

*Perfectio* autem est realitas pura, seu quod in essentiis est positivum atque absolutum<sup>169</sup> bis. Contra imperfectio consistit in limitatione.

Dubitari potest an Deo attribui queat mutatio<sup>170</sup>. Et quidem mutatio quæ in perfectionem involvit Deo tribui non potest. Variatio tamen ei non potest negari, seu prædicata opposita; ita Deus hodie aliqua producit, quæ ante mille annos utique non produxit, sed producturus erat.

Quemadmodum principium individuationis est differentia specifica, ita principium Existentiæ est Essentia rerum. Nimirum: omnis essentia seu realitas exigit existentiam, quemadmodum omnis conatus exigit motum vel effectum, scilicet nisi quid obstet. Et omne possibile non tantum involvit possibilitatem, sed et conatum actu existendi, non quasi ea quæ non sunt conatum habeant, sed quia ita postulant ideæ essentiarum in Deo actu existentes, postquam Deus libere decrevit eligere quod est perfectissimum. Hinc quemadmodum in libra unumquodque pondus conatur et pertendit in sua lance pro modulo suæ gravitatis, et descensum exigit, nisi impediatur; vincit autem quod est gravius; ita unaquæque res ad existentiam aspirat pro modulo suæ perfectionis. Obtinet autem quæ perfectior est. Proinde omne possibile existit, nisi impediatur existentiam perfectioris. Ex his patet Essentias rerum pendere a natura divina, existentias a voluntate divina; neque enim propria vi sed decreto Dei existentiam obtinere possunt<sup>171</sup>.

Causa mali est ab imperfectione rerum originali, seu a creaturarum limitatione, quæ talis est ut perfectio cuius res capaces sunt non posset obtineri nisi intercedentibus culpæ et pœnis, prorsus quemadmodum quædam obtineri non possunt, nisi lineæ ac motus incommensurabiles<sup>172</sup> adhibeantur. Interea sciendum est peccata non nisi peccantibus mala esse, aliis in maius bonum cedere<sup>173</sup>.

14. — DEFINITIONES<sup>174</sup>

1683-1694 ?

A. — *Ens terminus possibilis.*

*Possibile quod non implicat contradictionem.*

169 bis. Nov. 1676, II, 1, 271; *Disc. de Métaph.* § 1.

170. Acceptée aussi *El. Juris nat.* VI, 1, 483. Voir n° 4.

171. Concilie les formules citées p. 17 avec la liberté divine des n° 9-12. De même n° 8; *Discours de Métaph.* § 36; *Théodicée* § 7.

172. Voir p. 290, 368; *Cour. Op.*, 272.

173. Constant depuis mai 1671, II, 1, 118.

174. A, *Phil.* VII C, 71-72; B, *Phil.* VII C 70; C, *Phil.* VII B 4, 13. Voir note 129; *Cour. op.* 259, 356 (1686), 437 (1702-1704).

- « De même que le principe d'individuation est la différence spécifique, de même le principe d'Existence est l'Essence des choses. Il est certain que : toute essence ou réalité exige l'existence, de même que tout effort (*conatus*) exige le mouvement ou la réalisation, à moins, bien entendu, que quelque chose ne l'empêche. Et tout possible implique non pas seulement la possibilité, mais également l'effort pour exister en acte, non pas comme si les choses qui ne sont pas avaient un *conatus*, mais parce que c'est ce que demandent les idées des essences qui existent en acte en Dieu, après que Dieu a décrété librement de choisir ce qui est le plus parfait. Par conséquent, de même que dans la balance chaque poids produit un effort obstiné sur son plateau en proportion de sa lourdeur, et exige la descente, d'une manière telle, cependant, que ce qui l'emporte est le plus lourd, de même toute chose aspire à l'existence en proportion de sa perfection » (Grua I, p. 324).

- « Leibniz a reconnu - comme tout philosophe soigneux devrait le faire - que tous les événements psychiques ont leur cause, tout comme les événements physiques les ont, et que la prédiction est aussi possible, théoriquement, dans un cas que dans l'autre. Il a été engagé à cela par toute sa philosophie, et spécialement par l'harmonie préétablie. Il souligne que le futur doit être déterminé, puisque toute proposition le concernant doit déjà être vraie ou fausse (*Philosophische Schriften*, VI, p. 123). Et de cela, s'il n'avait pas été résolu à sauver la volonté libre, il aurait pu se contenter. Toute la doctrine de la contingence aurait pu être éliminée avec profit. Mais cela aurait mené à une nécessité spinoziste, et aurait contredit le dogme chrétien. En conséquence, il a soutenu - comme la connexion entre l'analytique et le nécessaire le conduisait également à le faire - que toutes les propositions existentielles et toutes les connexions causales sont contingentes, et que par conséquent, bien que les volitions aient des causes invariables, elles ne suivent pas nécessairement de ces causes. Il a rejeté entièrement la liberté d'indifférence – la doctrine selon laquelle la volonté peut être non causée – et a même soutenu qu'une telle chose se contredisait elle-même. Car il est nécessaire que tout événement ait une cause, bien qu'il soit contingent que la cause produise son effet » (Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, p. 192-193).

la nécessité. Aristote a déjà remarqué qu'il y a deux choses dans la liberté, savoir la spontanéité et le choix; et c'est en quoi consiste notre empire sur nos actions. Lorsque nous agissons librement, on ne nous force pas, comme il arriverait si l'on nous poussait dans un précipice et si l'on nous jetait du haut en bas; on ne nous empêche pas d'avoir l'esprit libre lorsque nous délibérons, comme il arriverait si l'on nous donnait un breuvage qui nous ôtât le jugement. Il y a de la contingence dans mille actions de la nature; mais lorsque le jugement n'est point dans celui qui agit, il n'y a point de liberté. Et si nous avions un jugement qui ne fût accompagné d'aucune inclination à agir, notre âme serait un entendement sans volonté.

35. Il ne faut pas s'imaginer cependant que notre liberté consiste dans une indétermination ou dans une *indifférence d'équilibre*; comme s'il fallait être incliné également du côté du oui et du non, et du côté des différents partis, lorsqu'il y en a plusieurs à prendre. Cet équilibre en tout sens est impossible; car si nous étions également portés pour les parties A, B et C, nous ne pourrions pas être également portés pour A et pour non A. Cet équilibre est aussi absolument contraire à l'expérience, et, quand on s'examinera, l'on trouvera qu'il y a toujours eu quelque cause ou raison qui nous a incliné vers le parti qu'on a pris, quoique bien souvent on ne s'aperçoive pas de ce qui nous meut; tout comme on ne s'aperçoit guère pourquoi, en sortant d'une porte, on a mis le pied droit avant le gauche, ou le gauche avant le droit.

36. Mais venons aux difficultés. Les philosophes conviennent aujourd'hui que la vérité des futurs contingents est déterminée, c'est-à-dire que les futurs contingents sont futurs, ou bien qu'ils seront, qu'ils arriveront; car il est aussi sûr que le futur sera qu'il est sûr que le passé a été. Il était déjà vrai il y a cent ans que j'écrirais aujourd'hui, comme il sera vrai après cent ans que j'ai écrit. Ainsi le contingent, pour être futur, n'est pas moins contingent; et la *détermination*, qu'on appellerait *certitude*, si elle était connue, n'est pas incompatible avec la contingence. On prend souvent le *certain* et le *déterminé* pour une même chose, parce qu'une vérité déterminée est en état de pouvoir être connue, de sorte qu'on peut dire que la *détermination* est une certitude objective.

- « [...] (1) que toute chose possible à une impulsion interne à exister (2) que cette impulsion est exactement proportionnelle à son degré de perfection (3) que les possibles se disputent les uns avec les autres pour l'existence en combinant leurs forces avec autant d'essences qu'il y en a avec lesquelles ils sont compatibles (4) qu'il y a une série unique d'essences compossibles qui a la plus grande perfection globale et par conséquent exerce la poussée totale la plus grande (5) que le résultat inévitable de la lutte est que la série qui possède la perfection maximale (c'est-à-dire, le meilleur monde possible) se réalise (6) qu'à moins que les choses possibles ne contiennent une telle impulsion et ne se comportent de la façon qui a été décrite, aucun monde réel n'existerait de quelque façon que ce soit[1]. » (D90)

[1] David Blumenfeld, "Leibniz' Theory of the Striving Possibles", in *Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science*, edited by R. S. Woolhouse, Oxford University Press, Oxford, 1981, p. 77.

- « W . : Il y a une question à propos des choses de l'univers prises toutes ensemble, c'est-à-dire du monde, celui-ci avec ses possibilités est tout à fait éternel. Et ces possibilités elles-mêmes proviennent du monde et de sa nécessité absolue, intrinsèque au monde, et le monde est antérieur à toutes les possibilités...
- L. : Ces choses-là seraient vraies si on prenait le mot de Monde d'une manière telle qu'il comprenne même Dieu. Mais cette façon de parler ne convient pas. Sous le nom de Monde on comprend d'ordinaire l'agrégat des choses changeantes ou sujettes à l'imperfection. C'est pourquoi les possibilités ne sont pas abstraites par l'esprit à partir du monde constitué, mais jaillissent plutôt de l'esprit pour constituer le monde.
- ... Les essences éternelles sont antérieures aux choses changeantes. Mais en Dieu l'essence et l'existence sont nécessairement connectées l'une à l'autre » (Grua I, p. 396-397).

- « [...] Cette approche [celle des interprètes comme Lovejoy] commet une erreur de conception sérieuse sur la question posée, car c'est seulement parce que Dieu – compte tenu de sa perfection *morale* – a choisi de souscrire à un certain critère de perfection *métaphysique* en choisissant un monde possible pour l'actualiser que les substances possibles en viennent à avoir une "prétention" (figurée) à l'existence. La relation entre la "quantité d'essence" ou la "perfection" des substances, d'une part, et, de l'autre, leur prétention à l'existence ou leur exigence d'exister n'est pas du tout une liaison logique – une thèse qui réduirait le système de Leibniz à un nécessitarisme spinoziste – mais une connexion médiatisée par un acte de volonté libre de la part de Dieu[1]. »

[1] Nicolas Rescher, *Leibniz, An Introduction to his Philosophy*, B. Blackwell, Oxford, 1979, p. 34.

- « Il reste [...] que l'Argénide n'a pas été impossible, encore qu'elle n'ait jamais existé. Ceux qui pensent autrement, détruisent, cela est inévitable, la distinction du possible et du vrai, du nécessaire et du contingent, et, ayant faussé le sens des mots, ils s'opposent à l'usage qu'en fait le genre humain » (*Confessio Philosophi*, p. 59).

- « LA POSSIBILITE ET LA CONTINGENCE NE SONT RIEN QUE DES DEFAUTS DE NOTRE ENTENDEMENT. Si on voulait le nier, il ne serait pas difficile de réfuter cette erreur. Si l'on considère la nature, en effet, comme elle dépend de Dieu, on ne trouvera dans les choses rien de contingent, c'est-à-dire qui, du côté de l'être réel (*ex parte rei*), puisse exister ou ne pas exister, ou, comme on dit, soit *contingent réellement* » (Spinoza, *Œuvres complètes*, Editions de la Pléiade, 1954, p. 255-256).
- « Pour ma part, je dis que cette chose est libre qui existe et agit par la seule nécessité de sa nature, et contrainte cette chose qui est déterminée par une autre à exister et à agir selon une modalité précise et déterminée. Dieu, par exemple, existe librement (quoique nécessairement) parce qu'il existe par la seule nécessité de sa nature. De même encore, Dieu connaît soi-même et toutes choses en toute liberté, parce qu'il découle de la seule nécessité de sa nature qu'il comprenne toutes choses. Vous voyez donc que je ne situe pas la liberté dans un libre décret, mais dans une libre nécessité » (*ibid.*, p. 1251).

Coroll. Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus attributa Dei certo ac determinato modo exprimuntur. Hoc ait patere ex defin. 5. et prop. 15., sed non apparet quomodo hoc corollar. connectatur cum hac prop. 25. Certe Spinoza non est magnus demonstrandi artifex. Corollarium hoc ex supra dictis satis patet, sed verum est si sano sensu intelligatur, non quidem res esse tales modos, sed modos concipiendi res particulares, esse modos determinatos concipiendi attributa divina.

Prop. 28. Quodcunque singulare sive quaevis res quae finita est et determinatam habet existentiam, non potest existere nec ad operandum determinari nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum. Quia nihil determinatum, finitum et certo tempore existens ex absoluta Dei essentia sequi potest. Ex hac opinione recte expensa multa absurda sequuntur. Revera enim res ex natura Dei hoc modo non sequuntur. Ipsum enim determinans ab alia re iterum determinatur, et sic in infinitum. Nullo modo ergo res determinantur a Deo. Deus tantum absoluta quaedam et generalia de suo contribuet. Rectius dicendum, unum particulare non determinari ab alio, progressu in infinitum; alioqui enim revera semper manent indeterminata, utcumque progrediaris: sed potius omnia particularia determinari a Deo. Nec posteriora priorum esse causam plenam, sed Deum potius posteriora creare ita ut connectantur prioribus secundum sapientiae regulas. Si dicimus priora et causas efficientes posteriorum, vicissim erunt posteriora quodammodo causae finales priorum, apud eos qui ponunt Deum secundum finem operari.

Prop. 29. In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum. Demonstratio obscura et praerupta est, ducta per propositiones praecedentes praeruptas, obscuras et dubias. Res pendet a definitione contingentis quam nusquam dedit. Ego cum aliis contingens sumo pro eo, cujus essentia non involvit existentiam. Hoc sensu res particulares erunt contingentes secundum ipsum Spinosam per prop. 24. Sed si contingens sumas more quorundam Scholasticorum, Aristoteli et aliis hominibus usuique vitae incognito, pro eo quod contingit, sic ut ratio reddi non possit ullo modo cur sic potius evenit quam aliter, et cujus causa positus omnibus requisitis tam intra quam extra ipsam, aequae disposita fuit ad agendum quam non agendum, puto tale contingens implicare, omniaque esse sua natura, et

- « Coroll. Les choses particulières ne sont rien d'autre que des affections ou des modes des Attributs de Dieu, par lesquels les attributs de Dieu sont exprimés de façon certaine et déterminée. Il dit que cela résulte de façon évidente de la défin. 5 et de la prop. 25, mais on ne voit pas comment ce corollaire est relié à cette prop. 25. Assurément, Spinoza n'est pas un grand maître dans l'art de démontrer. Ce corollaire est suffisamment évident d'après ce qui a été dit plus haut, mais il est vrai s'il est compris dans un bon sens, à savoir que les choses ne sont certes pas de tels modes, mais que les façons de concevoir les choses particulières sont des façons déterminées de concevoir les attributs divins » (*Phil. Schr.* I, p. 148).
- [...]
- Prop. 29. Dans la nature des choses il n'y a rien de contingent, mais toutes les choses de par la nécessité de la nature divine sont déterminées à une certaine façon d'exister et d'opérer. La démonstration est obscure et abrupte, menée à travers des propositions précédentes abruptes, obscures et douteuses. La chose dépend de la définition du *contingent* qu'il n'a donnée nulle part. En ce qui me concerne, je prends avec d'autres le contingent pour ce dont l'essence n'implique pas l'existence. En ce sens les choses particulières seront contingentes selon Spinoza lui-même en vertu de la proposition 34. Mais si on prend le contingent à la façon de certains Scolastiques, inconnue d'Aristote et des autres hommes et de l'usage de la vie, pour ce qui arrive d'une manière telle qu'on ne peut rendre raison en aucune manière du fait qu'il sera arrivé ainsi plutôt qu'autrement, et dont la cause, tous les réquisits aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur d'elle-même étant posés, est également disposée à agir et à ne pas agir, je pense qu'un tel contingent implique contradiction [...] » (*Phil. Schr.*, I, p; 148).

hypothesi voluntatis divinae statusque rerum, certa ac determinata, tametsi nobis inexplorata, neque in se ipsis sed per suppositionem sive hypothesin externorum suam determinationem habentia.

Prop. 30. Intellectus actu finitus et actu infinitus Dei attributa Deique affectiones comprehendere debet et nihil aliud. Hanc propositionem satis claram ex praecedentibus, et sano sensu veram noster autor per alia obscura et dubia et remota more suo probat: nempe quod idea vera convenire debet cum ideato, id est ut per se notum (sic ait, etsi ego quomodo id per se notum, imo verum sit non capiam); id quod in intellectu objective contineatur, debet necessario in natura dari; quod non nisi una substantia datur, nempe Deus; quae tamen propositiones obscurae et dubiae et longe remotae sunt. Videtur auctoris ingenium fuisse valde detortum: raro praecedit via clara et naturali, semper incedit per abrupta et circuitus; pleraeque ejus demonstrationes magis animum circumveniunt (surprennent) quam illustrent.

Prop. 31. Intellectus actu sive finitus sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc. ad naturam naturatam, non ad naturantem referri debet. Intelligit per naturam naturantem Deum ejusque attributa absoluta, per naturatam ejus modos. Esse autem intellectum nihil aliud quam certum cogitandi modum. Hinc alias dicit Deum proprie non intelligere nec velle. Hoc ipsi non assentior.

Prop. 32. Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria, quia scilicet liberum id quod tantum a se determinatur. Voluntatem autem esse modum cogitandi adeoque ab alio modificari.

Prop. 33. Res nullo alio modo neque ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt. Sequuntur enim ex immutabili natura Dei. Haec propositio vera falsave, prout explicatur. Ex hypothese voluntatis divinae eligentis optima seu perfectissime operantis certe non nisi haec produci potuerunt, secundum ipsam vero rerum naturam per se spectatam aliter produci res poterant. Quemadmodum angelos confirmatos dicimus non posse peccare, salva eorum libertate; possent si vellent; sed non volent. Possent velle absolute loquendo, sed hoc rerum statu existente amplius non possunt velle. Recte autor et in Scholio agnoscit, duobus modis aliquid impossibile reddi vel quia in se implicat, vel quia causa nulla externa datur ad producendum apta. In Scholio secundo negat Deum omnia sub ratione boni agere. Nimirum negavit ei voluntatem, et dissentientes putat Deum fato subijcere, cum tamen ipse fateatur Deum omnia sub ratione perfecti agere.

- « Prop. 33. Les choses n'auraient pu être produites d'aucune autre manière et selon aucun un autre ordre que ceux selon lesquels elles ont été produites. Cette proposition est vraie ou fausse, selon la façon dont on l'explique. En vertu de l'hypothèse de la volonté divine qui choisit les choses les meilleures ou qui opère de la façon la plus parfaite, il est certain que ces choses-ci sont les seules à avoir pu être produites, mais selon la nature même des choses considérée en elle-même, les choses pouvaient être produites autrement. De la même façon que nous disons que les anges confirmés ne peuvent pas pécher, sans que cela porte atteinte à leur liberté; ils pourraient s'ils voulaient; mais ils ne veulent pas » (*Phil. Schr.*, I, p. 149).

- « [...] 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 » (Spinoza, *ibid.*, p. 1253).

- « Plus tard sa raison principale pour insister sur une certaine espèce de contingence en relation avec l'action libre semble avoir été d'assurer la réalité du choix – d'assurer que ce qui arrive est réellement influencé par des causes finales et des jugements de valeur.
- C'est le point sur lequel Leibniz insiste le plus souvent quand il distingue ses idées sur la nécessité de celles de Spinoza. Spinoza soutenait qu'il n'y a pas de causes finales dans la nature, que Dieu n'agit pas en vue d'une fin, et que les choses sont appelées bonnes ou mauvaises uniquement en rapport avec la façon dont elles nous affectent, étant donné qu'elles sont tout à fait indifférentes à Dieu (*Ethique*, I, Appendice) » (Robert Merrihew Adams, « Leibniz's Theories of Contingencies », in *Leibniz : Critical and Interpretive Essays*, edited by Michael Hooker, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, p. 252).

- “Si nous voulons autoriser Leibniz à être en désaccord avec Spinoza à sa façon propre, plutôt que d’une façon que nous pourrions lui imposer, cela devrait être suffisant pour montrer que son déterminisme ne peut pas être appelé proprement spinoziste » (Robert Adams, *ibid.*, p. 263)

#### 4. Von dem Verhängnisse

Daß alles durch ein festgestelltes Verhängnis herfürgebracht werde, ist ebenso gewiß, als daß drei mal drei neun ist. Denn das Verhängnis besteht darin, daß alles aneinanderhänget wie eine Kette und ebenso unfehlbar geschehen wird, ehe es geschehen, als unfehlbar es geschehen ist, wenn es geschehen.

Die alten Poeten, als Homerus und andere, haben es die güldene Kette genennet, so Jupiter vom Himmel herabhängen lasse, so sich nicht zerreißen lasset, man hänge daran, was man wolle. Und diese Kette besteht in den Verfolg der Ursachen und der Wirkungen.

Nemlichen jede Ursach hat ihre gewisse Würkung, die von ihr zuwege bracht würde, wenn sie allein wäre; weilen sie aber nicht allein, so entstehet aus der Zusammenwirkung ein gewisser ohnfehlbarer Effekt oder Auswurf nach dem Maß der Kräfte, und das ist wahr, wenn nicht nur zwei oder 10, oder 1000, sondern gar ohnendlich viel Dinge zusammenwürken, wie dann wahrhaftig in der Welt geschicht.

Die Mathematik oder Meßkunst kann solche Dinge gar schön erläutern, denn alles ist in der Natur mit Zahl, Maß und Gewicht oder Kraft gleichsam abgezirkelt. Wenn zum Exempel eine Kugel auf eine andere Kugel in freier Luft trifft, und man weiß ihre Größe und ihre Lini und Lauf vor dem Zusammentreffen, so kann man vorhersagen und ausrechnen, wie sie voneinanderprallen und was sie vor einen Lauf nach dem Anstoß nehmen werden. Welches gar schöne Regeln hat; so auch zutreffen, man nehme gleich der Kugeln so viel als man wolle, oder man nehme gleich andere Figuren als Kugeln.

Hieraus sieht man nun, daß alles mathematisch, das ist, ohnfehlbar zugehe in der ganzen weiten Welt, so gar, daß, wenn einer eine gnugsame Einsicht in die innern Teile der Dinge haben könnte und dabei Gedächtnis und Verstand gnug hätte, umb alle Umstände vorzunehmen und in Rechnung zu bringen, würde er ein Prophet sein und in dem Gegenwärtigen das Zukünftige sehen, gleichsam als in einem Spiegel.

Denn gleichwie sich findet, daß die Blumen, wie die Tiere selbst schon in dem Samen eine Bildung haben, so sich zwar durch andere Zufälle etwas verändern kann, so kann man sagen, daß die ganze künftige Welt in der gegenwärtigen stecke und vollkommentlich vorgebildet sei, weil kein Zufall von außen weiter dazukommen kann, denn ja nichts außer ihr.

Aber einem beschränkten Verstand ist unmöglich, künftige Dinge mit Umständen vorherzusehen, weil die Welt aus ohnendlichen Dingen bestehet, die zusammenwirken, also daß nichts so klein noch so weit entfernt, welches nicht etwas beitrage nach seinem Maß. Und solche kleine Dinge machen oft große mächtige Verände-

- « Que tout soit produit par un destin arrêté est aussi certain que trois fois trois font neuf. Car le destin consiste en ceci que toutes les choses tiennent entre elles comme une chaîne et arriveront tout aussi infailliblement, avant qu'elles arrivent, qu'elles sont arrivées infailliblement quand elles sont arrivées.
- [...]
- On voit [...] que tout est mathématique, c'est-à-dire, que tout arrive infailliblement dans le vaste monde tout entier, de telle sorte que, si quelqu'un pouvait avoir une vue suffisante des parties intérieures des choses et en même temps suffisamment de mémoire et de compréhension, il serait un prophète et verrait le futur dans le présent en quelque sorte comme dans un miroir.
- Car de même qu'il se trouve que les fleurs, comme les animaux eux-mêmes, ont déjà une formation dans la semence, qui peut certes se modifier quelque peu en vertu d'autres accidents, on peut dire que tout le monde futur est contenu dans le monde présent et complètement préformé, parce qu'aucun accident ne peut venir s'ajouter de l'extérieur, car il n'y a rien en dehors de lui » (« Von dem Verhängnisse » (1697?), in Friedrich Heer (Hsgb.), *Leibniz*, p. 199).

demonstrer que, par leur moyen, cette confusion doit peu à peu reuenir à l'ordre qui est à present dans le monde, & que j'aye autrefois entrepris d'expliquer comment cela auroit pû estre<sup>a</sup> : toutefois, à cause qu'il ne conuient pas si bien à la souueraine perfection qui est en Dieu, de le faire autheur de la confusion que de l'ordre, & aussi que la notion que nous en auons est moins distincte, *j'ay creu deuoir icy preferer la proportion & l'ordre à la confusion du Chaos*. Et pource qu'il n'y a aucune proportion, ni aucun ordre, qui soit plus simple & plus aisé à comprendre que celui qui consiste en vne parfaite égalité, j'ay supposé icy que toutes les parties de la matiere ont au commencement esté égales entr'elles, tant en grandeur qu'en mouuement, & n'ay voulu conceuoir aucune autre inégalité en l'vniuers, que celle qui est en la situation des Estoiles fixes, qui paroît si clairement à ceux qui regardent le ciel pendant la nuit, qu'il n'est pas possible de la mettre en doute. Au reste, il importe fort peu de quelle façon je suppose icy que la matiere ait esté disposée au commencement, puis que sa disposition doit par apres estre changée suiuant les loix de la nature, & qu'à peine en sçauroit on imaginer aucune, de laquelle on ne puisse prouuer que, par ces loix, *elle doit continuellement se changer, jusques à ce qu'enfin elle compose vn monde entierement semblable à cetuy-cy* (bien que peut-estre cela seroit plus long à déduire d'une supposition que d'une autre); car ces loix estant cause que la matiere doit prendre successiuement toutes les formes dont elle est capable, si on considere par ordre toutes ces formes, on pourra enfin paruenir à celle qui se trouue à present en ce monde. *Ce que je mets icy expressement, afin qu'on remarque qu'encores que je parle de suppositions, je n'en fais neantmoins aucune dont la fausseté, quoy que conuë, puisse donner occasion de douter de la verité des conclusions qui en seront tirées.*

*48. Comment toutes les parties du Ciel sont deuenues rondes.*

Or ces choses estant ainsi posées, afin que nous commencions à voir quel effet en peut estre déduit par les loix de la nature, considerons que, toute la matiere dont le monde est composé ayant esté au commencement diuisée en plusieurs parties égales, ces parties n'ont pû d'abord estre toutes rondes, à cause que plusieurs boules jointes ensemble ne composent pas vn *corps entierement solide & continu*,

<sup>a</sup>. Voir *Discours de la Méthode*, cinquième partie, p. 41, l. 21 et suiv. de cette édition, notamment p. 42, l. 17-27.

## Leibniz an Philippi \*).

Januar 1680.

J'estime Mons. des Cartes presqu'autant qu'on peut estimer un homme, et quoiqu'il y ait parmy ses sentimens quelques uns qui me paroissent faux et même dangereux, je ne laisse pas de dire que nous devons presqu'autant à Galilei et à luy en matiere de philosophie qu'à toute l'Antiquité. Je ne me souviens à present que d'une seule des deux propositions dangereuses dont vous voulés que je vous marque l'endroit, le voicy Principiorum philosophicorum part. 3. articulo 47. his verbis. Atque omnino parum refert, quid hoc pacto supponatur, quia postea juxta leges naturae est mutandum. Et vix aliquid supponi potest ex quo non idem effectus, quanquam fortasse operosius, deduci possit. Cum enim illarum ope materia formas omnes quarum est capax successive assumat, si formas istas ordine consideremus, tandem ad illam quae est hujus mundi poterimus devenire, adeo ut hic nihil erroris ex falsa hypothesis sit timendum. Je ne croy pas qu'on puisse former une proposition plus perilleuse que celle là. Car si la matiere reçoit toutes les formes possibles successivement, il s'ensuit qu'on ne se puisse rien imaginer d'assez absurd ny d'assés bizarre et contraire à ce que nous appellons justice, qui ne soit arrivé et qui n'arrive un jour. Ce sont justement les sentimens que Spinosa a expliqués plus clairement, sçavoir que justice, beauté, ordre ne sont que des choses qui se rapportent à nous, mais que la perfection de Dieu consiste dans cetté amplitude de son operation en sorte que rien ne soit possible ou concevable qu'il ne produise actuellement. Ce sont aussi les sentimens de M. Hobbes qui soutient que tout ce qui est possible, est passé ou present ou futur, et il n'y aura pas lieu de se rien promettre de la providence, si Dieu produit tout et ne fait point de choix parmy les estres possibles. Mons. des Cartes s'est bien donné de garde de parler si nettement, mais il n'a pû s'empêcher de decouvrir ses sentimens en passant avec une telle adresse qu'il ne sera entendu que de ceux qui examinent profondement ces sortes des choses. C'est à mon avis le πρώτον ψεδδος et le fondement de la Philosophie Athée, qui ne laisse pas de dire de Dieu des belles choses

\*) Leibniz hat bemerkt: Extrait d'une lettre à M Philippi. Die vorhanbene Abschrift ist von Leibniz revidirt.

en apparence. Mais la veritable philosophie nous doit donner une toute autre notion de la perfection de Dieu qui nous puisse servir et en physique et en morale, et je tiens moy que bien loin qu'on doive exclure les causes finales de la consideration physique, comme le pretend Mons. des Cartes part. 4. art. 28, que c'est plustost par elles que tout se doit determiner, puisque la cause efficiente des choses est intelligente, ayant une volonté et par consequent tendant au bien, ce qui est encor éloigné du sentiment de Mons. des Cartes qui tient que la bonté, la verité et la justice ne le sont que par ce que Dieu les a établies par un acte libre de sa volonté, ce qui est bien étrange. Car si les choses ne sont bonnes ou mauvaises que par un effect de la volonté de Dieu, le bien ne sera pas un motif de sa volonté, puisqu'il est posterieur à la volonté. Et sa volonté sera un certain decret absolu, sans raison; voicy ses propres paroles Resp. ad object. sext. n. 8: Attendenti ad Dei immensitatem manifestum est, nihil omnino esse posse quod ab ipso non pendeat, non modo nihil subsistens, sed etiam nullum ordinem, nullam legem, nullamve rationem veri et boni, alioqui enim, ut paulo ante dicebatur, non fuisset plane indifferens ad ea creanda quae creavit [il estoit donc indifferent à l'égard des choses que nous appellons justes et injustes, et s'il luy avoit plû de créer un monde dans lequel les bons fussent malheureux pour tousjours et les mauvais (c'est à dire ceux qui ne cherchent qu'à detruire les autres) heureux, sela seroit juste. Ainsi nous ne pouvons rien promettre de la justice de Dieu et peutestre qu'il a fait des choses d'une maniere que nous appellons injuste, puisqu'il n'y a point de notion de justice à son égard, et s'il arrive que nous soyons malheureux malgré nostre piete, ou s'il arrive que l'ame perit avec le corps, ce sera juste aussi. Pergit:] Nam si quae ratio boni ejus per ordinationem antecessisset, illa ipsum determinasset ad id quod optimum est faciendum [sans doute, et c'est le fondement de la providence et de toutes nos esperances, sçavoir qu'il y a quelque chose de bon et de juste en elle même, et que Dieu estant la sagesse même ne manque pas de choisir le meilleur]. Sed contra quod se determinavit ad ea quae jam sunt facienda, idcirco, ut habetur in Genesi, sunt valde bona [cela est raisonner à travers. Si les choses ne sont bonnes par aucune idée ou notion de bonté en elles mêmes, mais par ce que Dieu les veut, Dieu dans la Genese n'avoit que faire de les considerer quand elles estoient faites. et d'estre satisfait de son ouvrage en disant que tout estoit bon; il

pas de nous et à les supporter quand elles viennent malgré nous. C'est pourquoy j'ay coustume d'appeller cette morale l'art de la patience. Le souverain bien estoit, suivant les stoïciens et suivant Aristote même, d'agir suivant la vertu ou suivant la prudence, et le plaisir qui en résulte avec la résolution susdite est proprement cette tranquillité de l'âme ou indolérance que les stoïciens et les épicuriens rendoient et recommandoient également sous des noms différens. On n'a qu'à voir l'incomparable manuel d'Epictète et l'Epicure de Laërce pour avouer que Descartes n'a pas avancé la pratique de la morale. Mais il me semble que cet art de la patience, dans laquelle il fait consister l'art de vivre, n'est pas encore le tout. Une patience sans espérance ne dure et ne console guères, et c'est en quoy Platon, à mon avis, passe les autres. Il nous fait espérer une meilleure vie par de bonnes raisons et approche le plus du christianisme. Il suffit de lire cet excellent dialogue de l'immortalité de l'âme ou de la mort de Socrate, que Théophile a traduit en françois, pour en concevoir une haute idée. Je croy que Pythagore faisoit la même chose et que la métempsyose n'estoit que pour s'accommoder à la portée du vulgaire. Mais parmi ses disciples il raisonnoit tout autrement. Aussi Ocellus Lucanus qui en estoit un et dont nous avons un petit mais excellent fragment de l'Univers n'en dit mot. On me dira : Descartes établit si bien l'exis-

tence de Dieu et l'immortalité de l'ame. Mais je diray que j'appréhende qu'on ne me trompe sous ces belles paroles : car le Dieu ou l'estre parfait de Descartes qui n'a pas de volonté ni d'entendement, puisque, selon Descartes, il n'a pas le bien pour objet de la volonté ni le vray pour l'objet de l'entendement<sup>(1)</sup>, n'est pas un Dieu comme on se l'imagine et comme on le souhaite, c'est à dire juste et sage, faisant tout pour le bien des créatures autant qu'il est possible, mais plus tost quelque chose d'approchant du Dieu de Spinosa, scavoir le principe des choses et même certaine souveraine puissance qui met tout en action et fait tout ce qui est faisable. C'est pourquoy un Dieu fait comme celuy de Descartes ne nous laisse point d'autre consolation que celle de la patience par force. Il dit en quelque endroit que la matière passe successivement par toutes les formes possibles, c'est-à-dire que son Dieu fait tout ce qui est faisable et passe,

(1) Aussi ne veut-il point que son Dieu agisse suivant quelque fin, et c'est pour cela qu'il retranche de la philosophie la recherche des causes finales, sous ce prétexte adroit que nous ne sommes pas capables de descouvrir les fins de Dieu au lieu que Platon qui a si bien fait voir que si Dieu est l'auteur des choses et que si Dieu agit suivant la sagesse, que la véritable physique est de scavoir les fins et l'usage des choses. Car la science est de scavoir les raisons et les raisons de ce qui a été fait par entendement sont les causes finales ou desseins de celuy qui les a faites, lesquels paraissent par l'usage et la fonction qu'elles font. C'est pourquoy la considération de l'usage des parties est si utile dans l'anatomie. (NOTE ou renvoi de la main de Leibniz.)

suivant un ordre nécessaire et fatal, par toutes les combinaisons possibles. Mais à cela il suffisoit la seule nécessité de la matière, ou plus tost son Dieu n'est que cette nécessité ou ce principe de la nécessité agissant dans la matière comme il peut. Il ne faut donc pas dire que Dieu aye quelque soin des créatures intelligentes plus que des autres, chacune sera heureuse ou malheureuse selon qu'elle se trouvera enveloppée dans les grands torrents ou tourbillons, et il a raison de nous recommander la patience au lieu de félicités sans espérance.

Mais quelqu'un des plus gens de bien abusé par les beaux discours de son maistre me dira qu'il établit pourtant si bien l'immortalité de l'ame et par conséquent une meilleure vie. Quand j'entends ces choses, je m'étonne de la facilité qu'il y a de tromper le monde lorsqu'on peut seulement jouer adroitement des paroles agréables, quoyqu'on en corrompe le sens, car comme les hypocrites abusent de la piété et les hérétiques de l'écriture et les séditionnaires du mot de la liberté, de même Descartes a abusé de ce grand mot de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'ame. Il faut donc développer ce mystère et leur faire voir que l'immortalité de l'ame suivant Descartes ne vaut guère mieux que son Dieu. Je croy bien que je ne feray point de plaisir à quelques-uns, car les gens ne sont pas bien aises d'estre éveillés quand ils ont l'esprit occupé

d'un songe agréable. Mais que faire? Descartes veut qu'on déracine les fausses pensées avant que d'y introduire les véritables; il faut suivre son exemple et je croiray de rendre un service au public si je pouvois les désabuser de dogmes si dangereux. — Je dis donc que l'immortalité de l'ame telle qu'elle est établie par Descartes ne sert de rien et nous scauroit consoler en aucune façon; car supposons que l'ame soit une substance et que point de substance ne dépérisse; cela estant l'ame ne se perdra point, aussi en effet rien ne se perd dans la nature; mais comme la matière, de même l'ame changera de façon et comme la matière qui compose un homme a composé autresfois des plantes et d'autres animaux, de même cette ame pourra être immortelle en effet, mais elle passera par mille changemens et ne se souviendra point de ce qu'elle a esté. Mais cette immortalité sans souvenance est tout à fait inutile à la morale; car elle renverse toute la récompense et tout le châtement. A quoy vous serviroit-il, monsieur, de devenir roy de la Chine à condition d'oublier ce que vous avés esté? Ne seroit-ce pas la même chose que si Dieu en même temps qu'il vous détruisoit, créoit un roy dans la Chine. C'est pourquoy afin de satisfaire à l'espérance du genre humain, il faut prouver que le Dieu qui gouverne tout est sage et juste et qu'il ne laissera rien sans récompense et sans châtement; ce sont là les grands fondemens de la morale; mais

- « Pour ce qui est des lois du mouvement, on peut le démontrer en faisant certaines suppositions, mais chacune a quelque chose d'indépendant de la nécessité géométrique et dépendant du principe de la convenance ou de la perfection » (Lettre à Fontenelle, 7 avril 1703, in *Lettres et opuscules inédits de Leibniz*, Foucher de Careil, p. 225).
- « On pouvait feindre bien d'autres lois et sans parler de celles de Descartes ou de la recherche de la vérité, j'ay démontré autres fois et répété en peu de mots dans un des journaux des savants, comment tout devrait aller naturellement dans le concours, s'il n'y avait dans les corps que matière ou passif, c'est-à-dire étendue et impénétrabilité, mais ces lois ne sont pas compatibles avec les nostres et produiroient les effets les plus absurdes et irréguliers du monde, et violeroient entre autres la loi de continuité que je crois avoir introduit le premier, et qui aussi n'est pas en tout de nécessité géométrique, comme lorsqu'elle ordonne qu'il n'y ait point de changement *per saltum*. » (*ibid.*, p. 227).

< distincte intelligibilem > mutationis in subjecto aliquo reddendam PHIL., VIII, 57.  
ex alio subjecto.

D'une autre plume :

{ In Temmik philosophiam ancillantem <sup>1</sup>. }

PHIL., VIII, 64-65 (4 p. in-fol.).

PHIL., VIII, 64-65.

Copie, de la main de Leibniz, du morceau publié par GERHARDT : *Phil.*, IV, 343-349. Le commencement est bien : « Il est assuré que l'abus de la philosophie nouvelle fait grand prejudice à la pieté.... »

Voici quelques variantes :

P. 346, 3<sup>e</sup> ligne du bas : « Si le R<sup>me</sup> P. de la Chaise,... (qu'on voit bien, par ce qu'en dirent déjà autres fois les RR. PP. Fabry et des Chales, avoir examiné les modernes....) »

P. 347 : il manque « Anglois » après « Harriot ».

P. 349 : au lieu de : « sans advection (?) » lire : « sous la direction ».

Gerhardt a dû publier ce morceau d'après le brouillon de Leibniz.

PHIL., VIII, 71 (un coupon).

PHIL., VIII, 71

2 Xbr. 1676.

Non est opus ad augendam rerum multitudinem pluribus mundis, neque enim ullus est numerus qui non sit in hoc uno < mundo >, imo in qualibet ejus parte.

Introducere aliud genus rerum existentium, aliumque velut mundum etiam infinitum, Est abuti existentiae nomine, neque enim dici potest an nunc existant illae res an non. Existentia autem ut a nobis concipitur involvit aliquod tempus determinatum, sive hoc demum existere dicimus de quo certo aliquo temporis momento dici potest, ista res nunc existit.

Multitudo est major rerum in toto quam in parte; etiam in [numero] infinita multitudine. De vacuo formarum non inutilis dissertatio, ut ostendatur non omnia < possibilia per se > existere posse cum caeteris, alioqui multa absurda. nihil tam ineptum fingi posset, quod non esset in mundo, non tantum monstra, sed et mentes malae et miserabiles, item injustitiae, et nulla esset ratio cur DEus diceretur bonus potius quam

1. Cf. PHIL., VIII, 60-61 (*Bodemann*, p. 113).

- « Sur le vide des formes il n'est pas inutile de dissenter, de façon à montrer que toutes les choses <possibles par soi> ne peuvent pas exister avec toutes les autres, sans quoi il pourrait y avoir une multitude de choses absurdes, on ne pourrait rien imaginer de si déraisonnable qu'il ne soit pas dans le monde, non seulement des monstres, mais également des esprits mauvais et misérables, et également des injustices, et il n'y aurait pas de raison pour laquelle Dieu serait dit bon plutôt que

PHIL., VIII, 71. malus, justus quam injustus. Esset aliquis mundus in quo omnes probi poenis æternis punirentur, et omnes improbi pensarentur, felicitate luerent scelus<sup>1</sup>.

Immortalitas mentis mea methodo statim probata habetur, quia possibilis in se, et aliis omnibus compossibilis, sive rerum cursum non imminuit. Quia mentes n'ont point de volume<sup>2</sup>. Principium autem meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere. quia ratio existendi præ omnibus possibilibus non alia ratione limitari debet, quam quod non omnia compatiblea. Itaque nulla alia ratio determinandi, quàm ut existant potiora, quæ plurimum involvant realitatis.

Si omnia possiblea existerent, nulla opus esset existendi ratione, et sufficeret sola possibilitas. Quare nec DEus foret nisi in quantum est possibleis. Sed talis DEus qualis apud pios habetur non foret possibleis, si eorum opinio vera est, qui omnia possiblea putant existere.

Dialogus de anima brutorum inter Pythagoram et Cartesium [apud inferos] < in Elysiis campis > sibi obviam factos.

PHIL., VIII, 85. PHIL., VIII, 85 (un coupon), publié par Bodemann, p. 119. Le titre est : « *Existentia* ».

PHIL., VIII, 86. PHIL., VIII, 86 (un coupon).  
Dernière phrase, non publiée par Bodemann (p. 120) :

Itaque illi tantum termini generales sunt substantiarum, qui homogenei sunt, et talis est conceptus Entis puri seu absoluti, sive DEi.

PHIL., VIII, 94-95. PHIL., VIII, 94 95 (4 p. in-4°)<sup>3</sup>.

94 recto. LE corps entier des sciences peut estre considéré comme l'ocean, qui est continué partout, et sans interruption ou partage, bien que les hommes y conçoivent des parties, et leur donnent des noms selon leur

1. Cf. le fragment PHIL., II, 1, h (contre Hobbes et Spinoza), imprimé ap. Bodemann, p. 62.

2. Cf. *Discours de métaphysique* (1686), § V (PHIL., IV, 430).

3. Ce morceau est postérieur à 1690 (voir p. 531, note 2). Cf. *De l'horizon de la doctrine humaine* (PHIL., V, 9) et PHIL., VIII, f. 68 (Bodemann, p. 114).

mauvais, juste plutôt qu'injuste. Il y aurait un monde dans lequel tous les bons seraient punis par des peines éternelles, et tous les méchants rétribués, ils paieraient leurs forfaits du bonheur comme châtement.

[...]

Si tous les possibles existaient, il n'y aurait pas besoin de raison d'exister et la possibilité suffirait à elle seule. C'est pourquoi Dieu ne serait pas non plus, si ce n'est en tant qu'il est possible. Mais un Dieu tel qu'il est considéré chez les hommes pieux ne serait pas possible, si l'opinion de ceux qui pensent que tous les possibles existent est la vérité » (OFI, p. 529-530)