

- "Nous n'avons pas assez de force pour suivre toute notre raison[1]."
- "Nous avons plus de force que de volonté; et c'est souvent pour nous excuser à nous-mêmes que nous nous imaginons que les choses sont impossibles" (*ibid.*, p. 21).

[1] La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales*. Editions Séguila.. Lyon, 1947, p. 23.

- "Le franc arbitre va au bien, et s'il rencontre le mal, c'est par accident, c'est que ce mal est caché sous le bien, et comme masqué[1]"
- Dans ce qu'on appelle la « faiblesse de volonté », "le bien honnête est surmonté par le bien agréable, qui fait plus d'impression sur les âmes quand elles se trouvent agitées par les passions" (*ibid.*).

[1] *Essais de Theodicée*, chronologie et introduction de J. Brunschwig, Garnier-Flammarion, 1969, p. 203.

- « Prudens futuri temporis exitum/Caliginosa nocte premit Deus » (Dans sa sagesse, Dieu recouvre l'issue du futur d'une épaisse nuit) (Horace, *Odes*, III, 29, 29).
- « Tout l'avenir est déterminé, sans doute ; mais comme nous ne savons pas comment il l'est, ni ce qui est prévu ou résolu, nous devons faire notre devoir suivant la raison que Dieu nous a donnée et suivant les règles qu'il nous a prescrites, et après cela nous devons avoir l'esprit en repos et laisser à Dieu lui-même le soin du succès » (*Théodicée*, p. 135-136).

- « Car quand l'événement aura peut-être fait voir que Dieu n'a pas voulu presentement que nostre bonne volonte aye son effect, il ne s'ensuit pas de là qu'il n'aye pas voulu que nous fissions ce que nous avons fait. Au contraire, *comme il est le meilleur de tous les maistres*, il ne demande jamais que la droite intention, et c'est à lui de connoistre l'heure et le lieu propre à faire réussir les bons desseins » (*Discours de métaphysique*, p. 30-31).

- “Le spectacle d’un déterministe qui délibère est pour commencer un sujet de perplexité. Quel intérêt y a-t-il à délibérer si ce que, quoi que ce puisse être, on choisit et fait est déjà déterminé ? Quelle différence nos propres délibérations peuvent-elles faire ? Confrontés à de telles questions, certains concluent que nous sommes, de par notre nature même d’agents rationnels, des indéterministes – une idée qui ne peut que perturber le déterministe qui considère ses actions et volitions comme étant le résultat de facteurs antécédents tout en conservant une passion pour la consistance. D’accord avec l’idée qu’un agent a un sens de la contingence de son propre futur, j’ai insisté sur le fait que la modalité est indexée sur ce qu’il suppose lui-même être le cas ; cela n’est pas nécessairement une présomption de la non-existence de conditions déterminantes. Rien de plus n’est requis pour conférer à la délibération une raison d’être que les fins de l’agent, sa croyance que ces fins ne seront pas réalisées autrement que par la voie de sa propre activité intentionnelle, et son sens de la liberté, fondée, en partie, sur son appréhension incomplète du futur. Si l’oubli, comme Nietzsche l’a écrit une fois, est une précondition de l’action, une conception imparfaite de ce qui sera n’est pas moins essentielle. Les déterministes qui pensent de façon pratique, hantés par les spectres de l’inconsistance et du fatalisme, peuvent être encouragés par cette façon de rendre compte des choses^[1]. »

-

^[1] Tomis Kapitan, « Deliberation and the presumption of open alternatives », in *Mind, Causation & Action*, edited by Leslie Stevenson, Roger Squires, John Haldane, Basil Blackwell, Oxford, p. 141.

- “Il y a [...] un chapitre sur la volonté libre qui produit sur mon esprit l’effet que les arguments déterministes produisent toujours : toute la chose semble irréfutable, et je ne peux découvrir aucune raison de vouloir davantage ; et néanmoins, d’une certaine façon, il semble y avoir un problème qui n’est toujours pas résolu. Je ne peux pas énoncer le problème ; je peux seulement dire que je ne me satisfais pas de l’idée qu’il n’y a pas de problème. La difficulté principale, bien entendu, concerne la responsabilité. Le Dr. Mc Taggart considère cela comme consistant dans le fait que la punition et le remords peuvent avoir pour effet que l’on s’amende. Je ne me satisfais pas de l’idée que c’est cela que signifie la responsabilité ; mais je ne sais pas ce qu’elle peut signifier d’autre » (Bertrand Russell, *Review of Some Dogmas of Religion*. By John Mc Taggart Ellis Mc Taggart, London, Edward Arnold, 1906, p. 322).

- « Ce que le déterminisme soutient est que notre volonté de choisir cette option-ci ou celle-là est l'effet d'antécédents ; mais cela n'empêche pas notre volonté d'être elle-même une cause d'autres effets. Et le sens auquel différentes décisions sont possibles semble suffisant pour distinguer certaines actions comme bonnes et certaines autres comme mauvaises, certaines comme morales et certaines autres comme immorales.
- En liaison avec celui-là il y a un autre sens auquel, quand nous délibérons, l'une ou l'autre décision est possible. Le fait que nous jugions une façon de faire comme objectivement bonne peut être la cause du fait que nous choisissons cette façon-là : par conséquent, avant que nous ayons décidé quelle façon de faire nous croyons être juste, l'une et l'autre est possible en ce sens que l'une ou l'autre résultera de notre décision concernant ce que nous croyons être juste. Ce sens de la possibilité est important pour le moraliste, et illustre le fait que le déterminisme ne rend pas futile la délibération morale.
- Le déterminisme, par conséquent, ne détruit pas la distinction du juste et de l'injuste ; et nous avons vu auparavant qu'il ne détruit pas la distinction du bon et du mauvais : nous continuerons à être en mesure de considérer certaines personnes comme meilleures que d'autres, et certaines actions comme plus justes que d'autres » (Bertrand Russell, « The Elements of Ethics », in *Philosophical Essays*, p. 42).

- « La plus grande partie de la moralité dépend absolument de la supposition que les volitions ont des causes, et rien dans la morale n'est détruit par cette supposition.
- [...]
- En fait, personne ne croit que les actes bons sont sans cause (*uncaused*). Ce serait un paradoxe monstrueux de dire qu'une décision d'un homme ne doit pas être influencée par sa croyance concernant ce qui constitue son devoir ; cependant, s'il s'autorise à décider d'un acte parce qu'il croit que c'est son devoir de l'effectuer, sa décision a un motif, c'est-à-dire une cause, et n'est pas libre dans le seul sens dans lequel le déterministe doit nier la liberté. Il semblerait, par conséquent, que les objections contre le déterminisme doivent être attribuées principalement à une incompréhension de ce qu'il se propose. De sorte que, finalement, ce n'est pas le déterminisme, mais la volonté libre, qui a des conséquences subversives. Il n'y a donc pas de raison de regretter que les raisons en faveur du déterminisme soient d'une force prédominante » (*ibid.*, p. 44-45)

des atomes ne sont pas entièrement déterministes, que de ceux qui affirment dogmatiquement l'existence du libre arbitre. En face de ces dogmatismes opposés, la science doit rester purement empirique, et ne rien affirmer ou nier au-delà de ce qui est démontré par des preuves.

Les controverses éternelles, telles que celle du déterminisme et du libre arbitre, surgissent du conflit entre deux fortes passions, logiquement inconciliables. Le déterminisme a l'avantage que la puissance nous vient de la découverte des lois causales ; la science, en dépit de son conflit avec les préjugés théologiques, a été acceptée parce qu'elle donnait la puissance. La croyance au cours régulier de la nature donne également un sentiment de sécurité : elle nous permet, dans une certaine mesure, de prévoir l'avenir et d'éviter les événements désagréables. Quand les maladies et les tempêtes étaient attribuées à de capricieuses forces diaboliques, elles étaient beaucoup plus terrifiantes qu'aujourd'hui. Mais, si les hommes aiment avoir du pouvoir sur la nature, ils n'aiment pas que la nature ait du pouvoir sur eux. S'ils sont obligés de croire que, dès avant l'existence de la race humaine, des lois étaient déjà au travail pour produire, par une sorte de nécessité aveugle, non seulement les hommes et les femmes en général, mais eux-mêmes, avec toutes leurs petites manies, disant et faisant en

ce moment même ce qu'ils sont en train de dire et de faire, ils se sentent alors dépouillés de leur personnalité, vains, sans importance, esclaves des circonstances, incapables de s'écarter le moins du monde du rôle qui leur a été assigné par la nature dès l'origine. Certains essaient de s'évader de ce dilemme en supposant l'existence du libre arbitre chez l'homme et du déterminisme partout ailleurs, d'autres par des tentatives ingénieusement sophistiquées pour concilier le libre arbitre avec le déterminisme. En fait, nous n'avons aucun motif d'adopter l'une ou l'autre hypothèse, mais nous n'avons non plus aucun motif de supposer que la vérité, quelle qu'elle puisse être, soit de nature à réunir les côtés agréables des deux, ni qu'elle puisse dans aucune mesure être déterminée par rapport à nos désirs.

qu'est libre celui qui n'est contraint par aucune cause extérieure : s'il appelle « contraint » celui qui agit contre son gré, j'accorde qu'en certaines circonstances nous ne soyons nullement contraints et qu'à cet égard nous ayons un libre arbitre. Mais s'il appelle contraint celui qui, quoique selon son gré, agit pourtant par nécessité (comme je l'ai expliqué plus haut), je nie que nous soyons libres en aucun cas.

Votre ami affirme au contraire que nous pouvons utiliser notre raison librement, c'est-à-dire absolument, et il insiste sur ce point avec une confiance assez belle pour ne pas dire excessive. *Qui pourrait, en effet, dit-il, à moins de contredire aux données de sa conscience, nier que je puisse, parmi mes pensées, avoir cette pensée, que je veux ou que je ne veux pas écrire ?* Je voudrais savoir à quelle conscience il fait allusion, en dehors de celle dont j'ai parlé dans l'exemple de la pierre. Pour moi, certes, afin de ne pas contredire à ma conscience, c'est-à-dire à la raison et à l'expérience, et afin de ne pas entretenir les préjugés et l'ignorance, je nie que je puisse, grâce à un pouvoir absolu de penser, former la pensée de vouloir ou de ne pas vouloir écrire. Mais j'en appelle à la propre conscience de votre ami qui a sans doute éprouvé dans ses rêves qu'il n'a pas le pouvoir de penser qu'il veut ou ne veut pas écrire; et s'il rêve qu'il veut écrire, il n'a pas le pouvoir de ne pas rêver qu'il veut écrire; et je crois qu'il n'a pas moins expérimenté que l'esprit n'est pas toujours également disposé à penser un même objet : suivant que le corps est plus disposé à évoquer l'image de tel ou tel objet, l'esprit est de même plus disposé à contempler tel ou tel objet.

Il dit ensuite que les causes qui ont appliqué son esprit à l'acte d'écrire l'ont poussé, mais ne l'ont pas contraint; mais si l'on veut examiner la chose pondérément, tout cela ne signifie rien d'autre que ce fait : son esprit était constitué à ce moment de telle sorte que des causes impuissantes à le fléchir dans d'autres circonstances, lors d'un conflit contre une grande passion, par exemple, ont eu, à ce moment, le pouvoir de le faire céder. Cela signifie que des causes impuissantes à le contraindre dans d'autres cas l'ont contraint, ici, non pas à écrire contre sa volonté, mais à avoir nécessairement le désir d'écrire.

- « Il y a une indifférence relative ou limitée quand la volonté incline certes davantage à l'une ou l'autre de deux choses, mais peut néanmoins encore agir ou ne pas agir, en dépit du fait que peut être elle agira certainement. Et c'est une chose qui appartient à l'essence de la liberté. Jamais en effet il n'y a dans un esprit qui agit librement une inclination suffisamment grande pour que l'action s'ensuive nécessairement » (Leibniz, « De libertate creaturae et electione divina », février 1697?, Grua I, p. 385).

« *Deus vult melius* ». An ergo « *Deus necessario vult melius* » ?
*Respondeo to necessario posse applicari ad copulam, sed non ad
 contenta in copula. Deus est necessario is qui vult optimum.
 Sed non is qui necessario vult optimum. Vult enim libere. Eodem
 modo dicere licet : Homo vult ambulare. Hæc propositio neces-
 sario est contingens, sed non ideo contingens fit necessarium.*

< *Necessarium est Deum velle optimum, sed voluntate non
 necessaria, sive libera. Seu necessarium est Deum velle optimum,
 sed non necessario. Necessarium est contingens esse determinate
 veritatis, sed determinatione non necessaria. Necessarium est
 Animam eligere id in quod inclinat ratio eligendi, electione
 tamen non necessaria. Præstat dicere : Deum, qua libertate potest
 nihil plane creare, posse etiam minus creare, sed rationem quæ
 facit ut aliquid creet, facere etiam ut optimum in ea quam decre-
 vit rerum mensura producat, rationem inquam inclinantem non
 necessitantem. Sed malum morale non potest facere, aut velle. > +*

36. — PRÉFACE DE LA THEODICEE⁴⁴⁹.

449. Rectifier la fantaisie de STEIN 208 et 275, et même la notice de GER. VI. Les conversations de l'été 1702 à la cour de Prusse sur le Dictionnaire de Bayle, 2^e éd. 1702, et ses ouvrages antérieurs (la *Theodicée* citera, § 204-205. les *Pensées diverses*...) ont laissé peu de traces écrites, et de toute façon ne pourraient expliquer directement qu'une petite part de la *Theodicée* : l'ossature de l'œuvre, c'est la discussion des ouvrages de Bayle postérieurs à la mort de la reine en février 1705 : la *Continuation des pensées diverses*, 1705, les *Réponses aux questions d'un provincial*, tomes II-III, 1706 (voir n° 35) ; les *Entretiens de Mazime et de Thémiste*, 1707. Le Dictionnaire intervient en seconde ligne, souvent par des citations et renvois trouvés dans les *Réponses*.

Le manuscrit, brouillon et copie, *Theol. I*, sauf les remaniements de la préface, suit déjà l'ordre définitif. Il commence par une allusion à la mort de Bayle, 28 déc. 1706, première préface A ; la rappelle dans le Discours § 50 (devenu ensuite § 87). Les *Entretiens* posthumes sont cités dès la première rédaction, Discours § 3, 27, 58, 79-85, Essais § 247.

Hâtivement rédigé depuis janvier 1707, le brouillon de la *Theodicée* est confié à Wolf, pour être copié en partie, de juin à sept. 1707. (*Briefw. Wolf*, passages négligés PERTZ, suppl., rappel ib. 128). Leibniz négocie l'édition avec Hansch le 23 juin, Dur. V, 162 ; avec la Croze depuis le 14 oct. 1707, Dur. V, 488 ; avec Basnage et des Bosses en 1708. Il envoie à Basnage la partie alors rédigée de la préface, § 7-33 et indique le plan de l'œuvre, sans annexes, le 1^{er} juin 1708 (GER. III, 145). Le 3 septembre, il demande à des Bosses d'examiner son manuscrit, ce qui ne semble pas avoir été fait (GER. II, 356) ; et projette l'annexe sur Hobbes (à Hertel, p. 336, dans l'éd. citée p. 93). C'est seulement depuis le 25 juin 1709 que l'impression a lieu, au fur et à mesure de la mise au point du texte, en commençant par le Discours préliminaire, dont l'épreuve est soumise le 27 sept. à des Bosses, GER. II, 392. L'éditeur Troyel reçoit en janvier 1710 l'index, sans doute ensuite les annexes françaises ; en mars, le complément de la préface, § 1-6 et 34-36, le titre ensuite. La *Causa Dei*, soumise en manuscrit à des théologiens dès l'automne 1709 (lettres n° 38), est imprimée la dernière, en août 1710. (*Briefw. Troyel*). Le 30 octobre, Leibniz annonce à Burnet le livre « avant-coureur » de sa philosophie générale (GER. III, 321).

- « "Dieu veut le meilleur". Est-ce que par conséquent "Dieu veut nécessairement le meilleur"? Je réponds que le nécessairement peut être appliqué à la copule, mais pas aux choses contenues dans la copule. Dieu est nécessairement celui qui veut le meilleur. Mais pas celui qui veut nécessairement le meilleur. Il veut en effet librement. De la même façon on peut dire: l'homme veut marcher. Cette proposition est nécessairement contingente, mais le contingent ne devient pas pour autant nécessaire.
- < Il est nécessaire que Dieu veuille le meilleur, mais d'une volonté qui n'est pas nécessaire, ou encore qui est libre. Ou encore il est nécessaire que Dieu veuille le meilleur, mais pas nécessairement. Il est nécessaire que le contingent soit d'une vérité déterminée, mais d'une détermination qui n'est pas nécessaire. Il est nécessaire que l'Âme choisisse ce à quoi incline la raison de choisir, d'un choix qui cependant n'est pas nécessaire. Il faut dire: que Dieu, de par la liberté qui fait qu'il peut ne rien créer du tout, peut aussi créer moins, mais la raison qui fait qu'il crée quelque chose fait aussi qu'il produise le meilleur dans la mesure des choses qu'il a décrétées, une raison, dis-je, inclinante et non pas nécessitante. Mais le mal moral, il ne peut le faire, ou le vouloir. > » (Leibniz, « Notes sur Bayle », janvier-février 1706?, Grua II, p. 493-494)

- « Est-ce que ceci est une déduction correcte ; cette proposition est nécessaire: Dieu fait le meilleur. Donc ce que fait Dieu est nécessaire? La conséquence n'est pas bonne Car la conclusion suit la partie la plus faible. Mais que quelque chose soit le meilleur n'est pas démontrable; donc ce qu'il faut faire ne l'est pas non plus <Ou bien dirons-nous plutôt que cette proposition n'est pas non plus nécessaire, « Dieu fait le meilleur », mais est seulement certaine? Il semble que la première déclaration soit la meilleure, parce que cette proposition : A est le meilleur, est certaine, mais elle n'est pas nécessaire, car elle ne peut pas être démontrée. » (Grua I, p. 336)

- (1) Nécessairement (Dieu choisit le meilleur).
- (2) Ceci (à savoir le monde réel) est le meilleur.
- (3) Par conséquent, nécessairement (Dieu le choisit).
- La conclusion ne peut pas être vraie, autrement dit, la proposition « Dieu choisit le meilleur » ne peut pas être nécessaire, parce que la deuxième prémisse du raisonnement n'est pas nécessaire.

- « Et que répondons-nous à Abélard? Argument: tout ce qui n'est pas le meilleur n'est pas possible; tout ce qui ne se fait pas n'est pas le meilleur. Donc tout ce qui ne se fait pas n'est pas possible. Je nie la première prémisse. C'est pourquoi nous dirons que les choses qui ne sont pas possibles à Dieu sont celles dans lesquelles il y a un mal intrinsèque, et non pas celles qui sont supplantées par des choses meilleures » (Grua, I, p. 336)
- «N'est-il pas vrai que "Ceci est le meilleur" est vrai, mais non nécessaire? C'est vrai, mais non pas démontrable a priori. Est-ce par conséquent contingent? N'est-ce pas plutôt contingentiel (*contingentialis*), comme dans les choses qui n'arrivent pas réellement ou les contingents possibles » (*ibid.*, p. 351).

- « Je ne connais pas d'argument concluant quelconque *contre* l'existence de Dieu, pas même l'existence du mal. Je crois que Leibniz dans sa *Théodicée* a démontré que le mal dans le monde *peut* avoir été nécessaire pour produire un bien plus grand. Il n'a pas remarqué que le même argument démontre que le bien *peut* avoir été nécessaire pour produire un mal plus grand. Si un monde qui est partiellement mauvais peut avoir été créé par un Dieu totalement bienveillant, un monde qui est partiellement bon peut avoir été créé par un Démon totalement malveillant. Aucune de ces deux choses ne me semble probable, mais l'une est aussi probable que l'autre. Le fait que la possibilité désagréable n'est jamais prise en compte montre le préjugé optimiste qui infecte la plupart des choses qui s'écrivent sur la philosophie de la religion » (Bertrand Russell, « Reply to Criticisms », in *The Philosophy of Bertrand Russell*, edited by Paul Arthur Schilpp (1944), Harper Torchbooks, Harper & Row, New York, Evanston and London, 1963, vol. 2, p. 727).

- « Quelles choses sont possibles ou impossibles, nous tout au moins ne pouvons pas toujours le déterminer, je croirais néanmoins que les choses qui ne conviennent pas à la prudence de Dieu ne conviennent pas à sa puissance pour la raison que j'ai avancée dans mes lettres précédentes: et la distinction de la nécessité absolue et de la nécessité hypothétique n'a aucune réalité en Dieu, et n'a pas lieu si ce n'est pour la seule raison. Cependant je ne nie pas que nous connaissions un grand nombre de choses qui sont conformes à la Sagesse et à la Justice divines, mais nous ne connaissons pas tout. Tu me sembles, en effet être du même avis que moi et l'exprimer seulement dans d'autres mots quand tu dis que le mal conjoint de temps à autres au bien augmente sa réalité et est utile, comme les ombres dans la peinture et les dissonances dans la musique; de cela en effet j'ai voulu conclure que Dieu a peut-être disséminé pour la même raison des vacuoles dans les choses pleines, des atomes dans les choses organiques, qu'un peintre mélange des ombres à la lumière ou un musicien des dissonances à l'harmonie. Mais là où tu dis que les maux ne sont permis que lorsqu'un bien plus grand naît de cela, prends garde de ne pas enfreindre ce principe commun: *on ne doit pas faire de choses mauvaises pour qu'arrivent des choses bonnes.* (Jean Bernouilli à Leibniz, 4 mars 1699)

- « Si Dieu peut tout, mais ne veut parmi toutes les choses que certaines d'entre elles, les meilleures évidemment, il faut que même en lui pouvoir et vouloir diffèrent. Les vides ne peuvent pas avoir un usage que n'auraient pas des fluides, pour autant qu'ils sont suffisamment subtils, et les mêmes ont en même temps un autre usage que les vides ne peuvent avoir. On ne peut montrer par aucun argument du même genre que la permission des péchés va contre la sagesse » (Leibniz à Jean Bernoulli, 16 mai 1699).

- « Tu reviens à la vieille question quand tu dis qu'*il arrive que des possibles ne se réalisent pas*, mais j'ai déjà répondu à cela, qu'assurément ce n'est pas vrai pour ce qui est de Dieu; car relativement à lui, il n'y a pas de choses contingentes, ou de choses qui se font en dehors de l'ordre des décrets; et je n'admets pas d'ailleurs ce principe très répandu selon lequel *a posse ad esse non valet consequentia*, bien que j'aurais argumenté plutôt, pour ma part, de *a non esse a non posse*. Pour dire d'un mot mon sentiment, Dieu a choisi de la façon la plus libre qui soit ce qu'il a décrété de toute éternité, mais après que le choix a été fait toutes ces choses-là sont nécessaires (Jean Bernoulli à Leibniz, 6 avril 1700, *Mathematische Schriften*, III/2, p. 627).

- « Même pour ce qui est de Dieu, il arrive que des possibles (pour lui) ne se réalisent pas, à savoir s'il ne les veut pas. Et en ce sens-là avant les décrets toutes les choses sont contingentes, et par conséquent, comme tu le dis tout à fait justement, *Dieu choisit de la façon la plus libre qui soit*. Mais en outre les décrets, ou la prescience divine, ou la préordination ne suppriment pas la contingence, au sens auquel elle est habituellement acceptée par les Philosophes, à savoir dans la mesure où elle s'oppose à la nécessité absolue, et non à la nécessité hypothétique. Ce que tu dis par conséquent, qu'*après les décrets Divins toutes les choses sont nécessaires*, cela ne répugne pas à notre contingence; c'est cela même en effet qu'on appelle la nécessité hypothétique. C'est pourquoi de cette façon il n'y aura aucun dissentiment concernant la chose, aussi vaut-il mieux ne pas non plus se battre sur les mots » (Leibniz à Jean Bernoulli, 6 septembre 1700, *ibid.*, p. 635).

- On peut parler, en l'occurrence, de nécessité de la conséquence, parce que ce qui est nécessaire, absolument parlant, est seulement l'implication « Si p , alors q », et non le conséquent, q , qui n'est nécessaire, s'il l'est, qu'hypothétiquement. La nécessité de la conséquence, qu'il est extrêmement important de bien distinguer de la nécessité du conséquent, est celle qui est exprimée dans l'assertion $L(p \rightarrow q)$, dont Leibniz déplore que l'on commette fréquemment l'erreur de déduire $p \rightarrow Lq$, et, à partir du moment où p peut être considéré comme vrai, Lq , alors que ce que l'on peut déduire est uniquement $Lp \rightarrow Lq$. (La nécessité absolue de q dépend de la nécessité de p , et non de sa simple vérité.)

moy, et qu'il y a des corps dans la nature qui font voir un angle effectivement droit. Car tout l'univers pouvoit estre fait autrement ; le temps, l'espace et la matiere estant absolument indifferens aux mouvemens et aux figures, et Dieu a choisi parmy une infinité de possibles ce qu'il jugeoit le plus convenable.

Mais dès qu'il a choisi, il faut avouer que tout est compris dans son choix et que rien ne sauroit estre changé puisqu'il a tout preveu et réglé une fois pour toutes, luy qui ne sauroit regler les choses par lambeaux et à baston rompu. De sorte que les pechés et les maux, qu'il a jugé à propos de permettre pour des plus grands biens, sont compris en quelque façon dans son choix. C'est cette nécessité qu'on peut attribuer maintenant aux choses à venir, qu'on appelle Hypothetique ou de Consequence (c'est à dire fondée sur la consequence de l'Hypothese du choix fait) qui ne détruit point la contingence des choses et ne produit point cette nécessité absolue que la contingence ne souffre point. Et les Theologiens et Philosophes presque tous (car il faut excepter les Sociniens) conviennent de la nécessité Hypothetique que je viens d'expliquer et qu'on ne sauroit combattre sans renverser les attributs de Dieu et même la nature des choses.

Cependant quoyque tous les faits de l'univers soyent maintenant certains par rapport à Dieu, ou (ce qui revient à la même chose) déterminés en eux mêmes et mêmes liés entre eux, il ne s'ensuit point que leur liaison soit tousjours d'une veritable nécessité, c'est à dire, que la verité, qui prononce qu'un fait suit de l'autre, soit nécessaire. Et c'est ce qu'il faut appliquer particulièrement aux Actions Volontaires.

- « Car on trouveroit que cette démonstration DE CE PREDICAT DE CESAR *n'est pas aussi absolue que celle des nombres ou de la géométrie, mais qu'elle suppose la suite des choses que Dieu a choisie librement, et qui est fondée sur le premier décret libre de Dieu, qui porte de faire tousjours ce qui est le plus parfait, et sur le décret que Dieu a fait (en suite du premier) à l'égard de la nature humaine, qui est que l'homme fera tousjours (quoyque librement) ce qui paroitra le meilleur* » (p. 45).

moy, et qu'il y a des corps dans la nature qui font voir un angle effectivement droit. Car tout l'univers pouvoit estre fait autrement ; le temps, l'espace et la matiere estant absolument indifferens aux mouvemens et aux figures, et Dieu a choisi parmy une infinité de possibles ce qu'il jugeoit le plus convenable.

Mais dès qu'il a choisi, il faut avouer que tout est compris dans son choix et que rien ne sauroit estre changé puisqu'il a tout preveu et réglé une fois pour toutes, luy qui ne sauroit regler les choses par lambeaux et à baston rompu. De sorte que les pechés et les maux, qu'il a jugé à propos de permettre pour des plus grands biens, sont compris en quelque façon dans son choix. C'est cette nécessité qu'on peut attribuer maintenant aux choses à venir, qu'on appelle Hypothetique ou de Consequence (c'est à dire fondée sur la consequence de l'Hypothese du choix fait) qui ne détruit point la contingence des choses et ne produit point cette nécessité absolue que la contingence ne souffre point. Et les Theologiens et Philosophes presque tous (car il faut excepter les Sociniens) conviennent de la nécessité Hypothetique que je viens d'expliquer et qu'on ne sauroit combattre sans renverser les attributs de Dieu et même la nature des choses.

Cependant quoyque tous les faits de l'univers soyent maintenant certains par rapport à Dieu, ou (ce qui revient à la même chose) déterminés en eux mêmes et mêmes liés entre eux, il ne s'ensuit point que leur liaison soit tousjours d'une veritable nécessité, c'est à dire, que la verité, qui prononce qu'un fait suit de l'autre, soit nécessaire. Et c'est ce qu'il faut appliquer particulièrement aux Actions Volontaires.

Lorsqu'on se propose un choix, par exemple de sortir ou de ne point sortir, c'est une question, si avec

toutes les circonstances internes ou externes, motifs, perceptions, dispositions, impressions, passions, inclinations prises ensemble, je suis encor en estat de contingence, ou si je suis nécessité de prendre le choix par exemple de sortir. C'est à dire si cette proposition veritable et déterminée en effect : dans toutes ces circonstances prises ensemble, je choisiray de sortir, est contingente, ou nécessaire. A cela je reponds qu'elle est contingente, parce que ny moy ny aucun autre esprit plus éclairé que moy sauroit demonstrier, que l'opposé de cette verité implique contradiction. Et supposé que par la liberté d'indifference on entende une liberté opposée à la nécessité (comme je viens de l'expliquer), je demeure d'accord de cette liberté. Car je suis effectivement d'opinion que nostre liberté aussi bien que celle de Dieu et des esprits bien heureux est exemte non seulement de la coaction, mais encor d'une nécessité absolue, quoyqu'elle ne sauroit estre exemte de la determination et de la certitude.

Mais je trouve qu'on a besoin icy d'une grande precaution, pour ne point donner dans une chimere, qui choque les principes du bon sens et ce seroit ce que j'appelle une indifference absolue ou d'Equilibre, que quelques uns conçoivent dans la liberté, et que je crois chimerique. Il faut donc considerer, que cette liaison dont je viens de parler, n'est point nécessaire absolument parlant, mais qu'elle ne laisse pas d'estre certainement vraie : et que generalement toutes les fois que dans toutes les circonstances prises ensemble la balance de la deliberation est plus chargée d'un costé que de l'autre, il est certain et infallible que ce parti l'emportera. Dieu ou le sage parfait choisiront tousjours le meilleur connu et si un parti n'estoit point meilleur que l'autre, ils ne choisiroient ny l'un ny l'autre. Dans les autres sub-

53. Mais Dieu lui-même, dira-t-on, ne pourrait donc rien changer dans le monde ? Assurément il ne pourrait pas à présent le changer, sauf sa sagesse ¹⁷², puisqu'il a prévu l'existence de ce monde et de ce qu'il contient, et même puisqu'il a pris cette résolution de le faire exister : car il ne saurait ni se tromper, ni se repentir, et il ne lui appartenait pas de prendre une résolution imparfaite qui regardât une partie, et non pas le tout. Ainsi, tout étant réglé d'abord, c'est cette nécessité hypothétique seulement dont tout le monde convient, qui fait qu'après la prévision de Dieu ou après sa résolution, rien ne saurait être changé; et cependant les événements en eux-mêmes demeurent contingents. Car, mettant à part cette supposition de la futurition de la chose et de la prévision ou de la résolution de Dieu, supposition qui met déjà en fait que la chose arrivera, et après laquelle il faut dire : « Unumquodque, quando est, oportet esse, » aut unumquodque, siquidem erit, oportet futurum » esse ¹⁷³ », l'événement n'a rien en lui qui le rende nécessaire, et qui ne laisse concevoir que toute autre chose pouvait arriver au lieu de lui. Et quant à la liaison des causes avec les effets, elle inclinait seulement l'agent libre, sans le nécessiter comme nous venons de l'expliquer; ainsi, elle ne fait pas même une nécessité hypothétique, sinon en y joignant quelque chose de dehors, savoir cette maxime même que l'inclination prévalente réussit toujours.

54. On dira aussi que si tout est réglé, Dieu ne saurait donc faire des miracles. Mais il faut savoir que les miracles qui arrivent dans le monde étaient aussi enveloppés et représentés comme possibles dans ce même monde, considéré dans l'état de pure possibilité; et Dieu, qui les a faits depuis, a décerné dès lors de les faire, quand il a choisi ce monde. On objectera encore que les vœux et les prières, les mérites et les démérites, les bonnes et les mauvaises actions ne servent de rien, puisque rien ne se peut changer. Cette objection embarrasse le plus le vulgaire, et cependant c'est un pur sophisme. Ces prières, ces vœux, ces bonnes ou mauvaises actions qui arrivent aujourd'hui, étaient déjà devant Dieu lorsqu'il prit la résolution de régler les choses. Celles qui arrivent dans ce monde actuel étaient représentées dans l'idée de ce même monde encore possible, avec leurs effets et leurs suites; elles y étaient représentées attirant la grâce de Dieu, soit naturelle, soit surnaturelle, exigeant les

- *Définition 1* : La proposition p est absolument (métaphysiquement, logiquement, géométriquement) nécessaire = *df* La négation de p implique une contradiction.
- *Définition 2* : La proposition q est hypothétiquement nécessaire relativement à la proposition p = *df* La proposition conditionnelle « si p , alors q » est absolument nécessaire. »

- « Quand Kant a commencé à réfléchir à cette question, il y avait deux réponses standard, l'une émergeant d'une longue et vénérable tradition, l'autre avancée pour la première fois par Leibniz. La correspondance Leibniz-Arnauld manifeste clairement le conflit entre ces deux points de vue. Avec son mélange caractéristique de génie et de folie, Leibniz avait conçu un projet dans lequel les constituants simples d'un concept seraient représentés par des nombres premiers et leur composition par la multiplication. Du théorème des restes chinois et (et de certaines assomptions concernant la nature de la vérité) il a inféré que – étant donné ce "langage parfait" – toutes les questions de vérité pouvaient être résolues en recourant à l'algorithme de la division. "Par exemple", a-t-il expliqué,
- "si l'on imagine que le nombre caractéristique d'*homme* est 6, mais celui de *singe* 10, il est évident que la notion de *singe* ne contient pas la notion d'*homme*, ni inversement la deuxième la première, puisqu'on ne peut ni diviser exactement 10 par 6, ni diviser exactement 6 par 10. Par conséquent, si on demande si dans la notion de celui qui est juste est contenue la notion du sage, autrement dit, si rien de plus n'est requis pour la sagesse que ce qui est déjà contenu dans la justice, il faudra seulement examiner si le nombre caractéristique du juste peut être divisé exactement par le nombre caractéristique du sage, car si la division n'a pas lieu, il est à présent évident que quelque chose de plus est requis pour la sagesse, qui n'est pas contenu dans le juste, à savoir la science des raisons, quelqu'un peut, en effet, être juste par habitude ou par disposition même s'il ne peut pas rendre raison des choses qu'il fait. De quelle manière, cependant, ce <minimum> qui est encore requis ou qu'il faut ajouter peut être trouvé également par les nombres caractéristiques, je le dirai plus tard" (avril 1679, OFI, p. 54-55).

- Cette procédure nous permet de résoudre toutes les questions concernant la valeur de vérité des propositions universelles affirmatives, si nous supposons, avec Leibniz, que dans les cas particuliers vrais, "la notion du sujet, prise de façon absolue et indéfinie, et considérée par elle-même de façon générique, contient la notion du prédicat" » (*ibid.*, p. 55).
- En réponse à l'affirmation étonnante de Leibniz selon laquelle dans toute proposition vraie, qu'elle soit nécessaire ou contingente, le prédicat est contenu dans le sujet, Arnauld a défendu le point de vue historique sur la question : pour que le prédicat B soit dans A, ce qui est requis n'est pas simplement la vérité, mais la nécessité de 'Tous les A sont des B' [\[1\]](#) »

• [\[1\]](#) Alberto Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap, To the Vienna Station*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 14-15.