordonne pas de respecter les contrats. Mais si elle ordonne cela, pourquoi n'ordonnerait-elle pas également d'autres choses ? De rien rien ne peut venir (*Ex nihilo nihil fit*); s'il n'y a pas de justice naturelle, il n'y aura pas non plus de justice artificielle ... » (Grua I, p. 529).

- « Il y a là une curieuse anticipation de Nietzsche – non que Cudworth ait été un nietzschéen (le précurseur réel de Nietzsche dans cette période, ou peu de temps après, est Mandeville) ; mais il a vu que, si un homme devait être un ‘amoraliste’, alors il pourrait très bien être constitué d’une manière telle qu’il aimerait la ‘guerre de tous contre tous’, dont Hobbes pensait qu’elle serait l’état des hommes sans gouvernement (et que les darwiniens du dix-neuvième siècle considéraient comme prédominante dans le monde biologique), de sorte que, pour autant qu’un homme de cette sorte soit concerné, les ‘théorèmes’ ou les recettes de Hobbes pour vivre en paix tomberaient dans les oreilles d’un sourd » (Arthur Prior, *Logic and the Basis of Ethics*, p. 23).

ample, things are white by whiteness, and black by blackness, triangular by triangularity, and round by rotundity, like by likeness, and equal by equality, that is, by such certain natures of their own. Neither can Omnipotence itself (to speak with reverence) by mere will make a thing white or black without whiteness or blackness. . . . Or . . . to instance in things relative only; omnipotent will cannot make things like or equal one to another, without the natures of likeness or equality. The reason whereof is plain, because all these things imply a manifest contradiction; that things should be what they are not. Now things may as well be made white or black by mere will, without whiteness or blackness, equal and unequal, without equality and inequality, as morally good and evil, just and unjust, honest and dishonest, debita and illicita, by mere will, without any nature of goodness, justice, honesty. . . . And since a thing cannot be made any thing by mere will without a being or nature, every thing must be necessarily and immutably determined by its own nature, and the nature of things be that which it is, and nothing else. For though the will and power of God have an absolute, infinite and unlimited command upon the existences of all created things to make them to be, or not to be at pleasure; yet when things exist, they are what they are, this or that, absolutely or relatively, not by will or arbitrary command, but by the necessity of their own nature. There is no such thing as an arbitrary essence, mode or relation, that may be made indifferently any thing at pleasure; for an arbitrary essence is a being without a nature, a contradiction, and therefore a nonentity. Wherefore the natures of justice and injustice cannot be arbitrary things, that may be applicable by will indifferently to any actions or dispositions whatsoever.¹

This is not easy reading, but Cudworth's point appears to be that any quality of an object is what it is—whiteness, say, is whiteness—wherever it may be found; that what sort of a thing anything is depends entirely on its possessing the characteristic quality of that sort of thing; that we cannot, God Himself cannot, cause a thing to *be* of a certain sort

¹ *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, I. ii. 1, 2; Selby-Bigge, *British Moralists*, §§ 813-15.

- « Les choses sont blanches par la blancheur, et ,noires par la noirceur, triangulaires par la triangularité, et rondes par la rotondité, semblables par la similitude, et égales par l'égalité, c'est-à-dire en vertu de certaines natures qu'elles ont en propre.. Et l'Omnipotence elle-même (pour parler avec respect) ne peut pas non plus par la simple volonté rendre une chose blanche ou noire sans la blancheur ou la noirceur ... Ou, ... par les choses relatives seulement; la volonté toute-puissante ne peut pas rendre les choses semblables ou égales entre elles sans la similitude ou l'égalité. La raison de cela est évidente, puisque toutes ces choses impliquent une contradiction manifeste; que des choses soient ce qu'elles ne sont pas. Or les choses peuvent aussi bien être rendues blanches ou noires par la simple volonté, sans la blancheur ou la noirceur, égales et inégales, sans l'égalité et l'inégalité, que moralement bonnes et mauvaises, justes et injustes, honnêtes et malhonnêtes, obligatoires et illicites, par la simple volonté, sans une quelconque nature de la bonté, de la justice, de l'honnêteté ... Et puisqu'une chose ne peut pas être faite une chose quelconque par la simple volonté sans un être ou une nature, toute chose doit de façon nécessaire et immuable être déterminée par sa propre nature, et la nature des choses être ce qu'elle est, et rien d'autre. Car bien que la volonté et la puissance de Dieu aient une souveraineté absolue, infinie et illimitée sur les existences de toutes les choses créées qui leur permet de les faire être ou ne pas être selon leur convenance; néanmoins lorsque les choses existent, elles sont ce qu'elles sont , ceci ou cela, absolument ou relativement, non par volonté ou commandement arbitraire, mais par la nécessité de leur propre nature. Il n'y a rien de tel qu'une essence, un mode ou une relation arbitraires, qui peut être fait indifféremment une chose quelconque à volonté; car une essence arbitraire est un être sans nature, une contradiction, et par conséquent une non-entité. D'où il suit que les natures de la justice et de l'injustice ne peuvent pas être des choses arbitraires, qui peuvent être applicables par la volonté indifféremment à des actions ou des dispositions de quelque espèce que ce soit ». (Ralph Cudworth, *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality* [1731]; *Traité de morale*, traduction française par Jean-Louis Breteau, P. U. F., Paris, 1995, p. 51-52).

'Virtue and interest, are not to be opposed, but only to be distinguished from each other; in the same way as virtue and any other particular affection, love of arts, suppose, are to be distinguished. Everything is what it is, and not another thing. The goodness or badness of actions does not arise from hence, that the epithet, interested or disinterested, may be applied to them, any more than that any other indifferent epithet, suppose inquisitive or jealous, may or may not be applied to them; not from their being attended with present or future pleasure or pain; but from their being what they are; namely, what becomes such creatures as we are, what the state of the case requires, or the contrary.'

Butler is not, I think, denying that the moral quality of an

¹ *Sermons on Human Nature*, Preface, par. 39.

- « Même l'homme qui identifie la bonté avec l'agrément, c'est-à-dire qui considère 'bon' comme un simple synonyme d'«agréable' ne nierait pas qu'il soit en ce sens 'unique'. Car l'agrément aussi 'est ce qu'il est et non autre chose' ; et dire que la bonté est l'agrément n'est pas, dans une telle conception, nier qu'il soit ce qu'il est, ou affirmer qu'il est autre chose – c'est simplement nier que l'agrément soit autre chose » (Prior, *op. cit.*, p. 3).

tives au moins doivent leur moralité à la simple volonté, sans nature. Néanmoins, à y bien réfléchir, nous trouverons que, dans les commandements *positifs* eux-mêmes, la simple volonté ne rend pas la chose commandée juste ou obligatoire¹, ni n'engendre ou ne crée aucune obligation à l'obéissance, et que c'est, au contraire, la justice ou l'équité naturelle qui donne à l'un le droit ou l'autorité de commander et engendre chez l'autre le devoir et l'obligation d'obéir. Donc, comme on peut l'observer, les lois et les commandements ne visent donc pas à vouloir que cette chose-ci ou celle-là devienne *juste* ou *injuste*, *obligatoire* ou *illégalé*², ou bien à ce que les hommes soient obligés ou contraints d'obéir, mais seulement à exiger que quelque chose soit fait ou ne soit pas fait, ou autrement à menacer de châtement ceux qui les transgressent. Car on n'a jamais entendu dire que quiconque ait fondé toute son autorité [19] pour commander aux autres, et les autres leur obligation ou devoir d'obéir à ses commandements, sur une loi qu'il aurait fabriquée lui-même et selon laquelle les gens devraient être sommés, obligés ou contraints de lui obéir. Donc, puisque ce qui est voulu dans toutes les lois n'est pas que les hommes soient contraints ou obligés d'obéir, cette chose ne peut être le produit de la simple volonté de celui qui ordonne, mais elle doit procéder d'une autre source, à savoir : le droit ou l'autorité de celui qui ordonne, lesquels se fondent sur la justice et l'équité naturelles et sur une obligation d'obéir qui pré-existe chez les sujets³. Tout ceci n'est pas produit par les lois, mais est présupposé avant toutes les lois pour les rendre valides ; et s'il fallait imaginer que quelqu'un fasse une loi positive pour exiger que d'autres soient obligés ou contraints de lui obéir, tout le monde jugerait une loi de ce genre ridicule et absurde ; car, si les sujets étaient soumis à l'obligation antérieurement, alors cette loi serait nulle et non avenue ; dans le cas contraire, ils ne pourraient être obligés par aucune loi positive, puisqu'ils n'étaient pas précédemment contraints d'obéir aux ordres d'une personne de cette sorte. Ainsi l'obligation d'obéir à toutes les

1. (Chand.) : « Debitum ».

2. (Chand.) : « Justum or Injustum, Debitum or Illicitum ».

3. Anglais : « [...] and an antecedent Obligation in the Subjects ».

lois positives est-elle plus ancienne que toutes les lois et les précède ou leur est préexistante. [20] Ce n'est pas non plus quelque chose d'arbitrairement constitué par la volonté, ou qui peut faire l'objet d'un commandement ; c'est, au contraire, ce qui ou bien *est*, ou bien *n'est pas* par nature. S'il n'était pas *morale*ment bon et juste de par sa propre nature, avant tout commandement positif de Dieu, *que celui-ci doive être obéi par ses créatures*, la pure volonté divine ne pourrait elle-même engendrer l'obligation pour quiconque de faire ce qu'Il veut et commande, parce que les natures des choses ne dépendent pas de la volonté : *elles ne sont pas créées arbitrairement, elles sont!*. Pour conclure, je dirai donc que même dans le cas des lois et des commandements *positifs*, ce n'est pas la simple volonté qui oblige, mais les natures respectives du bien et du mal, du juste et de l'injuste, existant réellement dans le monde.

4 / Par conséquent, la distinction fréquemment opérée entre les choses qui sont *bonnes et mauvaises par nature* et celles qui le sont *positivement*², ou bien (comme d'autres la formulent) entre les choses qui sont ordonnées parce qu'elles sont bonnes et justes et celles qui sont bonnes et justes parce qu'elles sont ordonnées, a bien besoin d'une explication correcte afin que nous ne soyons pas induits par là en erreur, comme si l'obligation de faire ces choses thétiques et positives³ provenait, de fait, [21] entièrement de la volonté, sans nature. Bien au contraire, ce n'est pas simplement la volonté et le bon plaisir de celui qui ordonne qui oblige à faire les choses positives ordonnées, mais la nature intellectuelle de celui auquel on donne l'ordre. Donc la différence entre ces choses consiste entièrement en ceci, qu'il y en a certaines dont la nature intellectuelle oblige *d'elle-même*⁴ directement, absolument et perpétuellement et qui sont qualifiées de naturellement⁵ bonnes et mauvaises, et d'autres

1. (Chand.) : « γιγνόμενα but ὄντα ». En anglais : « [...] because the Natures of things do not depend upon Will, being not things that are arbitrarily Made, but things that Are. »

2. (Chand.) : « φύσει et θέσει ». En anglais : « [...] things naturally and positively Good and Evil ».

3. Anglais : « those Thetical and Positive things ».

4. (Chand.) : « Per se ». En anglais : « of it self ».

5. (Chand.) : « φύσει ».

dont la même nature intellectuelle oblige par accident seulement, et hypothétiquement, sous la condition de quelque action volontaire accomplie soit par nous-mêmes, soit par d'autres personnes, en vertu de laquelle les choses qui étaient de par leur nature indifférentes, du fait qu'elles sont hiérarchiquement soumises à quelque chose qui est absolument bon ou mauvais¹ et qu'elles acquièrent par là une relation nouvelle avec la nature intellectuelle, deviennent maintenant des actes qui doivent être accomplis ou évités², et ce non par simple volonté, mais par nature. Par exemple, *tenir sa promesse et honorer un contrat*³ c'est ce à quoi la justice naturelle nous oblige absolument; donc, *en supposant*⁴ que quelqu'un fasse [22] une promesse, qui est de sa part un acte volontaire, de faire une chose à laquelle il n'était pas obligé par la justice naturelle, du fait de l'intervention de cet acte volontaire accompli par lui, cette chose indifférente étant maintenant hiérarchiquement soumise⁵ à une autre qui est absolument bonne, et devenant la matière de la promesse et du contrat, se trouve à présent dans une relation nouvelle avec la nature rationnelle de celui qui promet, et devient pour l'instant ce qui doit être fait par lui, ou ce qu'il est obligé de faire⁶. Ce n'est pas comme si la simple volonté ou les simples mots et le simple souffle de celui qui s'engage avaient un quelconque pouvoir de changer les natures morales des choses, ou une quelconque vertu éthique pour obliger; mais c'est que la justice et l'équité naturelles obligent à respecter sa parole et à honorer ses contrats. De la même manière, la justice naturelle, c'est-à-dire la nature rationnelle ou intellectuelle, oblige non seulement à obéir à Dieu, mais aussi aux pouvoirs civils, qui disposent de l'autorité légale pour ordonner, et à respecter l'ordre politique régnant chez les hommes; et donc si Dieu ou les pouvoirs civils ordonnent de faire une chose qui n'est pas

1. Anglais : « falling under something that is absolutely Good or Evil ». Sur le sens de cette expression, voir l'introduction, p. 20-21.

2. (Chand.) : « *Debita* or *Illicita* ». En anglais : « such Things as Ought to be Done or Omitted ».

3. Anglais : « *To keep Faith and perform Covenants* ».

4. (Chand.) : « *Ex hypothesi* ». En anglais : « [...] upon the supposition ».

5. Anglais : « falling under ».

6. Anglais : « [...] a thing which ought to be done by him, or which he is obliged to do. » Dans le premier cas, la contrainte est plus intérieure.

illégal en elle-même, du fait de cet acte volontaire accompli par eux, ces choses qui étaient auparavant indifférentes deviennent par accident et pour l'instant [23] *obligatoires*¹; elles doivent être accomplies par nous, non pour elles-mêmes, mais en raison de ce à quoi la justice naturelle oblige absolument.

Elles sont communément qualifiées de *positivement*² bonnes et mauvaises, justes ou injustes, c'est-à-dire des choses qui, bien que neutres³ ou indifférentes en elles-mêmes, deviennent accidentellement l'objet d'une obligation de la part de la justice naturelle, *parce que l'on suppose*⁴ l'action volontaire de quelque autre personne dûment attirée pour ordonner, à la suite de quoi elles tombent sous la catégorie d'absolument bonnes. Celles-ci ne sont pas rendues bonnes ou *dues*⁵ par la simple volonté ou le simple bon plaisir de celui qui ordonne, mais par cette justice naturelle qui lui donne le droit et l'autorité pour ordonner, et qui oblige les autres à lui obéir; sans cette justice naturelle, ni les contrats, ni les commandements ne pourraient en aucun cas obliger quiconque⁶. Car la volonté d'un autre n'oblige pas plus dans les commandements que notre propre volonté n'oblige dans les promesses et les contrats. Pour conclure, donc, les choses que l'on appelle *naturellement* bonnes et *dues*⁷ sont celles à laquelle la nature intellectuelle nous oblige immédiatement, absolument et perpétuellement, et sans qu'intervienne aucune condition d'une quelconque action volontaire susceptible d'être [24] accomplie ou évitée; en revanche, celles que l'on qualifie de *positivement* bonnes et *dues*⁸ sont celles auxquelles la justice naturelle ou la nature intellectuelle obligent accidentellement et hypothétiquement, sous la condition qu'intervienne quelque acte volontaire d'une autre personne investie d'une autorité légitime pour commander.

1. (Chand.) : « *Debita* ».

2. (Chand.) : « *Θέσει* ».

3. Anglais : « *adiaphorous* ».

4. (Chand.) : « *Ex hypothesi* ».

5. (Chand.) : « *Debita* ».

6. Anglais : « [...] neither Covenants nor Commands could possibly oblige any one. »

7. (Chand.) : « *Debita* ».

8. (Chand.) : « *Debita* ».

- « La loi, a observé avec justesse le Dr. Cudworth, ne pourrait pas être la source originelle de ces distinctions' - c'est-à-dire des distinctions entre bien et mal, louable et blâmable, vertueux et vicieux 'puisque sous la supposition d'une telle loi, il doit ou bien être bien de lui obéir et mal de lui désobéir, ou indifférent que nous lui obéissions ou lui désobéissions. La loi à laquelle il serait indifférent que nous obéissions ou désobéissions ne pourrait pas, c'est évident, être la source de ces distinctions ; et celle à laquelle il serait bon d'obéir et mauvais de désobéir ne le pourrait pas non plus, puisque cela supposait également les notions antécédentes de bon et de mauvais, et que l'obéissance à la loi soit conforme à l'idée du bon, et la désobéissance à celle du mauvais.' » (Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, Part VII, Sect. III, ch. II).

- Tenir une promesse est bon
 - Faire X consiste à tenir une promesse
 - Par conséquent, faire X est bon.
-
- Obéir à A est bon
 - Faire X consiste à obéir à A
 - Par conséquent, faire X est bon.