

« [...] Bien que la seule chose qui est tout à fait vraie soit que l'esprit ne choisit jamais ce qui <parmi les choses présentes> paraît moins bon ; néanmoins il ne choisit pas toujours ce qui parmi les choses présentes paraît meilleur ; car il peut remettre la décision à plus tard et suspendre son jugement jusqu'à une délibération ultérieure <et détourner l'âme vers la pensée d'autres choses>. Qu'il le fasse ou non est une chose qui n'est déterminée suffisamment par aucun indice et aucune loi préfixée ; dans les Esprits en tout cas qui ne sont pas suffisamment confirmés dans le bien ou le mal. Car pour ce qui est des Bienheureux il faut dire autre chose » (OFI, p. 21).

æqualis est » demonstrari non potest, ita ista « [voluntas Dei eligit] Deus vult perfectissimum ». Hæc propositio est origo transitus a possibilitate ad existentiam creaturarum<sup>126</sup> bis. Sed quæres an contrarium implicet contradictionem, nempe quod Deus eligit non perfectissimum. Dico non implicare contradictionem, nisi posita jam Dei voluntate. Deus enim vult velle eligere perfectissimum, et vult voluntatem volendi, et ita in infinitum, quia infinitæ istæ reflexiones cadunt in Deum, non vero cadunt in creaturam. In eo igitur consistit totum arcanum, quod Deus non tantum decrevit facere perfectissimum, sed et decrevit decernere. Et proinde nullum signum fingi potest, quo non detur aliud signum natura prius in quo jam sit decretum. Generaliter enim statuendum est nullum esse decretum quod non Deus alio decreto natura priore decreverit, < ex natura perfectæ libertatis, extra quam ratio non est >. Et hinc perfecte respondetur omnibus libertatem divinam infringentibus, et loco circuli Vasquesiani<sup>127</sup> (credidit enim Vasquez velle Deum rem quia futura est, et rem futuram esse quia Deus vult) habetur processus in infinitum. Si quis enim a me quæret cur Deus decrevit creare Adamum, dico : quia decrevit facere perfectissimum. Si jam quæris a me cur decrevit facere perfectissimum, seu cur vult perfectissimum (quid enim est aliud velle quam decernere facere ?) respondeo id voluisse libere, seu quia voluit. Itaque voluit quia voluit velle, et ita in infinitum. Unde patet voluntatem Dei excludere aliquid ipsa prius, nec demonstrari posse hæc esse voluntatem divinam decernendi circa perfectissimum, nisi supposita alia voluntate. At quia creatura [volunt] [libertas non est perfecta] infinitos actus simul elicere non potest ; ideo libertas eius consistit in potentia avertendi mentem ad alias cogitationes. Sed cur avertit ? ob molestiam aliquam in ipso cogitando, et voluptatem in alio cogitando. Ergone mens determinatur a molestia et voluptate ? Non utique. Etsi semper inclinet in partem ubi majus bonum impræsens apparet, inclinatur tamen libere, ita ut posset aliud eligere ; quia sponte agit.

11. — DE CONTINGENTIA<sup>128</sup>

1686 ?

In Deo existentia non differt ab Essentia, vel, quod idem est, Deo essentialis est existere. Unde Deus est Ens necessarium.

<sup>126</sup> bis. Voir p. 530, 285, 291, 348.

<sup>127</sup>. Note 100. Le procès à l'infini en Dieu n'est accepté qu'ici, voir note 89.

<sup>128</sup>. *Theol. IV*, 1. Publié dans un ouvrage rare (un exemplaire à l'École Normale). JAGODINSKI, *Philosophie de Leibniz, histoire de sa formation 1659-1672*, en russe, Kazan 1914, p. 422. L'éditeur croit ce texte antérieur au 11 février

- « [...] Il est évident que la volonté de Dieu exclut quelque chose qui lui soit antérieur, et qu'on ne peut pas démontrer qu'il y a cette volonté divine de décréter à propos du plus parfait, à moins de supposer une autre volonté. Mais du fait que la créature ne peut produire simultanément des actes infinis, sa liberté consiste dans le pouvoir de détourner l'esprit vers d'autres pensées. Mais pourquoi le détourne-t-elle ? A cause d'un certain désagrément qu'il y a à penser cette même chose, et un certain plaisir à penser l'autre chose ? L'esprit n'est-il donc pas déterminé par le désagrément et le plaisir ? Pas nécessairement. Même s'il incline toujours du côté où un bien présent plus grand apparaît, il incline néanmoins librement, de telle sorte qu'il pourrait choisir autre chose ; car il agit spontanément » (Grua I, p. 302)

- « Le premier principe ayant trait aux Existences est cette proposition-ci : *Dieu veut choisir le plus parfait*. Cette proposition ne peut être démontrée. Elle est la première de toutes les propositions de fait, ou l'origine de toute existence contingente. C'est tout à fait la même chose de dire que Dieu est libre, et de dire que cette proposition est un principe indémontrable. Car si on pouvait rendre raison de ce premier décret divin, du même coup Dieu n'aurait pas décrété librement. [Ce n'est pourtant pas par accident que cette volonté est contenue en Dieu.] Je dis donc que cette proposition peut être comparée aux propositions identiques. De même en effet que cette proposition "A est A" ou "Une chose est égale à elle-même" ne peut être démontrée, de même cette proposition "[la volonté de Dieu choisit] Dieu veut le meilleur". Cette proposition est l'origine du passage de la possibilité à l'existence des créatures. » (Grua I, p. 301-302)

bilitatem nituntur principio contradictionis ; omnes vero veritates circa < contingentia > seu rerum existentias nituntur principio perfectionis<sup>87</sup> bis. Omnes Existentiæ excepta solius Dei Existentia sunt contingentes. Causa autem cur res aliqua contingens < præ alia > existat, non petitur ex < sola > eius definitione, [sed præterea ex aliqua ratione. Quia scilicet ratio fuit eam existere potius quam non existere] sed comparatione cum aliis rebus. Cum enim infinita sint possibilium quæ tamen non existunt, ideo cur hæc potius quam illa existant, ratio peti debet non ex definitione, alioqui non existere implicaret contradictionem, et alia non essent possibilium, contra hypothesin, sed ex principio extrinseco quod scilicet ista sunt aliis perfectiora. Ante omnia enim talem Possibilitatis et Necessitatis notionem assumo, ut aliqua sint possibilium, quæ tamen non sint necessaria, et quæ reapse non existant. Unde sequitur rationem quæ facit semper ut mens libera unum præ alio eligat, sive a rei perfectione, ut in Deo, sive a nostra imperfectione oriatur, non tollere nostram libertatem. Hinc etiam apparet in quo actiones Dei liberæ a necessariis distinguantur. Ita, ut Deus seipsum amet necessarium est, demonstrabile enim est ex definitione Dei. Sed ut Deus [eligat] faciat quod perfectissimum est, non potest demonstrari, contrarium enim non implicat contradictionem ; alioqui contrarium non esset possibile, contra Hypothesin. Hoc autem oritur ex notione existentia, nam perfectissimum tantum existit. Sint duo possibilium A et B, quorum alterutrum existere debere necesse est, et ponamus plus perfectionis in A esse quam in B, tunc utique ratio reddi potest cur A existat præ B, et prævideri potest, quodnam eorum sit extitutum, quin imo demonstrari id potest, seu certum reddi ex natura rei. Et si certum idem quod necessarium est, fatebor etiam necessarium esse ut A existat. Sed talis necessitas a me dicitur hypothetica, nam si absolute necesse esset A existere, tunc B implicaret contradictionem, contra Hypothesin.

Itaque tenendum est id omne possibile esse quod aliquod includit gradum perfectionis ; contingere autem illud possibile, quod opposito est perfectius, idque non ob suam naturam sed ob decretum Dei generale producendi perfectiora. Perfectio seu essentia est exigentia existentia<sup>88</sup>, ex qua quidem per se sequitur existentia, sed non necessario, verum [ex hypothesi Dei producentis seu] negando aliud perfectius impedire. Et tales sunt omnes veritates physicæ, ut cum dicimus corpus aliquod ea celeritate pergere qua cœpit, intellige, si nihil impediatur.

<sup>87</sup> bis. *Tent. anag.* GER. VII, 271 : *de rerum or. rad.*, ib. 304.  
<sup>88</sup>. Voir p. 17, note 56. *Per se* a autre portée p. 273.

- « [...] Il faut tenir qu'est possible tout ce qui inclut un certain degré de perfection ; mais qu'arrive le possible qui est plus parfait que son opposé, et cela non en vertu de sa nature, mais en vertu d'un décret général de Dieu de produire les choses les plus parfaites. La perfection ou l'essence est l'exigence de l'existence, de laquelle prise en soi résulte assurément l'existence, pas nécessairement cependant, mais [sous l'hypothèse d'un Dieu producteur ou] si on nie que quelque chose de plus parfait l'empêche. Et toutes les vérités physiques sont de cette sorte, comme lorsque nous disons qu'un corps continue à la vitesse avec laquelle il a commencé, si rien ne l'empêche » (Grua I, p. 388).

Deus facit optima non necessario sed quia vult. Si quis vero a me quærat an Deus necessario velit, postulo explicari necessitatem adjecto apposito, seu quæstionem plene formari, v. g. utrum Deus necessario velit an libere, seu ob suam naturam vel ob suam voluntatem. Respondeo utique Deum non posse velle voluntarie, alioqui daretur voluntas volendi in infinitum<sup>89</sup>. Sed dicendum est Deum velle optimum per suam naturam. Ergo necessario vult, inquit. Dicam cum S. Augustino illam necessitatem esse beatam<sup>90</sup>. At vero inde sequitur res necessario existere. Quid ita ? Quia implicat contradictionem non existere quod Deus vult existere ? Nego hanc propositionem absolute veram esse. Alioqui ea quæ Deus non vult non essent possibilia. Manent enim possibilia, etsi a Deo non eligantur. Possibile est quidem existere etiam illud quod Deus non vult existere, quia posset existere sua natura si Deus existere vellet. At Deus non potest velle ut existat. Fateor, manet tamen possibile sua natura, etsi non sit possibile respectu divinæ voluntatis<sup>91</sup>. Quia sua natura possibile definivimus quod in se non implicat contradictionem. Sed opus erit constantes adhibere vocabulorum significationes, ut species omnis absurdæ locutionis evitetur.

Dico igitur : possibile est, cuius aliqua est essentia, seu realitas, seu quod distincte intelligi potest. Ex. g. si fingeremus nullum accuratum pentagonum unquam in natura fuisse aut futurum esse, tamen pentagonum maneret possibile. Ratio tamen reddi debet aliqua cur nullum unquam extiterit pentagonum nec extitutum sit. Huius rei ratio nulla alia est quam quod pentagonum incompatibile est cum aliis rebus majorem includentibus perfectionem, seu plus realitatis involventibus, quas præ ipso existere certum est. At inferes : ergo necessarium est ipsum non existere ; concedo si [necessarium est idem quod certo verum, seu verum quod demonstrari potest] sensus est ; hæc propositio : « pentagonum non existit nec extitit » necessaria est, falsum vero si sensus est : propositio hæc « nullum polygonum existit » (quæ a tempore abstrahit) necessaria est. Nego enim istam propositionem demonstrari posse ; neque enim absolute impossibile est pentagonum, neque enim implicat contradictionem, etsi ex harmonia rerum sequatur ipsum nullum posse in rebus invenire locum, quod optime illustrari potest similitudine radicum ima-

89. Même refus, à Wedderkopf, mai 1671, II, 1, 117 ; Cour. Op. 405 ; accepté p. 302, non p. 291, 310, 348 ; conciliation p. 345 P Toujours rejeté pour l'homme, JAG. Conf. 44 ; ici p. 359, 360, 482 ; *Nouveaux-Essais* II, 21, 23.

90. A. Wedderkopf, mai 1671, II, 1, 117 ; ici p. 273, 276.

91. Divinæ sapientiæ impossibilia, JAG. Conf. 16.

- « Je dis donc qu'est possible ce dont il y a une certaine essence, ou réalité, ou qui peut être compris de façon distincte. Par exemple, si nous imaginions qu'aucun pentagone exact n'a jamais été ni ne sera dans la nature, néanmoins le pentagone resterait possible. Il faut cependant donner une raison pour laquelle aucun pentagone n'a jamais existé ni n'existera. La raison de cette chose n'est autre que le fait que le pentagone est incompatible avec d'autres choses qui incluent une plus grande perfection, ou enveloppent plus de réalité, dont il est certain qu'elles existent de préférence à lui. Mais tu inféreras : donc il est nécessaire qu'il n'existe pas ; je le concède si [nécessaire est la même chose que certainement vrai, ou vrai pouvant être démontré] le sens est ; cette proposition : "Le pentagone n'existera pas et n'a pas existé" est nécessaire, mais fausse si le sens est cette proposition "Aucun pentagone n'existe" (qui fait abstraction du temps) est nécessaire. Je nie en effet que cette proposition puisse être démontrée ; et en effet le pentagone n'est pas impossible absolument, et il n'implique en effet pas de contradiction, même s'il résulte de l'harmonie des choses qu'il ne peut trouver aucune place dans les choses, ce qui peut être illustré excellemment par l'analogie avec les racines imaginaires ... » (*ibid.*, p. 289).

æqualis est) demonstrari non potest, ita ista « [voluntas Dei eligit] Deus vult perfectissimum ». Hæc propositio est origo transitus a possibilitate ad existentiam creaturarum<sup>126 bis</sup>. Sed quæres an contrarium implicet contradictionem, nempe quod Deus eligit non perfectissimum. Dico non implicare contradictionem, nisi posita jam Dei voluntate. Deus enim vult velle eligere perfectissimum, et vult voluntatem volendi, et ita in infinitum, quia infinitæ istæ reflexiones cadunt in Deum, non vero cadunt in creaturam. In eo igitur consistit totum arcanum, quod Deus non tantum decrevit facere perfectissimum, sed et decrevit decernere. Et proinde nullum signum fingi potest, quo non detur aliud signum natura prius in quo jam sit decretum. Generaliter enim statuendum est nullum esse decretum quod non Deus alio decreto natura priore decreverit, < ex natura perfectæ libertatis, extra quam ratio non est >. Et hinc perfecte respondetur omnibus libertatem divinam infringentibus, et loco circuli Vasqueziani<sup>127</sup> (credidit enim Vasquez velle Deum rem quia futura est, et rem futuram esse quia Deus vult) habetur processus in infinitum. Si quis enim a me quæret cur Deus decrevit creare Adamum, dico : quia decrevit facere perfectissimum. Si jam quæris a me cur decrevit facere perfectissimum, seu cur vult perfectissimum (quid enim est aliud velle quam decernere facere ?) respondeo id voluisse libere, seu quia voluit. Itaque voluit quia voluit velle, et ita in infinitum. Unde patet voluntatem Dei excludere aliquid ipsa prius, nec demonstrari posse hæc esse voluntatem divinam decernendi circa perfectissimum, nisi supposita alia voluntate. At quia creatura [volunt] [libertas non est perfecta] infinitos actus simul elicere non potest ; ideo libertas eius consistit in potentia avertendi mentem ad alias cogitationes. Sed cur avertit ? ob molestiam aliquam in ipso cogitando, et voluptatem in alio cogitando. Ergone mens determinatur a molestia et voluptate ? Non utique. Etsi semper inclinatur in partem ubi majus bonum impræsens apparet, inclinatur tamen libere, ita ut posset aliud eligere ; quia sponte agit.

11. — DE CONTINGENTIA<sup>128</sup>

1686 ?

In Deo existentia non differt ab Essentia, vel, quod idem est, Deo essentialiter est existere. Unde Deus est Ens necessarium.

<sup>126 bis</sup>. Voir p. 530, 285, 291, 348.

<sup>127</sup>. Note 100. Le procès à l'infini en Dieu n'est accepté qu'ici, voir note 89.

<sup>128</sup>. *Theol. IV*, 1. Publié dans un ouvrage rare (un exemplaire à l'École Normale), JACODINSKI, *Philosophie de Leibniz, histoire de sa formation 1659-1672*, en russe, Kazan 1914, p. 422. L'éditeur croit ce texte antérieur au 11 février

« [...] “[la volonté de Dieu choisit] Dieu veut le plus parfait”. Cette proposition est l'origine du passage de la possibilité à l'existence des créatures“. Mais tu demanderas si le contraire implique contradiction, à savoir que Dieu choisit ce qui n'est pas le plus parfait. Je dis que cela n'implique pas contradiction, à moins d'avoir déjà posé la volonté de Dieu. Dieu, en effet, veut vouloir choisir le plus parfait, et il veut la volonté de vouloir, et ainsi de suite à l'infini, car ces réflexions infinies s'accordent avec Dieu, mais elles ne s'accordent pas avec la créature. Tout le secret consiste donc en ceci que Dieu a non seulement décrété de faire le plus parfait, mais encore a décrété de décréter. Et par conséquent on ne peut imaginer aucun signe, par rapport auquel ne soit pas donné un autre signe antérieur par nature dans lequel il y a déjà un décret.. De façon générale, en effet, il faut statuer qu'il n'y a pas de décret que Dieu n'ait pas décrété par un décret antérieur par nature, <de par la nature de la liberté parfaite>. Et cela permettra de répondre parfaitement à tous ceux qui ruinent la liberté de Dieu, et à la place du cercle Vasquezien (Vasquez a cru, en effet, que Dieu veut une chose parce qu'elle aura lieu, et que la chose aura lieu parce que Dieu la veut), on a un processus qui va à l'infini” (Grua I, p. 302)

PHIL., VII, C, 66 (2 p. in-8°).

*De æquipollentia causæ et effectus.*

Il n'y a pas de raison pour que la cause et l'effet diffèrent en grandeur, s'ils sont semblables d'ailleurs <sup>1</sup>.

PHIL., VII, C, 68 (un coupon) <sup>2</sup>.

Si omnes propositiones etiam contingentes resolvuntur in propositiones identicas, an non omnes necessariae sunt? Respondeo non sane, nam etsi certum sit exiturum esse quod est perfectius, tamen, minus perfectum nihilominus possibile est. In propositionibus facti involvitur existentia. Existentiæ autem notio est talis, ut existens sit talis status universi qui DEO placet. DEO autem libere placet quod perfectius est. Itaque involvitur demum actio libera. At nonne ipsius actionis liberæ reddi ratio potest? Utique si actionem liberam sumamus ut in tempore, erit ejus ratio alia actio DEi præcedens æque libera, et sic porro. Si sumamus actionem liberam æternam, quænam ratio cur DEus potius [elegerit] talem semper formaverit? Est utique ipsa natura seu perfectio divina <sup>3</sup>, dicendumque est in contingentibus non quidem demonstrari prædicatum ex notione subjecti, sed tantum ejus rationem reddi, quæ non necessitat, sed inclinet.

Homo operatur libere, ubicunque ad ejus electionem aliquid sequitur, id autem quod in homine fit libere, in corpore fit necessitate physica ex hypothesi decreti divini.

Inania sunt quæ Cartesius ait quasi mens possit determinare cursum spirituum animalium, necesse est enim [motum] alicujus corporis determinationem mutari alio motu. Et sciendum est non tantum eandem quantitatem motus, sed et eandem determinationem in summa servari in mundo.

1. Cf. *Dynamica*, Pars II, Sect. I, *De causa et effectu activis*, Axiome et Prop. 4 (*Math.*, VI, 437, 439).

2. Cf. *Generales Inquisitiones*, § 136 (PHIL., VII, C, 29) et PHIL. VII, C, 62 verso.

3. La suite est d'une autre plume.

PHIL., VII, C, 66.

PHIL., VII, C, 68.

- « Si toutes les propositions même contingentes se résolvent en propositions identiques, ne sont-elles pas toutes nécessaires ? Je réponds, pas vraiment, car bien qu'il soit certain qu'existera ce qui est le plus parfait, cependant, le moins parfait est malgré tout possible. Dans les propositions de fait est enveloppée l'existence. Or la notion de l'existence est telle qu'est existant l'état de l'univers qui plaît à DIEU. Or à DIEU plaît librement ce qui est plus parfait. C'est pourquoi une action libre est précisément impliquée. Mais ne peut-on pas rendre raison de cette même action libre ? Assurément, si nous prenions l'action libre comme étant dans le temps, la raison sera une autre action pareillement libre de Dieu qui a précédé, et ainsi de suite. Si nous prenions une action libre éternelle, quelle raison y a-t-il pour que DIEU [ait choisi] ait formé plutôt depuis toujours une telle action ? C'est incontestablement la nature même ou la perfection divines, et il faut dire que dans les contingents le prédicat ne peut certes pas être démontré à partir du sujet, mais on peut seulement en rendre une raison qui ne nécessite pas, mais incline.
- L'homme agit librement toutes les fois que quelque chose résulte de son choix. Or ce qui dans l'homme se fait librement se fait dans le corps par une nécessité physique sous l'hypothèse d'un décret divin.
- Les choses que dit Descartes comme quoi l'esprit pourrait déterminer le cours des esprits animaux sont vides. Il est nécessaire, en effet, que [le mouvement] la détermination d'un corps soit modifiée par un autre mouvement. Et il faut savoir que non seulement la même quantité de mouvement, mais également la même détermination au total est conservée dans le monde » (OFI, p. 405).

est. Deinde inter appetitum, & cupiditatem nulla est differentia, nisi quòd cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitùs sunt concii, & propterea sic definiri potest, nempe, *Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia*. Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contrà nos propterea, aliquid bonum esse, judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus.

## PROPOSITIO X.

10 *Idea, quæ Corporis nostri existentiam secludit, in nostrâ Mente dari nequit, sed eidem est contraria.*

## DEMONSTRATIO.

Quicquid Corpus nostrum potest destruere, in eodem dari nequit (*per Prop. 5. hujus*), adeoque neque ejus rei idea potest in Deo dari, quatenus nostri Corporis ideam habet (*per Coroll. Prop. 9. p. 2.*), hoc est (*per Prop. 11. & 13. p. 2.*), ejus rei idea in nostrâ Mente dari nequit; sed contrà, quoniam (*per Prop. 11. & 13. p. 2.*) primum, quod Mentis essentiam constituit, est idea corporis actu existentis, primum, & præcipuum nostræ Mentis conatus est (*per Prop. 7. hujus*), Corporis nostri existentiam affirmare; atque adeò 20 *idea, quæ Corporis nostri existentiam negat, nostræ Menti est contraria &c. Q. E. D.*

## PROPOSITIO XI.

25 *Quicquid Corporis nostri agendi potentiam auget, vel minuit, juvat, vel coercet, ejusdem rei idea Mentis nostræ cogitandi potentiam auget, vel minuit, juvat, vel coercet.*

## DEMONSTRATIO.

Hæc Propositio patet ex Propositione 7. Partis 2., vel etiam ex Propositione 14. Partis 2.

## SCHOLIUM.

30 Videmus itaque Mentem magnas posse pati mutationes, & jam ad majorem, jam autem ad minorem perfectionem transire, quæ

Ensuite, entre l'appétit et le désir il n'y a pas de différence, sinon que le désir se rapporte généralement aux hommes en tant qu'ils sont conscients de leurs appétits, et c'est pourquoi on peut le définir ainsi : *le Désir est l'appétit avec la conscience de l'appétit*. Il ressort donc de tout cela que, quand nous nous efforçons à une chose, quand nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons, ce n'est jamais parce que nous jugeons qu'elle est bonne; mais au contraire, si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est précisément parce que nous nous y efforçons, nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons.

## PROPOSITION X

*Une idée qui exclut l'existence de notre Corps ne peut se trouver dans notre Esprit, mais lui est contraire.*

## DÉMONSTRATION

Rien de ce qui peut détruire notre Corps ne peut se trouver en lui (*par la Prop. 5 de cette p.*), et par suite il ne peut non plus y en avoir l'idée en Dieu, en tant qu'il a l'idée de notre Corps (*par le Coroll. Prop. 9 p. 2.*), c'est-à-dire (*par les Prop. 11 et 13 p. 2.*), il ne peut y en avoir l'idée dans notre Esprit; mais au contraire, puisque (*par les Prop. 11 et 13 p. 2.*) le premier à constituer l'essence de l'Esprit, c'est l'idée du Corps existant en acte, le premier aussi, et le principal, de notre Esprit, c'est l'effort (*par la Prop. 7 de cette p.*) consistant à affirmer l'existence de notre Corps; et par suite une idée qui nie l'existence de notre Corps est contraire à notre Esprit, etc. CQFD.

## PROPOSITION XI

*Toute chose qui augmente ou diminue, aide ou contrarie, la puissance d'agir de notre Corps, l'idée de cette même chose augmente ou diminue, aide ou contrarie, la puissance de penser de notre Esprit.*

## DÉMONSTRATION

Cette Proposition est évidente à partir de la Proposition 7 de la Deuxième Partie, ou bien encore de la Proposition 14 de la Deuxième Partie.

## SCOLIE

Nous voyons donc que l'Esprit peut pâtir de bien des changements, et passer à une perfection tantôt plus grande, tantôt moindre, et ce sont

- « Imo videtur neutrum alterius esse causa, sed se comitari, ut cogitatio et motus » (Grua I, p. 282).
- « Volumus quae bona putamus, et contra quae bona putamus, ea volumus. Si quis autem hanc notionem voluntatis rejicit, is aliter voce utitur quam homines solent, et fortasse ne dicere quidem poterit quid sit velle » (« Elementa verae pietatis » (1679 ?), *ibid.*, p. 14).

*Voluntas* est sententia de bono et malo<sup>37</sup>.

Hanc ab hominibus voluntatis nomine intelligi patet ex loquendi formulis, in quibus si definitio pro definito substituitur, sensus sibi constabit. Hinc dicimus omnia appetere bonum, fugere malum. Neminem velle malum sub ratione mali. Volumus quæ bona putamus, et contra quæ bona putamus, ea volumus. Si quis autem hanc notionem voluntatis rejicit, is aliter voce utitur quam homines solent, et fortasse ne dicere quidem poterit quid sit velle<sup>38</sup>.

*Sententia* est cogitatio practica, seu cogitatio cum agendi conatu<sup>39</sup>. Hoc scilicet discrimen est inter simplicem < cogitationem seu > imaginationem, representationem, et inter sententiam, quod is qui aliquam sententiam habet paratus est ad agendum modo aliquo qui sit huic sententiæ conformis. Quicumque persuasus est ignem esse in fornace, non utique manum immittet, quamdiu mentis atque actionum suarum est compos. Qui credit esse potentissimum atque sapientissimum actionum suarum censorem, is quamdiu hanc sententiam habet animo penitus persuasum, certe non peccabit<sup>40</sup>. Unde manifestum est fidem, id est sententiam, sine operibus, id est caritate, sive benefaciendi conatu, esse non posse<sup>41</sup>.

Si quis jam definitionem sententiæ substituat in definitione voluntatis, is videbit voluntatem esse cogitationem de bono et malo cum agendi conatu conjunctam; quod cum illorum expressione consentit, qui dicunt voluntatem esse ultimum deliberationis<sup>42</sup>. Est enim deliberatio dubitatio cum inquisitione conjuncta, de bonis et malis actionis alicuius aut omissionis instantis. Quamdiu deliberamus, nondum sumus parati ad agendum; finita vero inquisitione pariter ac dubitatione, tum demum serio statuimus quid sit agendum, ac eo ipso momento conamur nos ipsos omniaque extra nos disponere ad actionem.

Si quis vero malit dicere voluntatem non esse sententiam de bono et malo, sed ipsum conatum agendi qui ex sententia statim consequitur, cum eo non pugnabo, modo agnoscat eum conatum

37. « Velle... cogitare rei bonitatem » *Nova Methodus*, 1667, VI, 1, 284; « conatus cogitantis », à Arnauld, nov. 1671, II, 1, 174; VI, 1, 487, 482. Ici p. 298.

38. Notes sur Eckhard, mai 1677, II, 1, 349 = GER. I, 251; COUTURAT, opusc. 25, nov. 1677.

39. *El. juris naturalis*, 1671, VI, 1, 484; *De affectibus*, Section VI, note 10.

40. Doctrine incomplète : « qui Deo obedit metu, nondum est amicus Dei », vers 1679, GER. VII, 73; MOLLAT, 16, 39; *Revue de Métaphysique*, 1905, 30, octobre 1679.

41. Dès *Dem. cath.* de 1669, VI, 1, 498.

42. BELLARMIN, *de gratia et libera arbitrio*, analysé p. 295; COUT. op. 21, 27.

- « La *volonté* est un jugement du bien et du mal.
- C'est celui-ci, de toute évidence, que les hommes entendent par le nom de volonté d'après des façons de parler dans lesquelles, si on met la définition à la place du défini, le sens demeurera ce qu'il était. C'est pour cela que nous disons que toutes les choses désirent le bien, fuient le mal. Que personne ne veuille le mal sous le rapport du mal. Nous voulons les choses que nous pensons bonnes, et inversement les choses que nous pensons bonnes, nous les voulons. Mais si quelqu'un rejette cette notion de la volonté, il se sert d'un autre mot que celui que les hommes ont l'habitude d'utiliser, et peut-être ne pourra-t-il même pas dire ce que c'est que vouloir.
- Le *jugement* est la pensée pratique, ou la pensée avec l'effort pour agir. Il y a évidemment cette distinction entre la simple < pensée ou > imagination, représentation, et le jugement que celui qui a formé un certain jugement est prêt à agir d'une façon qui soit conforme à ce jugement.
- [...]
- Mais si quelqu'un préfère dire que la volonté n'est pas le jugement du bien et du mal, mais l'effort pour agir lui-même, je ne me querellerai pas avec lui, pourvu qu'il reconnaisse que cet effort ... » (Grua I, p. 14).

publique ny ecriture, les hommes suivant les lumieres internes naturelles (c'est à dire la raison) auxquelles l'aide de la lumiere du S. Esprit ne manqueroit pas au besoin, ne laisseroient pas de parvenir à la vraye beatitude. Mais comme les hommes usent mal de leur raison, la revelation publique du Messie a esté necessaire<sup>122 bis</sup>. Puisque vous estimés tant, Monsieur, les pensées de Boehme, et que tant d'autres personnes éclairées en font autant, j'en souhaiterois connoistre les dogmes en raccourci ; car dans la situation presente de mes occupations, il m'est presque impossible de lire les ouvrages de cet auteur, pour ramasser ce qu'il y a de bon dispersé et caché dans des locutions obscures. Je vous avoue que des manieres de parler comme celle que vous rapportés de Boehme ou il appelle Dieu das auge des Ungrundes. *da sich der unerforschliche will in einem Spiegel zu seiner selbst erkantniss fasset*, ne me contentent gueres. Ce sont des expressions metaphoriques qu'on peut tourner comme l'on veut, et moy j'en veux des propres et distinctes. J'ay peur aussi que tout ce qu'on dit du sel, souphre et mercure comme principes des choses ne soyent que des jeux de metaphores. La volonté n'est point la premiere source ; c'est tout le contraire, elle suit naturellement la connoissance du bien. Je serois plustost pour ceux qui reconnoissent en Dieu comme en tout autre esprit trois formalités : force, connoissance, et volonté. Car toute action d'un esprit demande *posse, scire, velle*. L'essence primitive de toute substance consiste dans la *force* ; c'est cette force en Dieu qui fait que Dieu est necessairement, et que tout ce qui est en doit emaner. Ensuite vient la *lumière* ou sagesse, qui comprend toutes les idées possibles et toutes les verités eternelles. Le dernier complement est *l'amour* ou la volonté, qui choisit parmy les possibles ce qui est le meilleur, et c'est là l'origine des verités contingentes ou du monde actuel. Ainsi la volonté nait lorsque la force est déterminée par la lumiere. Cette Trinité est plus distincte et plus solide à mon avis que celle du sel, souphre et mercure, qui ne vient que d'une chymie mal entendue. Le soleil ne scauroit estre le centre de l'univers, parce qu'il y a une infinité de soleils aussi grands et aussi beaux pour le moins que le nostre. Et cette connoissance est une des plus importantes et des plus necessaires pour combattre le paganisme fondé sur la fausse opinion de l'excellence du soleil, comme Macrobe l'a fait voir, et pour refuter encor ceux qui croient que Dieu est l'ame du monde, et qu'elle a son siege dans le soleil. Cette idée de Dieu est trop basse, et vient de ce qu'on ne connoist pas assez la grandeur

- « Il est, en effet, manifeste que la raison dernière de la volonté est hors de celui qui veut. Et il est démontré qu'en fin de compte tout remonte à la série des choses, ou harmonie universelle » (*Confessio Philosophi*, p. 77).

se briser<sup>72</sup>, l'âme cessera d'y habiter, et retournera à l'âme du monde. Mais il faut savoir qu'il y a autant de substances incorporelles, d'âmes si l'on veut, que de machines organiques naturelles.

Quant à ce que dit Spinoza (*Ethique*, II, prop. 13, scolie) : "Toutes choses, bien qu'à des degrés divers, sont animées", voilà l'étrange raison sur laquelle s'appuie son sentiment<sup>73</sup> : "De toutes choses, il y a nécessairement en Dieu une idée dont Dieu est cause de la même façon qu'il l'est aussi de l'idée du corps humain<sup>74</sup>." Mais il n'y a pas d'apparence de raison<sup>75</sup> à dire que l'âme est une idée ; les idées sont quelque chose de purement abstrait, comme les nombres et les figures, et ne peuvent agir. Les idées sont abstraites et universelles. L'idée d'un animal quelconque est une possibilité, et il est illusoire de dire que les âmes sont immortelles, parce que les idées sont éternelles, comme si l'on disait que l'âme d'un globe est éternelle, parce que l'idée du corps sphérique l'est en effet. L'âme n'est point une idée, mais la source<sup>76</sup> d'innombrables idées ; elle a, outre l'idée présente, quelque chose d'actif, ou la production de nouvelles idées. Mais, suivant Spinoza, l'âme change à chaque moment, parce qu'aux changements du corps correspond un changement dans son idée. Je ne m'étonne plus ensuite s'il fait, des créatures, des modifications passagères. – L'âme est donc quelque chose de vital, qui contient une force active<sup>77</sup>.

Spinoza dit (*Ethique*, I, prop. 16) : "De la nécessité de la nature divine doivent découler des

infinis de modes infinis, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous une intelligence infinie<sup>78</sup>." C'est là une opinion très fautive ; et, sous une autre forme, l'erreur que Descartes a insinuée : à savoir, que la matière prend successivement toutes les formes<sup>79</sup>. Spinoza commence où finit Descartes : *dans le naturalisme*<sup>80</sup>. Il a tort aussi de dire (Lettre 54, à Hugo Boxel) que le monde est l'effet de la nature divine<sup>81</sup>, bien qu'il laisse entendre qu'il ne l'est pas du hasard. Il y a un milieu entre ce qui est nécessaire et ce qui est fortuit : c'est ce qui est libre. Le monde est un effet volontaire de Dieu, mais à cause de raisons inclinantes ou prévalentes. Quand bien même on supposerait la perpétuité du monde, il ne serait pas nécessaire. Dieu pouvait ou ne pas créer, ou créer autrement ; mais il ne devait pas le faire<sup>82</sup>. Il [Spinoza] pense (Lettre 75, à Oldenburg) que "Dieu produit le monde de la même nécessité qu'il a l'intelligence de soi-même<sup>83</sup>". Mais il faut répondre que les choses sont possibles en beaucoup de manières, tandis qu'il était tout à fait impossible que Dieu n'eût pas l'intelligence de soi. – Spinoza dit donc (*Ethique*, I, prop. 17, scolie) : "Je sais que plusieurs philosophes croient pouvoir démontrer que la souveraine intelligence et la libre volonté appartiennent à la nature de Dieu ; car, disent-ils, nous ne connaissons rien de plus parfait à attribuer à Dieu que cela même qui est en nous la plus haute perfection<sup>84</sup> [...] et c'est pourquoi ils ont mieux aimé faire Dieu indifférent à toutes choses et ne créant rien d'autre que

ce qu'il a résolu<sup>85</sup> de créer par je ne sais quelle volonté absolue. Pour moi, je crois avoir assez clairement montré<sup>86</sup> que de la souveraine puissance de Dieu<sup>87</sup> toutes choses découlent d'une égale nécessité<sup>88</sup>, de la même façon que de la nature du triangle il résulte<sup>89</sup> que ses trois angles égalent deux droits<sup>90</sup>." – Dès les premiers mots on voit clairement que Spinoza refuse à Dieu<sup>91</sup> l'intelligence et la volonté. Il a raison de ne pas vouloir<sup>92</sup> d'un Dieu indifférent et décrétant toutes choses par une volonté absolue ; il décrète par une volonté qui s'appuie sur des raisons. Spinoza ne donne point de preuves de ce qu'il avance que<sup>93</sup> les choses découlent de Dieu comme de la nature du triangle en découlent les propriétés. Il n'y a point d'analogie d'ailleurs entre les essences et les choses existantes.

Dans le scolie de la proposition 17<sup>94</sup> il veut que l'intelligence et la volonté de Dieu n'aient avec la nôtre qu'un rapport nominal<sup>95</sup>, parce que la nôtre est postérieure et celle de Dieu antérieure aux choses ; mais il ne suit pas de là qu'il n'y ait entre elles qu'un rapport purement nominal<sup>96</sup>. Il dit pourtant ailleurs que la pensée est un attribut de Dieu, et qu'on doit y rapporter les modes particuliers de la pensée (*Ethique*, II, prop. 1). Mais l'auteur croit qu'alors il [Spinoza] parle du Verbe de Dieu extérieur, parce que, dit-il (*Ethique*, V), notre âme est une partie de l'intelligence infinie<sup>97</sup>.

"L'âme humaine, dit Spinoza (*Ethique*, V, prop. 23, démonstration), ne peut être entièrement

détruite avec le corps. Il reste d'elle quelque chose qui est éternel. Mais cela n'a point de relation avec le temps. Car nous n'attribuons à l'âme de durée que pendant la durée du corps<sup>98</sup>." Dans le scolie suivant, il ajoute : "Cette idée, qui exprime l'essence du corps sous le caractère de l'éternité<sup>99</sup>, est un mode déterminé de la pensée<sup>100</sup> qui se rapporte à l'essence de l'âme et qui est nécessairement éternel, etc." Tout cela est illusoire. Cette idée est comme la figure de la sphère dont l'éternité ne préjuge pas l'existence, puisqu'elle n'est que la possibilité d'une sphère idéale. Ce n'est donc rien dire que de dire : Notre âme est éternelle en tant qu'elle enveloppe le corps sous le caractère de l'éternité. Elle sera tout aussi bien éternelle parce qu'elle comprend les vérités éternelles sur le triangle. "Notre âme n'a pas de durée. Le temps n'a plus aucune relation à ce qui dépasse l'existence actuelle du corps<sup>101</sup>." Ainsi s'exprime Spinoza, qui pense que l'âme périt avec le corps, parce qu'il a cru<sup>102</sup> qu'il ne subsiste jamais qu'un seul corps, bien qu'il puisse se transformer.

L'auteur ajoute : "Je ne vois nulle part que Spinoza ait dit positivement que les âmes passent d'un corps dans un autre et habitent différentes demeures et divers séjours d'éternité. On pourrait cependant l'inférer de sa pensée." – C'est une erreur de l'auteur. La même âme, pour Spinoza, ne peut pas être l'idée d'un autre corps, de même que la figure d'une sphère n'est pas la figure d'un cylindre<sup>103</sup>. L'âme, pour Spinoza, est tellement

- « Whatsoever is the object of any man's Appetite or Desire, that is it, which he for his part calleth *Good* » (Hobbes, *Leviathan*, I, 6, Macpherson ed., p. 110).

κινεῖ. ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν καὶ μέσον . . . τοίνυν  
 25 ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀτίδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια  
 οὐσα. κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν· κινεῖ οὐ κινου-  
 μένα. τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ  
 τὸ φαινόμενον καλόν, βουλευτὸν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν·  
 ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα·  
 30 ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται, νοητὴ δὲ  
 ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὐτήν· καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη,  
 καὶ ταύτης ἡ ἀπλή καὶ κατ' ἐνέργειαν (ἔστι δὲ τὸ ἐν καὶ  
 τὸ ἀπλοῦν οὐ τὸ αὐτό· τὸ μὲν γὰρ ἐν μέτρον σημαίνει, τὸ  
 δὲ ἀπλοῦν πῶς ἔχον αὐτό). ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλὸν καὶ  
 35 τὸ δι' αὐτὸ αἰρετὸν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ· καὶ ἔστιν ἄριστον  
 1072<sup>b</sup> αἰεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον. ὅτι δ' ἔστι τὸ οὐ ἔνεκα ἐν τοῖς  
 ἀκινήτοις, ἢ διαίρεσις δηλοῦ· ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἔνεκα <καὶ>  
 τινός, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι. κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον,  
 κινουμένῳ δὲ τᾶλλα κινεῖ. εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται  
 5 ἄλλως ἔχειν· ὥσθ' ἡ φορά ἢ πρώτη εἰ καὶ ἐνέργεια ἔστιν, ἢ κι-

24 καὶ alt. exp. A<sup>b</sup>, om. Bessario, secl. Bonitz; sin lac. latet, eam sic fere  
 ex *Phys.* 256<sup>b</sup>21 expleverim: ἐπεὶ δὲ <τὸ κινούμενον καὶ οὐ κινοῦν ἔσχατον  
 καὶ> τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν μέσον, <ἕτερον (vel τρίτον)> τοίνυν ἔστι τι  
 24-25 τοίνυν ἔστι codd. Al<sup>c</sup>: ἔστι τοίνυν Bonitz qui tamen maiorem lac.  
 exstare ante τοίνυν susp. 26 κινούμενον A<sup>b</sup> 29 δὲ ὅτι Π: corr. E γρ  
 30 γὰρ Π Al<sup>c</sup>: δὲ A<sup>b</sup> E γρ κινεῖται om. A<sup>b</sup> 31 ἢ alt. om. A<sup>b</sup>  
 32 ταύτης ἢ om. A<sup>b</sup> 33 τὸ pr. om. Π Al<sup>c</sup> γὰρ Π Al<sup>c</sup>: om. A<sup>b</sup>  
 34 πῶς Ross: πῶς codd. 35 δι' αὐτὸ om. Al<sup>c</sup> 1072<sup>b</sup> 1 ἢ Π (in  
 ras. J): om. et sscr. A<sup>b</sup> E γρ 2 τινὶ] διττὸν Schwegler, Bonitz καὶ  
 ex Al apud Averroem suppl. Christ 3 τινός A<sup>b</sup>: om. Π Al<sup>c</sup> δὲ Π:  
 δὴ A<sup>b</sup> 4 κινουμένῳ Π A<sup>b</sup> man. pr. (scil. τῷ οὐρανῷ): κινούμενον e  
 corr. A<sup>b</sup>: κινούμενος δὲ . . . ὁ οὐρανός Al<sup>p</sup>: τὸ δὲ κινούμενον Bonitz: κινούμενα  
 Ross (τᾶλλα subi. facit) 5 ἄλλως Π Al<sup>p</sup>: καὶ ἄλλως A<sup>b</sup> ὥσθ'  
 ἢ φορά Π (σθ e corr. J) Lat: ὥσθ' εἰ ἢ φ. A<sup>b</sup> Al<sup>c</sup> (om. ἢ) E γρ in marg. ἢ  
 πρώτη Π Al<sup>c</sup>: ἢ om. A<sup>b</sup> E γρ; cf. ἢ πρώτη φορά *De cael.* 288<sup>a</sup>15 postea  
 ante καὶ add. εἰ E (vel E<sup>2</sup>) quod post ὥστε om., recepi e coniect. ἐνερ-  
 γεία scripsi (cf. 22): ἐνέργεια E A<sup>b</sup> Al<sup>c</sup>: ἐνέργεια (sic) J; 'itaque primum  
 mobile, etiamsi actu est (velut primus motor cf. 8), potest tamen, quatenus  
 movetur, actenus aliter se habere' id est per se necessitate caret.  
 ea in solo summo principio residet (cf. 10), qui actus purus est, unde etiam  
 caeli motioni impertitur

- “Nous désirons une chose parce qu’elle nous semble bonne, plutôt qu’elle ne nous semble bonne parce que nous la désirons : le principe, c’est la pensée » (Aristote, *Métaphysique*, Λ, 7, 1072a, traduction Tricot, vol. II, p. 678).

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 possibilium 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 monstrosam, 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.<sup>1</sup>

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.

Illustriſſo Abbati Grauello magnas debeo gratias quod te mihi notum fecerit, et majores in posterum debeo si amicitia tua 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 gratissimè ipsi mihi 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 potissimè 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. Lutetia Paris. Nonis Quintil. 1671.

A Monsieur Monsieur Leibnitz Docteur en droit et con<sup>er</sup> de S. A. de Mayence.

<sup>1</sup> Leibniz hat später hinzugefügt: Hæc postea correxi, 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 pêche. 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).