

< 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

- « 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

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

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 possibilis. Sed talis DEus qualis apud pios habetur non foret possibilis, 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)

- « Quand on dit que les voyes de Dieu ne sont pas nos voyes [...], il ne faut pas entendre comme s'il avait d'autres idées que nous de la bonté et de la justice, il a les mêmes idées que nous, et nous le savons de lui comme celles des grandeurs et des nombres, mais nous n'entendons pas comment il les applique, parce que nous ne sommes pas informés du fait dont la trop grande étendue passe notre compréhension » (« Remarques critiques de Leibniz sur le Dictionnaire de Bayle », *ibid.*, p. 181).

*Trois principes (1678 ?) \**

Il y a trois principes, d'après lesquels nous sommes mus à agir justement.

Le premier est l'utilité propre, de sorte que nous ne nuisons à personne afin de ne pas exciter en retour contre nous ou bien celui auquel nous avons nui, ou bien d'autres ; ensuite que nous aidons (*juvemus*) tous les hommes (*omnes*), autant qu'il est permis, parce que le bien commun retombe en retour sur nous.

Le second principe est le sens de l'humanité et de l'honnête : en effet, quoiqu'aucun danger n'existe pour nous, cependant nous sommes touchés par les maux d'autrui, et nous nous plaisons à la félicité d'autrui, lorsque nous voyons des récompenses méritées accompagner la vertu : et en ceci, dans l'affection de l'homme envers l'homme, consistent la justice et le titre d'homme bon. Et celui qui agit à partir du premier motif, est appelé prudent ou plutôt habile (*callidus*) plus que bon. Qu'il existe un espoir de passer inaperçu (*spes fallendi*), il mêlera les choses sacrées aux profanes<sup>1</sup>. Ainsi l'un entretient avec les autres hommes une amitié seulement utile, l'autre une amitié honnête et vraie. Et puisque ce sens de l'humanité est placé dans tous les hommes, il naît de là l'aiguillon de la conscience, qui est tel assurément que l'homme, qui agit différemment, n'est pas satisfait de lui-même, et sent à l'intérieur des déchirements et des coups (*laniatus et ictus*), ce qui forme la peine naturelle.

Le troisième principe est la religion : car puisque chez beaucoup d'hommes le sens de l'humanité et l'aiguillon de la conscience sont affaiblis et que seule se maintient l'utilité propre, qui ne peut assez assurer la

\* *Tria sunt principia...*, M, 95-96.

1. Horace, *Epîtres*, I, 16, 54.

protection des hommes les uns envers les autres toutes les fois qu'il y a espoir d'impunité, en conséquence la perfection la plus haute du droit naturel doit être enfin cherchée dans le culte de Dieu, substance au plus haut point intelligente et puissante, que personne ne peut tromper et à laquelle personne ne peut échapper. Par lui il se fait, que la même chose est utile et honnête, que nul péché n'est impuni, que nulle action remarquable n'est vaine et dépourvue de récompense. Et chez les sages la religion et l'honnêteté ou amour de la vertu sont la même chose : car ceux-ci savent que vivre heureux c'est tendre en toutes choses à la perfection, c'est suivre pour guide la nature, c'est être le mieux disposé envers l'univers (*erga universum*) et être persuadé de la providence de l'auteur suprême des choses qui gouverne tout le mieux du monde (*optime*). Car celui qui est ainsi animé, il est nécessaire qu'il aime Dieu au-dessus de toutes choses. Il ne peut pas ne pas être sans trouble et heureux, car il sait que toutes choses ont bon résultat pour celui qui aime Dieu et que les hommes bons sont réciproquement les amis de Dieu. Et ainsi quoiqu'ils ne soient pas mus par des récompenses et des peines, cependant ils jouissent du bonheur comme un corollaire nécessaire de la vertu, et de plus la vertu du sage, puisqu'elle produit le plus grand plaisir de l'âme, est à elle-même sa propre récompense. Et si assurément quelqu'un ne parvient pas à la vraie sagesse, chez lui la religion ajoute quelque chose à l'honnêteté.

*Méditation sur la notion commune de justice (1702) \**

On convient que tout ce que Dieu veut, est bon et juste. Mais on demande, s'il est bon ou juste, parce que

\* M, 41-70.

Dieu le veut, ou si Dieu le veut, parce qu'il est bon et juste, c'est-à-dire, si la justice ou la bonté est arbitraire ou si elle consiste dans les vérités nécessaires et éternelles de la nature des choses, comme les nombres et les proportions. La première opinion a été suivie par quelques philosophes et par quelques théologiens romainistes et réformés. mais les réformés d'aujourd'hui rejettent ordinairement cette doctrine, comme font aussi tous nos théologiens et la plupart de ceux de l'église romaine.

En effet, elle détruirait la justice de Dieu. Car, pourquoi le louer, parce qu'il agit selon la justice, si la notion de la justice chez lui n'ajoute rien à celle de l'action ? Et de dire *stat pro ratione voluntas*<sup>1</sup>, ma volonté me tient lieu de raison, c'est proprement la devise d'un tyran. De plus, cette opinion ne discernerait point assez Dieu et le diable. Car, si le diable, c'est-à-dire une puissance intelligente, invisible, fort grande et fort malfaisante, était le maître du Monde, ce diable ou ce Dieu ne laisserait pas d'être méchant, bien qu'il faudrait l'honorer par force, comme quelques peuples honorent de tels dieux imaginaires, dans l'opinion de les porter par là, à faire moins de mal. C'est pourquoi certaines personnes, trop adonnées au droit absolu de Dieu, qui ont cru qu'il pouvait condamner justement les innocents et même que cela arrivait peut-être, ont fait du tort aux attributs qui rendent Dieu aimable, et ayant détruit l'amour de Dieu, ils n'en ont laissé que la crainte. En effet, ceux qui croient par exemple que les enfants morts sans baptême sont plongés dans les flammes éternelles, doivent avoir une très faible idée de la bonté et de la justice de Dieu et blessent, sans y penser, ce qu'il y a de plus essentiel dans la religion.

1. Juvénal, *Satires*, VI, 223.

La sainte Écriture nous donne aussi une toute autre idée de cette souveraine substance, en parlant si souvent et si fortement de la bonté de Dieu et l'introduisant comme une personne qui se justifie contre les plaintes. Et dans l'histoire de la création du monde, l'Écriture dit que Dieu considéra ce qu'il avait fait, et le trouva bon, c'est-à-dire, il était content de son ouvrage et avait raison de l'être. C'est une manière de parler humaine qui semble employée exprès pour montrer que la bonté des actions et productions de Dieu ne dépend pas de sa volonté, mais de leur nature. Autrement il n'aurait que faire de regarder ce qu'il veut et fait, pour examiner, s'il est bon, et pour se justifier auprès de soi-même en souverain sage. Ainsi tous nos théologiens et la plupart de ceux de l'église romaine, comme aussi les anciens pères de l'église et les plus sages et les plus estimés de philosophes ont été pour le second parti qui veut que la bonté et la justice ont leurs raisons indépendantes de la volonté et de la force.

Platon dans ses dialogues introduit et réfute un certain Thrasymaque qui voulait expliquer ce que c'est que la justice, donne une définition qui autoriserait fort le parti que nous combattons, si elle était recevable. Car juste, dit-il, est ce qui convient ou plaît au plus puissant. Si cela était, jamais sentence d'une cour souveraine ou du dernier juge ne serait injuste, jamais méchant homme, mais puissant ne serait blâmable. Et, qui plus est, une même action pourrait être juste ou injuste, selon qu'elle trouverait des juges, ce qui est ridicule. Autre chose est être juste, et autre chose est de passer pour tel et tenir lieu de justice.

Un philosophe anglais célèbre, nommé Hobbes, qui s'est signalé par ses paradoxes, a voulu soutenir presque la même chose que Thrasymaque. Car il veut que Dieu

est en droit de tout faire, parce qu'il est tout puissant. C'est ne pas distinguer le droit et le fait. Car autre chose est ce qui se peut, autre chose ce qui se doit. C'est ce même Hobbes qui croit, et à peu près par la même raison, que la véritable religion est celle de l'état. Et par conséquent, si l'empereur Claude qui fit publier par un édit *in libera re publica crepitus atque ructus liberos esse debere*<sup>1</sup>, avait mis le dieu *crepitus* entre les dieux autorisés, il aurait été un véritable dieu et digne de culte.

C'est dire en termes couverts qu'il n'y a point de véritable religion et qu'elle n'est qu'une invention des hommes, comme de dire que juste est ce qui plaît au plus puissant, n'est autre chose que de dire qu'il n'y a point de justice certaine et déterminée et qui défende de faire ce qu'on veut faire et peut faire impunément, quelque méchant qu'il soit. Ainsi trahisons, assassinats, empoisonnements, supplices des innocents, tout sera juste, s'il réussit. C'est en effet changer la nature des termes et parler un langage différent de celui des autres hommes. Jusqu'ici, on a entendu par la justice quelque chose de différent de ce qui prévaut toujours. On croit qu'un homme heureux peut être méchant et qu'une action impunie peut néanmoins être injuste, c'est-à-dire qu'elle peut mériter d'être punie, de sorte qu'il s'agit seulement de savoir, pourquoi elle le mérite, sans qu'il soit question en cela, si la peine suivra ou non ou si quelque juge la dictera.

Il y avait deux tyrans en Sicile du nom de Denis, père et fils. Le père fut plus méchant que le fils ; il avait établi la tyrannie par la destruction de quantités d'honnêtes gens. Son fils était moins cruel, mais plus adonné au désordre et à la luxure. Le père fut heureux et

1. « dans une république libre les pets et les rots doivent être libres ».

se maintint, et le fils fut renversé et se fit enfin maître d'école à Corinthe pour avoir le plaisir de régenter toujours et de porter une manière de sceptre, en maniant les verges dont on châtie les enfants. Est-ce qu'on dira que les actions du premier ont été plus justes que les actions du second, parce qu'elles ont été heureuses et impunies ? Et ne sera-t-il point permis à l'histoire de blâmer un tyran heureux ? On voit aussi tous les jours que les hommes, tant intéressés que désintéressés, se plaignent des actions de quelques puissants et les trouvent injustes. Ainsi la question est seulement, s'il se plaignent avec raison et si l'histoire peut blâmer avec justice les inclinations et actions de quelque prince. Ce qui étant accordé, il faut avouer que les hommes entendent autre chose par la justice et par le droit que ce qui plaît au puissant et demeure impuni, faute de juge capable de le redresser.

Il est vrai que dans l'univers tout entier ou dans le gouvernement du monde il se trouve heureusement que celui qui est le plus puissant, est juste en même temps et ne fait rien dont on ait droit de se plaindre. Et il faut tenir pour certain qu'on trouverait, si l'on entendait l'ordre universel, qu'il n'est point possible de rien faire de mieux que ce qu'il fait. Mais la puissance n'est pas la raison formelle qui le rend juste. Autrement, si la puissance était la raison formelle de la justice, tous les puissants seraient justes, chacun à proportion de sa puissance, ce qui est contre l'expérience.

Il s'agit donc de trouver cette raison formelle, c'est-à-dire le pourquoi de cet attribut, ou cette notion qui doit nous apprendre en quoi consiste la justice et ce que les hommes entendent, en appelant une action juste ou injuste. Et il faut que cette raison formelle soit commune à Dieu et à l'homme. Autrement on aurait tort de

vouloir attribuer sans équivoque le même attribut à l'un et à l'autre. Ce sont là les règles fondamentales du raisonnement et du discours.

Je veux bien qu'il y ait une grande différence entre la manière dont les hommes sont justes et dont Dieu l'est, mais cette différence n'est que dans le degré. Car Dieu est juste parfaitement et entièrement, et la justice des hommes est mêlée d'injustice, de fautes et de péchés, à cause de l'imperfection de la nature humaine. Les perfections de Dieu sont infinies et les nôtres sont bornées. Ainsi, si quelqu'un veut soutenir que la justice et la bonté de Dieu ont de tout autres règles que celle des hommes, il faut qu'il reconnaisse en même temps que ce sont deux différentes notions et que c'est ou équivoquer volontairement ou se tromper grossièrement que d'attribuer la justice à l'un et à l'autre. Choissant donc laquelle des deux notions doit être prise proprement pour celle de la justice, il faudra ou qu'il n'y ait point de véritable justice chez Dieu ou qu'il n'y en ait point chez les hommes ou peut-être qu'il n'y en ait point chez tous les deux et que dans le fonds on ne sache pas bien ce qu'on dit, en parlant de la justice, ce qui serait la détruire en effet et n'en laisser que le nom, comme font aussi ceux qui la rendent arbitraire et la font dépendre du bon plaisir d'un juge ou d'un puissant, puisqu'une même action apparaîtra juste et injuste à de différents juges.

C'est aussi à peu près, comme si quelqu'un voulait soutenir que notre science, par exemple celle des nombres qu'on appelle arithmétique, ne s'accorde pas à celle de Dieu ou des anges ou peut-être que toute la vérité est arbitraire et dépend du bon plaisir. Par exemple, 1, 4, 16, 25 etc. sont des nombres carrés, savoir qui se produisent, en multipliant 1, 2, 3, 4, 5 etc.

par eux mêmes, en disant une fois un est un, deux fois deux est quatre, trois fois trois est neuf etc. Il se trouve aussi que les nombres impairs tout de suite sont les différences des nombres carrés pris tout de suite. Car la différence entre 1 et 4 est 3, la différence entre 4 et 9 est 5, entre 9 et 16 est 7 et ainsi de suite, ce qui se voit aussi dans les cellules des carrés mis à la marge <sup>1</sup>. Car outre un pied carré, l'espace de deux pieds est carré, c'est-à-dire l'espace de quatre fois un pied carré, a trois cellules de plus, et l'espace de trois pieds en carré, c'est-à-dire l'espace de neuf fois un pied carré, a cinq cellules de plus que le précédent et ainsi de suite. Maintenant aurait-on raison de soutenir que ce n'est pas ainsi chez Dieu et chez les anges et qu'ils voient et trouvent dans les nombres tout le contraire de ce que nous y trouvons ? N'aurait-on pas raison de se moquer d'un homme qui le soutiendrait et qui ne saurait pas la différence qu'il y a entre les vérités éternelles et nécessaires qui doivent être les mêmes partout, et entre ce qui est contingent ou changeable ou arbitraire ?

Il en est de même de la justice. Si c'est un terme fixe qui a quelque signification déterminée, en un mot, si ce n'est pas un simple son vide de sens, comme *blitiri*, ce terme ou ce mot justice aura quelque définition ou notion intelligible. Et de toute définition on peut tirer des conséquences certaines, en employant les règles incontestables de la logique. Et c'est justement ce qu'on

1. En marge :

1	1	1	1
2	2	2	2
3	3	3	3
4	4	4	4

0 1 4 9 16 25 etc.  
1 3 5 7 9 etc.

- « Comme je n'aime pas de juger *des gens en mauvaise part*, je n'accuse PAS nos nouveaux philosophes, qui prétendent de bannir les causes finales de la physique, mais je suis néanmoins obligé d'avouer *que les suites de ce sentiment me paraissent dangereuses, surtout quand je le joins à celui que j'ai réfuté au commencement de ce discours, qui semble aller à les oster tout à fait, comme si Dieu ne se proposait aucune fin ni bien, en agissant, OU COMME SI LE BIEN N'ETAIT PAS L'OBJET DE SA VOLONTE*. Et pour moy je tiens au contraire que c'est là où il faut chercher le principe de toutes les existences et des loix de la nature, parce que Dieu se propose tousjours le meilleur et le plus parfait » (*Discours de métaphysique*, p. 59)



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

- « Cum ergo Deus sit liber a necessitate in eligendo optimo bono vero, etiam homo erit liber a necessitate in eligendo bono apparente, creatus scilicet ad imaginem Dei, licet semper certo eligat id quod videtur optimum (Etant donné, par conséquent, que Dieu est affranchi de la nécessité dans le choix qu'il fait du vrai bien le meilleur, l'homme, lui aussi, sera affranchi de la nécessité dans le choix qu'il fait du bien apparent, créé comme il l'est à l'image de Dieu, bien qu'il choisisse toujours à coup sûr ce qui apparaît comme le meilleur) » (Grua I , p. 299-300).

« [...] Bien qu'il soit en notre pouvoir de faire ce que nous voulons, il n'est cependant pas en notre pouvoir de vouloir ce que nous voulons, mais ce que nous sentons agréable ou que nous jugeons être bon. Or juger ou ne pas juger bon quelque chose n'est pas en notre pouvoir, personne, pas même en s'y échinant, qu'il le veuille ou non, ne ferait sans raisons que ce qu'il croit il ne le croie pas. Puisque donc la croyance n'est pas au pouvoir de la volonté, la volonté non plus n'est pas au pouvoir de la volonté. Et mettez que nous voulons parce que nous voulons : pourquoi voulons-nous vouloir ? est-ce, derechef, en vertu d'une autre volonté, ou en vertu de rien, c'est-à-dire sans raison ? » (*Confessio Philosophi*, p. 68-69).

« Nous voulons agir, à parler juste, et nous ne voulons point vouloir ; autrement nous pourrions encore dire que nous voulons avoir la volonté de vouloir, et cela irait à l'infini » (*Théodicée*, p. 132).

- « Dans l'esprit nulle volonté n'est absolue, autrement dit libre ; mais l'esprit est déterminé à vouloir ceci ou cela par une cause qui elle aussi est déterminée par une autre, et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l'infini » (*Ethique*, II, Proposition XLVIII, p. 183).
- « Il [l'ami dont Schuller expose le point de vue sur les doctrines de la liberté de Descartes et de Spinoza] dit [...] que les causes qui ont appliqué son esprit à l'acte d'écrire l'ont poussé, mais ne l'ont pas contraint ; mais si l'on veut examiner la chose pondérément, tout cela ne signifie rien d'autre que ce fait : son esprit était constitué à ce moment de telle sorte que des causes impuissantes à le fléchir dans d'autres circonstances, lors d'un conflit contre une grande passion, par exemple, ont eu, à ce moment, le pouvoir de le faire céder. Cela signifie que des causes impuissantes à le contraindre dans d'autres cas l'ont contraint, ici, non pas à écrire contre sa volonté, mais à avoir nécessairement le désir d'écrire. » (« Lettre à Schuller », p. 1253)

- « Il n'est pas douteux qu'il y a en tout homme une liberté de faire ce qu'il veut [ou de faire les choses qu'il juge les meilleures. On demande s'il y a aussi en l'homme une liberté de vouloir.]
- La volonté est un effort pour agir dont nous sommes conscients. De la volonté et de la faculté suit nécessairement la chose faite. Il n'y a pas de volonté dans laquelle tous les réquisits pour vouloir ou ne pas vouloir sont égaux. Il y a néanmoins une indifférence, ou encore tous les réquisits pour agir étant posés, l'action peut cependant être empêchée par des réquisits contraires qui existent. L'homme ne résiste aux raisons que par l'oubli. Ou par le fait que l'âme se détourne d'elles. C'est pourquoi on peut en tout cas résister aux raisons » (Grua I, p. 287).

§ 8. PHILALÈTHE. Tant qu'un homme a la puissance de penser ou de ne pas penser, de mouvoir ou de ne pas mouvoir conformément à la préférence ou au choix de son propre esprit, jusque-là il est *libre*.

THÉOPHILE. [Le terme de *liberté* est fort ambigu. Il y a liberté de droit, et liberté de fait. Suivant celle de *droit* un esclave n'est point libre, un sujet n'est pas entièrement libre, mais un pauvre est aussi libre qu'un riche. La liberté de *fait* consiste ou dans la puissance de faire ce qu'on veut, ou dans la puissance de *vouloir* comme il faut. C'est de la *liberté de faire* que vous parlez, et elle a ses degrés et variétés. Généralement celui qui a plus de moyens est plus libre de faire ce qu'il veut : mais on entend la liberté *particulièrement* de l'usage des choses qui ont coutume d'être en notre pouvoir et surtout de l'usage libre de notre corps. Ainsi la prison et les maladies, qui nous empêchent de donner à notre corps et à nos membres le mouvement que nous voulons et que nous pouvons leur donner ordinairement, dérogent à notre liberté : c'est ainsi qu'un prisonnier n'est point libre, et qu'un paralytique n'a pas l'usage libre de ses membres. La *liberté de vouloir* est encore prise en deux sens différents. L'un est quand on l'oppose à l'imperfection ou à l'esclavage d'esprit, qui est une coaction ou contrainte, mais interne, comme celle qui vient des passions; l'autre sens a lieu quand on oppose la liberté à la nécessité. Dans le premier sens les stoïciens disaient que le sage seul est libre; et en effet, on n'a point l'esprit libre quand il est occupé d'une grande passion, car on ne peut point vouloir alors comme il faut; c'est-à-dire avec la délibération qui est requise. C'est ainsi que Dieu seul est parfaitement libre, et que les esprits créés ne le sont qu'à mesure qu'ils sont au-dessus des passions : et cette liberté regarde proprement notre entendement. Mais la liberté de l'esprit, opposée à la nécessité, regarde la volonté nue et en tant qu'elle est distinguée de l'entendement. C'est ce qu'on appelle le *franc arbitre* et consiste en ce qu'on veut que les plus fortes raisons ou impressions que l'entendement présente à la volonté n'empêchent point l'acte de la volonté d'être contingent, et ne lui donnent point une nécessité absolue et pour ainsi dire métaphysique. Et c'est dans ce sens que j'ai coutume de dire que l'entendement peut déterminer la volonté, suivant la prévalence des perceptions et raisons, d'une manière qui, lors même qu'elle est certaine et infaillible, incline sans nécessiter.

§ 9. PHILALÈTHE. Il est bon aussi de considérer que personne ne s'est encore avisé de prendre pour un *agent libre* une balle, soit qu'elle soit en mouvement après avoir été poussée par une raquette ou qu'elle soit en repos. C'est parce que nous ne concevons pas qu'une balle pense,

- il n'y a pas d'exemple « dans lequel une erreur n'a pas précédé le péché, ou du moins une irréflexion, comme il apparaît dans le péché du premier homme, qui croyait qu'en usant du fruit il serait semblable à Dieu » (*ibid.*, p. 298).
- « Prava voluntas nihil aliud est quam pravae circa res morales sententiae vel opinionones » (Grua I, p. 272)

*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 substituat, 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 obversantem, certe non peccabit<sup>40</sup>. Unde manifestum est fidem, id est sententiam, sine operibus, id est caritate, sive beneficiendi 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, I, 284; « conatus cogitantis », à Arnauld, nov. 1671, II, I, 174; VI, I, 457, 482. Ici p. 298.

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

39. *El. juris naturalis*, 1671, VI, I, 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, I, 498.

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

ex sententia [præcedenti] oriri<sup>43</sup>. Nam conatus agendi qui non oritur ex cognitione brutus est. Qualis est conatus ille descendendi, quem in nobis sentimus, non ex animi sententia, sed ex corporis natura quod grave est.

*Etiam Deus aliqua bona deprehendit, aut aliis meliora.*

Nam Deus præditus est voluntate; voluntas est sub ratione boni.

Aliter : omnis Dei actio est ex cognitione, omnis actio ex cognitione est voluntaria, omnis actio voluntaria est alicuius boni vel mali causa<sup>44</sup>.

Aliter : alia aliis perfectiora sunt < ut ostendimus supra >, ergo scienti (qualis Deus est) jucundiora per definitionem delectationis<sup>45</sup>. Ergo meliora, nam bonum est jucundum, aut confert ad jucundum. [Deus autem scit omnia.]

Dicit aliquis.

Deum esse causam rerum, ergo et bonitatis quæ est in ipsis. Ergo voluntatem eius esse priorem rerum bonitate. Responsio est facilis : Deum esse [rationem] causam existentie rerum, non vero essentia, [sive naturæ rerum], adeoque etiam causa erit existentie bonorum, non vero [essentia] bonitatis, quæ in ipsa essentia cogitatione deprehenditur<sup>46</sup>. Quemadmodum Deus causa est ut aliquid triangulum existat, non vero causa est naturæ trianguli, neque proprietatum eius. Exempli causa absurdum est dicere Deum circulo (id est figuræ omnia extrema ab uno puncto æquidistantia habenti) hoc privilegium<sup>47</sup> dedisse, ut sit omnium figurarum planarum eiusdem peripheriæ capacissima. Habet enim hoc ex natura sua, et contrarium implicat contradictionem. Si quis vero dicat Deum ipsi circulo dedisse suam naturam, is profecto nescit quid dicat. Cui enim obsecro ? ipsi circulo. Necessè est ergo circulum jam esse aliquid, et natura quadam præditum antequam ei aliquid detur. Talia ergo dici possunt, sensum autem habent omnino nullum.

Si quis porro insistat hinc sequi Deum non esse causam omnium, respondebo Deum esse causam omnium quæ existunt extra

43. *De affectibus*.

44. *Les Dem. cath.* de 1669 combattaient le Dieu de Hobbes, VI, I, 495. Critique de Spinoza peut-être 11 févr. 1676, JAG., 34; sûrement depuis nov. 1676, II, I, 273 et en 1678, ici p. 277.

45. A Wedderkopf, mai 1671, II, I, 117; *Confessio philosophi*, JAGODINSKY, p. 4. « Harmonicum maxime quod gratissimum perfectissimæ mentium », 11 févr. 1676, JAGODINSKY, *El.*, 36 et 114; GER. VII, 73, et MOLLAT, 37, vers 1679 *de existentia*, déc. 1676 ? section V, n° 4.

46. A Wedderkopf, mai 1671; à Fabri, fin 1676, II, I, 299 = GER. IV, 259.

47. Même ironie à Fabri, fin 1676; à Molanus, avril 1677, II, I, 306 = GER. IV, 274.



sententia [præcedenti] oriri<sup>43</sup>. Nam conatus agendi qui non  
itur ex cognitione brutus est. Qualis est conatus ille descen-  
endi, quem in nobis sentimus, non ex animi sententia, sed ex  
corporis natura quod grave est.

*Etiā Deus aliqua bona deprehendit, aut aliis meliora.*

Nam Deus præditus est voluntate; voluntas est sub ratione  
boni.

Aliter: omnis Dei actio est ex cognitione, omnis actio ex cogni-  
tione est voluntaria, omnis actio voluntaria est alicuius boni vel  
mali causa<sup>44</sup>.

Aliter: alia aliis perfectiora sunt < ut ostendimus supra >,  
ergo scienti (qualis Deus est) jucundiora per definitionem delecta-  
tionis<sup>45</sup>. Ergo meliora, nam bonum est jucundum, aut confert  
ad jucundum. [Deus autem scit omnia.]

Dicet aliquis.

Deum esse causam rerum, ergo et bonitatis quæ est in ipsis.  
Ergo voluntatem eius esse priorem rerum bonitate. Responsio est  
facilis: Deum esse [rationem] causam existentiae rerum, non  
vero essentiae, [sive naturæ rerum], adeoque etiam causa erit  
existentiæ bonorum, non vero [essentiæ] bonitatis, quæ in ipsa  
essentia cogitatione deprehenditur<sup>46</sup>. Quemadmodum Deus causa  
est ut aliquod triangulum existat, non vero causa est naturæ  
trianguli, neque proprietatum eius. Exempli causa absurdum est  
dicere Deum circulo (id est figuræ omnia extrema ab uno puncto  
æquidistantia habenti) hoc privilegium<sup>47</sup> dedisse, ut sit omnium  
figurarum planarum eiusdem peripheriæ capacissima. Habet enim  
hoc ex natura sua, et contrarium implicat contradictionem. Si  
quis vero dicat Deum ipsi circulo dedisse suam naturam, is  
profecto nescit quid dicat. Cui enim obsecro? ipsi circulo.  
Necesse est ergo circulum jam esse aliquid, et natura quadam  
præditum antequam ei aliquid detur. Talia ergo dici possunt,  
sensum autem habent omnino nullum.

- « Quelqu'un dira
- Que Dieu est la cause des choses, donc aussi de la bonté qui est en elles. Donc sa volonté est antérieure à la bonté des choses. La réponse est facile. Dieu est la cause [raison] de l'existence des choses, mais non de leur essence, [ou encore de la nature des choses], et par conséquent également de l'existence des biens, mais non de [l'essence] la bonté qui est découverte par la pensée dans l'essence elle-même. De même que Dieu est la cause du fait qu'un certain triangle existe, mais n'est pas la cause de la nature du triangle, ni de ses propriétés. Par exemple, il est absurde de dire que Dieu a donné au cercle (c'est-à-dire à la figure qui a toutes ses extrémités équidistantes d'un point) ce privilège qu'il est de toutes les figures planes qui ont la même périmétrie celle qui a le plus grand contenu. Elle a en effet ce privilège de par sa nature, et le contraire implique contradiction. Mais si quelqu'un disait que Dieu a donné au cercle lui-même sa nature, à coup sûr il ne sait pas ce qu'il dit. A qui en effet, je vous en conjure? Au cercle lui-même. Il est donc nécessaire que le cercle soit déjà quelque chose; et doté d'une certaine nature avant qu'on lui donne quelque chose. De telles choses peuvent se dire, mais elles n'ont absolument aucun sens.
- Si quelqu'un soutient en outre qu'il résulte de cela que Dieu n'est pas la cause de toutes les choses qui existent, je répondrai que Dieu est la cause de toutes les choses qui existent en dehors de lui-même, mais il n'est pas la cause de son intellect, ni par conséquent des idées qui montrent les essences des choses que l'on y découvre » (« Elementa veræ pietatis sive de amore Dei super omnia », Grua I, p. 15).

- « Nul n'est la cause volontaire de sa volonté, car ce qu'on veut vouloir on le veut déjà, de même que, comme dit une règle de droit, celui qui peut pouvoir peut déjà » (*ibid.*, p. 8)
- « Rien [...] de plus déplacé que de vouloir transformer la notion de libre-arbitre en je ne sais quel pouvoir inouï et absurde d'agir ou de ne pas agir sans raison ; il faudrait être fou pour souhaiter un tel pouvoir. Il suffit, pour sauvegarder le privilège du libre-arbitre, que nous nous trouvions placés au carrefour de la vie de telle manière que nous ne puissions faire que ce que nous voulons, et que nous ne puissions vouloir que ce que nous croyons bon, mais que, d'autre part, nous puissions, par le plus grand usage possible de la raison, nous enquerir de ce qu'il faut tenir bon : ainsi avons-nous moins à nous plaindre de la nature, que si elle nous avait donné ce monstrueux pouvoir de quelque irrationalité rationnelle » (Leibniz, *ibid.*, p. 68-71).

quidem possibilis est menti magis quam alteri rei competere possit. Radix ergo libertatis in eo est, quod Mens eligit non per rationes necessitatis, sed per rationes veras vel apparentes bonitatis, quibus inclinatur.

Revera omnes creaturarum actus sunt contingentes, neque enim necessario sequuntur ex rei statu praecedente, sed propter decretum divinae voluntatis. Actus autem a ratione profecti liberi sunt; sive a divina sive ab humana voluntate proficiscantur. Itaque minime putandum est lapidem necessario descendere, aut corpus semel in motu positum continuare motum. Id enim tantum oritur ex libero Dei decreto.<sup>1</sup>

Indifferentia absoluta est, cum voluntas eodem modo se habet ad utrumque oppositorum, neque ad unum magis quam ad alterum inclinatur. Quid opus est pugnare pro his quae vix unquam dantur. Talem indifferentiam non puto unquam dari, aut si daretur, quamdiu manet, non sequi actum.

Indifferentia respectiva seu limitata est, cum voluntas magis quidem inclinatur ad alterutrum sed potest tamen adhuc agere vel non agere; etsi fortasse certo sit actura. Et haec est de essentia libertatis. Nulla enim datur in mente libere agente tanta inclinatio ex qua necessario sequatur actus.

In omni agente immediate ante actionem ponendum est aliquid ex quo certo sequitur actio, in praesentibus circumstantiis suppositoque divino aliquo decreto observando. Nam actio habet radicem aliquam immediatam in agente, ita ut aliter affectum sit agens acturum actione *a*, quam acturum actione *b*.

Mens habet facultatem non tantum alterutrum eligendi, sed et suspendendi iudicium; nulla potest esse tam evidens apparentia boni (praeterquam summi) quin mens possit si velit suspendere iudicium ante ultimam decisionem, idque fit dum alia cogitanda menti offeruntur, atque ipsa vel ad ea abripitur sine deliberatione, vel deliberans concludit de aliis rebus potius cogitare. Si mens non divertatur a deliberatione, certo sciri potest quid sit electura, certo enim electura est quod melius illi apparet. Neque ullum dabitur exem-

<sup>1</sup> *Am Rande*: An dici potest decreta Dei esse contingentia? Certe non sunt necessaria.

2 Mens (*I*) agit (*a*) se (*b*) alt (*2*) eligit *L* 5 voluntatis. (*I*) Cont (*2*) Actus *L* 5 autem | contingentes *gestr.* | a *L* 10 f. Quid . . . dantur *erg.* *L* 13 seu limitata *erg.* *L* 14 fortasse (*I*) non (*2*) | certo *erg.* | *L* 16 f. actus. | Mens habet facultatem non tantum alterutrum eligendi, sed et suspendendi iudicium *gestr.* | In *L* 17 quo (*I*) necessario (*2*) | certo *erg.* | *L* 23 velit (*I*) et occasio deliberandi de muta (*2*) suspendere *L* 24 ipsa (*I*) menti (*2*) vel *L* 24 concludit (*I*) hoc potius (*2*) de *L* 26 enim (*I*) ap (*2*) electura *L* 26-S. 1457.1 Neque . . . contrarium. *erg.* *L*

- « Il y a indifférence absolue quand la volonté se rapporte de la même façon à l'un et l'autre de deux opposés, et n'incline pas plus à l'un qu'à l'autre. Quel besoin y a-t-il de se battre pour ces choses qui ne sont pour ainsi dire jamais données? Je ne crois pas qu'une telle indifférence existe jamais, ou, que, si elle était donnée, aussi longtemps qu'elle demeure, l'action ne suivrait pas.
- Il y a indifférence relative ou limitée quand la volonté incline certes davantage vers l'un ou l'autre mais peut néanmoins encore agir ou ne pas agir; bien qu'il soit peut-être certain qu'elle agira. Et cette indifférence-là appartient à l'essence de la liberté. Il n'y a pas, en effet, dans un esprit agissant librement une inclination tellement grande que l'action s'ensuivrait nécessairement.
- Dans tout agent immédiatement avant l'action il faut poser une chose dont résulte avec certitude l'action, dans les circonstances présentes et sous la supposition d'un décret divin qui doit être observé. Car l'action a une certaine racine immédiate dans l'agent, de sorte que l'agent qui effectuera l'action *a* est affecté autrement que s'il allait effectuer l'action *b*.
- L'esprit a la faculté non seulement de choisir l'une ou l'autre de deux choses, mais encore de suspendre son jugement; il ne peut pas y avoir d'apparence de bien (à part celle du bien suprême) tellement évidente que l'esprit ne puisse pas, s'il le veut, suspendre son jugement avant la décision ultime, et cela se produit par le fait que d'autres choses à penser s'offrent à l'esprit; et celui-ci ou bien se laisse emporter vers elles sans délibération ou bien délibère et conclut qu'il y a lieu de penser plutôt à d'autres choses. Si l'esprit n'est pas détourné de la délibération, on peut savoir avec certitude ce qu'il choisira, il choisira en effet certainement ce qui lui apparaît meilleur. Et il n'y a pas d'exemple

plum in contrarium. Sed rursus unde scietur an sit divertenda an non? Inde nimirum quod ex ipsius pariter ac externorum statu sciri potest an sit interruptenda an non. Deinde posito quod interruptenda sit sciri potest an divertenda sit sine deliberatione, an cum deliberatione. Id enim omne non pendet a voluntate sed a serie actuum intellectus. Quod si sine deliberatione divertenda est, habemus intentum, scitur enim mentem nihil esse electuram. Quod si deliberatio secutura de prosequenda an mutanda cogitandi materia, hinc de nova ista deliberatione eadem rursus ratiocinatio institui potest et proinde tandem vel venietur ad diversionem sine deliberatione, quae praevideri potest ex natura intellectus, vel conclusionem sine diversione, quae qualis futura sit praevideri potest ex natura voluntatis. Voluntas enim nisi ad alias cogitationes divertatur certo eligit quod melius apparet. Atque hac obliqua arte nos intellectui nostro ac conscientiae opponimus, dum mutamus cogitandi objectum sive deliberato consilio, sive consuetudine ad grata delibendi. Gratia duobus modis nos juvat, uno dum intellectum illustrat, altero dum attentionem dat figitque Mentem ne objectum mutet. Nulla creatura praevidere potest quid homo sit electurus infallibiliter.

Inepte passim in scholis de Libertate humana disseritur nullo respectu habito ad ea quae fieri solent. Nunquam datur perfecta indifferentia, semper potuisset ratio reddi electionis, si quis accurate observasset per quas vias mens ad eam pervenit.

Necessitas consequentiae est quae fundatur in principio contradictionis, seu in Hypothesi, quae id ipsum de quo quaeritur jam involvit.<sup>2</sup> Hinc sequitur in rebus facti nullam dari posse necessitatem consequentis, seu ut ipsae jam involvant necessitatem sine ulla Hypothesi, nam necessitas non potest demonstrari nisi per principium contradictionis, id est ex eo quod res jam supponitur. At in propositionibus aeternae veritatis res secus habet, quia ibi non agitur de existentia, sed tantum de Hypothesis propositionibus.

<sup>2</sup> *Am Rande*: NB.

1 unde (1) sciemus eam non esse di (2) scietur L 2 ipsius (1) praeter (2) pariter L 5 intentum, (1) scimus (2) scitur L 6 secutura (1) est eodem (2) de L 7 hinc (1) rursus sciri potest utrum novae (2) de L 8 deliberatione, (1) vel ad conclusionem sine di (2) quae L 11 conscientiae | nos *streicht Hrsg.* | opponimus L 12 sive | sponte, sive *gestr.* | deliberato L 13 dum (1) anim (2) intenti (3) attentionem L 14 figitque (1) voluntatem (2) Mentem L 14 ne (1) materiam (2) | objectum *erg.* | L 14 f. Nulla . . . infallibiliter. *erg.* L 17 indifferentia, (1) nunquam (2) non (3) si quis acc (4) semper | non *gestr.* | potuisset L 17 f. reddi (1) conclusionis sive resolutionis (2) electionis, L 18 quas (1) ambages (2) vias L 19 f. in (1) principio (2) Hypothesi L 20 quo (1) ponitur (2) quaeritur L 23 aeternae (1) necessitatis (2)

- du contraire. Mais à nouveau comment saura-t-on si l'esprit sera diverti ou non? Du fait certainement que l'on peut savoir si une interruption le fera ou non sortir de l'état dans lequel il était disposé de façon égale à l'égard des choses extérieures. Ensuite, si l'on pose qu'il y aura une interruption, on peut savoir s'il sera diverti sans délibération, ou avec une délibération. Tout cela, en effet, ne dépend pas de la volonté, mais d'une série d'actes de l'intellect. S'il doit être diverti sans délibération, nous avons ce que nous cherchons, on sait en effet que l'esprit ne choisira rien. Si la délibération qui suivra porte sur la question de savoir s'il faut poursuivre ou modifier la matière à penser, on peut appliquer encore une fois à cette nouvelle délibération le même raisonnement et par conséquent pour finir ou bien on en arrive à une diversion sans délibération, qui peut être prédite à partir de la nature de l'intellect, ou bien à une conclusion sans diversion, dont on peut prédire ce qu'elle sera à partir de la nature de la volonté. La volonté en effet, si elle n'est pas détournée vers d'autres pensées, choisira à coup sûr ce qui apparaît le meilleur. Et par ce procédé oblique nous faisons face à notre intellect et à notre conscience, en modifiant l'objet à penser soit par une résolution délibérée, soit par une habitude de tomber dans les choses agréables. La grâce nous aide de deux façons, l'une en éclairant l'intellect, l'autre dans la mesure où elle donne l'attention et fixe l'Esprit de façon à ce qu'il ne change pas d'objet. Aucune créature ne peut prédire ce qu'un homme choisira infailliblement.

- On disserte partout dans les Ecoles de façon absurde sur la Liberté humaine sans tenir compte des choses qui se passent d'ordinaire. Il n'y a jamais d'indifférence parfaite, on pourrait toujours rendre raison du choix, si on observait soigneusement par quels chemins l'esprit y parvient » (« De libertate et gratia » (été 1680 – été 1684), A VI, 4, p. 1456-1457).

« [...] 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).