

- « [...] Quand nous délibérons, et nous efforçons d'atteindre la meilleure décision possible, nous ne devrions jamais, selon Leibniz, nous préoccuper d'anticiper ou de prévoir le résultat de notre décision. Ce ne serait point là délibérer, mais faire tout autre chose. De toutes façons, notre action finale ne peut pas être définie par les lois de la nature ou de la réflexion sociale, dans lesquelles j'inclus par hypothèse les lois de la psychologie, si elles existent. Il est vrai que Dieu sait ce que nous finirons par décider, mais ce savoir nous dépasse et n'a aucune pertinence pour notre délibération raisonnée ici et maintenant. Leibniz écrit (*Discours de métaphysique*, § 30) : "Mais peut-être qu'il est assuré de toute éternité que je pécherai ? Répondez-vous vous-même : peut-être que non ; et sans songer à ce que vous ne sauriez connaître et qui ne vous peut donner aucune lumière, agissez suivant votre devoir, que vous connaissez." (Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 30) » (John Rawls, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, p. 141)

- (1) Les êtres qui délibèrent rationnellement ont, en vertu de leur nature d'êtres capables de délibérer rationnellement, nécessairement le sentiment d'êtres libres.
- (2) La conviction naturelle que nous avons d'agir librement, au moins dans les cas où notre action est le résultat d'une délibération rationnelle, constitue-t-elle un argument important et même peut-être suffisant en faveur de l'idée que nous sommes effectivement libres?

- Certains philosophes ont semblé penser que oui:
- Thomas Reid: « La conviction naturelle que nous agissons librement, qui est reconnue par un bon nombre de ceux qui adhèrent à la doctrine de la nécessité, doit rejeter toute la charge de la preuve de ce côté-là... » (Thomas Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, 1788).
- Emmanuel Kant: « Tout être qui ne peut agir autrement que *sous l'idée de la liberté* est par cela même, au point de vue pratique, réellement libre; c'est-à-dire que toutes les lois qui sont inséparablement liées à la liberté valent pour lui exactement de la même façon que si sa volonté eût été aussi reconnue libre en elle-même et par des raisons valables au regard de la philosophie théorique » (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de Victor Delbos, Librairie Delagrave, 1964, p. 183).

- (3) Mais on peut aussi adopter une attitude sceptique à l'égard de (1) et déplorer le fait que nous soyons condamnés à vivre dans l'illusion d'être libres, alors qu'en réalité nous ne le sommes pas.
- (4) Quand nous délibérons à propos d'une action A, nous devons croire qu'il est en notre pouvoir de faire ou de ne pas faire A. (Nous ne délibérons pas à propos des choses dont nous pensons qu'elles ne sont pas en notre pouvoir [Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III, 5].)
- Cela implique que nous croyions qu'il n'y a pas de conditions suffisantes pour rendre A ou non-A inévitables (Leibniz admet cela).
- Cela implique-t-il également que ni A ni non-A ne sont inévitables et que par conséquent aucun des deux n'est déterminé à arriver (la réponse de Leibniz est non).
- (5) Question: Le sentiment que nous avons d'être libres est-il compatible avec l'idée que ce que nous faisons librement est néanmoins complètement déterminé? (La réponse de Leibniz est oui: non seulement les deux choses sont vraies en même temps, mais nous pouvons également les penser en même temps.)

- « Lors donc qu'il arrive un changement dont plusieurs substances sont affectées (comme en effet tout changement les touche toutes), je crois qu'on peut dire que celle qui immédiatement par là passe à un plus grand degré de perfection ou à une expression plus parfaite, exerce sa puissance, et *agit*, et celle qui passe à un moindre degré fait connaître sa faiblesse et *pâtit* » (*Discours de métaphysique*, § 15, p. 51-52).

- « Comme tout se peut expliquer dans la Géométrie par le calcul des nombres et aussi par l'analyse de la situation, mais que certains problèmes sont plus aisément résolus par une de ces voyes, et d'autres par l'autre, de meme je trouve qu'il en est ainsi des phénomènes. Tout se peut expliquer par les efficientes et par les finales ; mais ce qui touche les [hommes] [esprits] [âmes raisonnables] substances raisonnables s'explique plus naturellement par la considération des fins, comme ce qui regarde les [corps] autres substances s'explique mieux par les efficientes » (OFI, p. 329).

- « Et il faut tenir en général que tout dans les choses peut être expliqué de deux façons: par *le règne de la puissance* ou par *les causes efficientes*, et par *le règne de la sagesse* ou par *les finales* »  
(«Specimen dynamicum » (1695),  
*Mathematische Schriften*, VI, p. 243).

mais encore l'animal même <sup>1</sup>, quoique sa Machine périclisse souvent en partie, et quitte ou prenne des dé-pouilles organiques.

78. Ces principes m'ont donné moyen d'expliquer natu-rellement l'union ou bien la conformité de l'âme et du corps organique. L'âme suit ses propres lois et le corps aussi les siennes <sup>2</sup>; et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes les représentations d'un même univers <sup>3</sup> (Préf. \*\*\* , 6<sup>e</sup>. § 340, 352, 353, 358).

79. Les âmes agissent selon les lois des causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les lois des causes efficients ou des mouvements. Et

tence et à la nature du multiple. C'est la permanence des mêmes lois dans l'univers qui est la garantie de l'identité dans le sujet pensant. Une monade est donc loin de se suffire à elle-même. Sans doute elle tend à l'identité, mais elle ne peut réaliser cette tendance sans le secours du reste de l'univers. Or Dieu a fait l'univers harmonique, et ainsi les phénomènes du monde entier se déroulent de telle manière que la monade, en les représentant, ne fasse autre chose que développer sa propre essence, et demeure ainsi identique.

1. Dans l'animal, lui aussi, il y a une monade dominante dont les autres sont les instruments. Cette monade demeure; mais comme, pendant le temps qu'on appelle la vie, cette monade ne dépasse pas l'état empirique où l'on n'a pas conscience de soi, elle tombe, par la mort, dans cet état de sommeil sans rêves ou de léthargie, dont il n'est pas vraisemblable qu'on se réveille, quand on n'a pas antérieurement joui de la raison et de la conscience (V. *sup.*, p. 65).

2. Leibnitz écrit: « les siens ».

3. L'harmonie préétablie de l'âme et du corps, c'est-à-dire du monde des simples et du monde des composés, de la réalité interne et du phénomène externe, est ainsi un cas particulier, ou plutôt une conséquence de l'harmonie des monades ou substances spiri-tuelles elles-mêmes. Le lien des deux théories se trouve dans le principe suivant lequel les composés symbolisent avec les simples. Vues du dehors, les monades présentent un aspect qui a de l'*analo-gie* avec la nature interne. Les corps imitent, à leur manière, les âmes dont ils sont les enveloppes (V. *sup.*, p. 45 sqq).

4. Edit. Erdm., p. 476 a.

les deux règnes, celui des causes efficients et celui des causes finales sont harmoniques entre eux.

80. Des-Cartes a reconnu, que les âmes ne peuvent point donner de la force aux corps, parce qu'il y a toujours la même quantité de force dans la matière. Cependant il a cru que l'âme pouvait changer la di-rection des corps <sup>1</sup>. Mais c'est parce qu'on n'a point su de son temps la loi de la nature, qui porte encore la conservation de la même direction totale dans la matière <sup>2</sup>. S'il l'avait remarquée, il serait tombé dans mon Système de l'Harmonie préétablie <sup>3</sup> (Pré-

1. Descartes refuse à l'âme, comme à toute substance créée, le pouvoir de *produire* du mouvement; mais il lui accorde le pouvoir de *diriger* le mouvement existant (Lettre à Arnould, éd. Cousin, t. X, p. 160). Selon une comparaison célèbre que l'on lit dans Leib-nitz lui-même (*Théodicée*, § 60, éd. Erdm. p. 519 b), l'âme, dans Descartes, serait à peu près comme un cavalier, qui, quoiqu'il ne donne point de force au cheval qu'il monte, ne laisse pas de le gouverner en dirigeant cette force du côté que bon lui semble. C'est ce qui a lieu, selon Descartes, semble-t-il, dans l'action de l'âme sur la glande pinéale (*Pass.*, I, 31-44). Quelle était au juste, en cela, la pensée de Descartes? C'est ce qu'il est difficile de déterminer. Il admettait certes l'influence de l'âme sur le corps et celle du corps sur l'âme; mais il insistait pour que l'on ne se représentât pas l'ac-tion réciproque de l'âme et du corps comme analogue à l'action d'un corps sur un autre. Cette action, suivant lui, ne pouvait se comprendre qu'en partant de l'idée de l'union de l'âme et du corps, laquelle est un rapport *sui generis* donné par l'expérience (Lettre à Elisabeth, éd. Cousin, t. IX, p. 126).

Descartes pensait qu'il se conserve dans la nature la même quantité de mouvement (*mv*). Leibnitz a bien vu que Descartes était dans l'erreur. Mais la loi qu'il a substituée à celle de Descartes et qui porte que la somme des forces vives (*mv<sup>2</sup>*) égale une quan-tité constante est fautive également. Ce qui est constant, c'est la somme des forces vives, des énergies potentielles, et des forces moléculaires telle que la chaleur, la lumière, l'énergie chimique, etc. Eût-elle été vraie, la loi de Leibnitz n'eût guère suffi plus que celle de Descartes à déterminer entièrement le mouvement.

3. Leibnitz paraît donc avoir été amené à son système métaphysi-que de l'harmonie préétablie par sa théorie mathématique de la conservation de la force. Cette théorie, sous la forme précise qu'elle

fugitive, qu'elle n'existe même pas dans le moment présent ; car le corps, lui aussi, ne demeure qu'en idée. Spinoza (*Ethique*, V, prop. 21) dit que la mémoire et l'imagination s'évanouissent avec le corps<sup>104</sup>. Mais je pense, pour ma part, que toujours quelque imagination et quelque mémoire demeurent, et que, sans elles, l'âme serait un pur néant. Il ne faut pas croire que la raison existe sans le sentiment ou sans une âme. Une raison sans imagination ni mémoire est une conséquence sans prémisses. Aristote aussi a pensé que<sup>105</sup> la raison ou l'intellect agent subsistent et non l'âme. Mais souvent l'âme agit et la raison est passive<sup>106</sup>.

Spinoza dit (*Traité de la réforme de l'entendement*, § 85) : "Les anciens n'ont jamais, que je sache, conçu, comme nous faisons ici, une âme agissant suivant des lois déterminées et comme un automa (il a voulu dire automate) spirituel." L'auteur [Wachter] entend ce passage comme s'il s'agissait de l'âme seule et non de la raison, et dit que l'âme agit suivant les lois du mouvement et les causes extérieures. Tous deux se sont trompés.

Je dis que l'âme agit<sup>107</sup> et cependant qu'elle agit comme un automate spirituel, et je soutiens que cela n'est pas moins vrai de la raison. L'âme n'est pas moins exempte que la raison des impulsions du dehors, et l'âme n'est pas déterminée plus spécialement que la raison à agir<sup>108</sup>. De même que dans les corps, tout se fait par mouvements suivant les lois de la puissance ; de même, dans l'âme, tout se fait par l'effort ou le désir<sup>109</sup>, suivant les lois du

bien. Il y a accord des deux règnes<sup>110</sup>. Il est vrai cependant qu'il y a dans l'âme certaines choses qui ne peuvent s'expliquer d'une manière adéquate que par les choses externes. Sous ce rapport, l'âme est sujette au dehors ; mais ce n'est pas par un influx physique, mais moral pour ainsi dire, en tant que Dieu, dans la création de la raison, a eu plus d'égard aux autres choses qu'à elle-même ; car, dans la création et la conservation de chacun<sup>111</sup>, il a égard à toutes les autres choses.

C'est à tort que l'auteur [Wachter] appelle la volonté l'effort<sup>112</sup> de chaque chose pour persister dans son être<sup>113</sup> ; car la volonté a des fins particulières et tend à un mode plus parfait d'existence. Il a tort aussi de dire que l'effort<sup>114</sup> est identique à l'essence<sup>115</sup>, tandis que l'essence est toujours la même et que les efforts varient. Je ne saurais admettre que l'affirmation soit l'effort de la raison pour persévérer dans son être, c'est-à-dire pour conserver ses idées. Nous avons cet effort même sans rien affirmer<sup>116</sup>. Puis, en outre, chez Spinoza, la raison est une idée<sup>117</sup>, elle n'a pas des idées. C'est encore une de ses erreurs de penser que l'affirmation ou la négation est une volition. La volition enveloppe, en outre, la raison du bien.

Spinoza (Lettre 2, à Oldenburg) soutient que la volonté diffère de telle ou telle volition de la même manière que la blancheur de telle ou telle couleur blanche, et que, par conséquent, la volonté n'est pas plus la cause de telle ou telle volition que l'humanité n'est la cause de Pierre ou de Paul. Les

- « [...] La détermination qui n'impose assurément pas la nécessité aux contingents, mais leur confère la certitude et infaillibilité (au sens auquel on a l'habitude de dire qu'il y a une vérité déterminée des futurs contingents), cette détermination n'a jamais commencé, mais elle a toujours été, dans la mesure où elle est contenue depuis l'éternité dans la notion même du sujet parfaitement comprise » (OFI., p. 22).

- « Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme, comme partout ailleurs, et l'âme humaine est cette espèce d'automate spirituel, quoique les actions contingentes en général, et les actions libres en particulier, ne soient point nécessaires pour cela d'une nécessité absolue, laquelle serait véritablement incompatible avec la contingence. Ainsi ni la futurition en elle-même, toute certaine qu'elle est, ni la prévision infaillible de Dieu, ni la prédétermination des causes, ni celle des décrets de Dieu, ne détruisent point cette contingence et cette liberté. On en convient à l'égard de la futurition de la prévision comme il a déjà été expliqué ; et puisque le décret de Dieu consiste uniquement dans la résolution qu'il prend, après avoir comparé tous les mondes possibles, de choisir celui qui est le meilleur, et de l'admettre à l'existence par le mot tout-puissant de *Fiat*, avec tout ce que ce monde contient, il est visible que ce décret ne change rien dans la constitution des choses, et qu'il les laisse telles qu'elles étaient dans l'état de pure possibilité, c'est-à-dire qu'il ne change rien, ni dans leur essence ou nature, ni même dans leurs accidents, représentés déjà parfaitement dans l'idée de ce monde possible. Ainsi ce qui est contingent et libre ne le demeure pas moins sous les décrets de Dieu que sous la prévision » (*Essais de Théodicée*, 1ère Partie, § 52).

- ( « C'est une question, si le passé est plus nécessaire que le futur. Cléanthe a été de ce sentiment. On objecte qu'il est nécessaire *ex hypothesi* que le futur arrive, comme il est nécessaire *ex hypothesi* que le passé soit arrivé. Mais il y a cette différence qu'il n'est point possible d'agir sur l'état passé, c'est une contradiction ; mais il est possible de faire quelque effet sur l'avenir : cependant la nécessité hypothétique de l'un et de l'autre est la même ; l'un ne peut pas être changé, l'autre ne le sera pas et, cela posé, il ne pourra pas être changé non plus » (*Théodicée*, p. 217).



- « Je crois que les stoïciens s'engagèrent à donner plus d'étendue aux choses possibles qu'aux choses futures, afin d'adoucir les conséquences odieuses et affreuses que l'on tirait de leur dogme de la fatalité » (*ibid.*, p. 216).

» du *fatum*. Remarquez que les plus illustres stoïciens  
 » avaient écrit sur cette matière sans suivre la même  
 » route. Arrien (*in Epict.*, lib. 2, ch. 19, p. m. 166<sup>306</sup>) en  
 » a nommé quatre, qui sont Chrysippe, Cléanthe, Arché-  
 » dème et Antipater. Il témoigne un grand mépris pour  
 » cette dispute, et il ne fallait pas que M. Ménage<sup>307</sup> le  
 » citât comme un écrivain qui avait parlé (citur hono-  
 » rifice apud Arrianum, Menag. in Laërt., I, 7, 341)  
 » honorablement de l'ouvrage de Chrysippe περι  
 » δυνατῶν, car assurément ces paroles, γέγραφε δὲ καὶ  
 » Χρύσιππος θαυμαστῶς, etc., de his rebus mira scripsit  
 » Chrysippus, etc., ne sont point en ce lieu-là un éloge.  
 » Cela paraît par ce qui précède et par ce qui suit. Denys  
 » d'Halicarnasse<sup>308</sup> (*De collocat. verbor.*, ch. 17, p. m. 11)  
 » fait mention de deux traités de Chrysippe, où, sous un  
 » titre qui promettait d'autres choses, on avait battu  
 » bien du pays sur les terres des logiciens. L'ouvrage  
 » était intitulé Περὶ τῆς συντάξεως τῶν τοῦ λόγου μερῶν,  
 » *De partium orationis collocatione*, et ne traitait que des  
 » propositions vraies et fausses, possibles et impossibles,  
 » contingentes, ambiguës, etc., matière que nos scolas-  
 » tiques ont bien rebattue et bien quintessenciée. Notez  
 » que Chrysippe reconnut que les choses passées étaient  
 » nécessairement véritables, ce que Cléanthe n'avait  
 » point voulu admettre (Arrian. ubi supra, p. m. 165).  
 » Οὐ πᾶν δὲ παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον ἐστὶ, καθάπερ οἱ  
 » περὶ Κλεάνθην φέρεσθαι δοκοῦσι : *Non omne praeteritum*  
 » *ex necessitate verum est, ut illi qui Cleanthem sequ-*  
 » *untur sentiunt*<sup>309</sup>. Nous avons vu ci-dessus qu'on a  
 » prétendu qu'Abélard enseignait une doctrine qui  
 » ressemble à celle de Diodore. Je crois que les stoï-  
 » ciens s'engagèrent à donner plus d'étendue aux choses  
 » possibles qu'aux choses futures, afin d'adoucir les consé-  
 » quences odieuses et affreuses que l'on tirait de leur  
 » dogme de la fatalité. »

Il paraît assez que Cicéron écrivant à Varron ce qu'on vient de copier (*lib. 9, ep. 4, ad familiar.*) ne comprenait pas assez la conséquence de l'opinion de Diodore, puisqu'il la trouvait préférable. Il représente assez bien les opinions des auteurs dans son livre *De fato* ; mais c'est dommage qu'il n'a pas toujours ajouté les raisons dont ils se servaient. Plutarque, dans son *Traité des Contradictions des stoïciens*, et M. Bayle s'étonnent que Chrysippe n'était pas du sentiment de Diodore, puisqu'il favorise la fatalité. Mais Chrysippe, et même son maître Cléanthe,

- « La définition de la liberté, selon laquelle elle est un pouvoir d'agir ou de ne pas agir, toutes les choses requises pour agir, étant posées, et toutes les choses existantes tant dans l'objet que dans l'agent étant égales, est une chimère impossible qui contredit le premier principe que j'ai dit » (*Opuscules et fragments inédits*, p. 25).
- Principe de raison suffisante : « Il n'y a ni ne se fait rien à propos de quoi il ne puisse être rendu raison, au moins par un être omniscient, du fait qu'il est plutôt que n'est pas, qu'il est ainsi plutôt qu'autrement » (*ibid.*).

PHIL., IV, 3, c. 13-14 (3 p. in-folio).

Principium omnis ratiocinationis primum est, nihil esse < aut > fieri, quin ratio reddi possit, saltem ab omnino, cur sit potius quam non sit, aut cur sit potius quam aliter, paucis *Omnium rationem reddi posse.*

Definitio libertatis, quod sit potestas agendi aut non agendi potest omnibus ad agendum requisitis, omnibusque tam in objecto quam in agente existentibus paribus, est chimera impossibilis, quae contra primum principium quod dixi pugnat.

Haec notio libertatis ignota fuit antiquitati; nulla ejus in Aristotele vestigia reperiantur, Augustini systema plane evertit, à Magistro sententiarum, Thoma, Scoto, ac plerisque Scholasticis veteribus aliena est; celebrata primum à [Molinistis] < Scholasticis posterioribus >, eludendis potius quam tollendis difficultatibus apta.

Apud Veteres liberum à spontaneo differt, ut species à genere, nimirum libertas est spontaneitas rationalis. Spontaneum est cujus agendi principium in agente est, idque < et > in libertate contingit. Nam potest omnibus ad agendum requisitis *externis*, mens libera agere potest aut non agere, prout < scilicet > ipsamet disposita est.

Voluntatis objectum esse bonum apparens, < et > nihil à nobis appeti nisi sub ratione boni apparentis, dogma est vetustissimum communissimumque.

PHIL., IV, 3, c. 15 (1 f. in-8°).

Scientia Media.

Novembr. 1677.

PRINCIPIMUM illud summum : nihil esse sine ratione, plerasque Metaphysicas controversias finit. Illud enim videtur negari non posse à Scholasticis, nihil fieri, quin DEUS si velit rationem reddere possit, cur factum sit potius quam non sit. Quin etiam de futuris conditionatis circa quae scientiam mediam introduxerunt Fonseca et Molina, idem dici potest. Scit DEUS quid infans fuisset futurus si adolevisset, sed et scientiae

PHIL., IV

P. 1.

PHIL.

- « Cette notion de liberté a été ignorée de l'Antiquité; on n'en trouve pas de traces chez Aristote, elle renverse manifestement le système d'Augustin, elle est étrangère au Maître des sentences [Pierre Lombard], à Thomas, à Scot et à la plupart des Scolastiques anciens; elle a été célébrée d'abord par les [Molinistes] < les Scolastiques postérieurs >, elle est apte à éluder plutôt qu'à éliminer les difficultés.
- Chez les Anciens, le libre diffère du spontané, comme l'espèce du genre, la liberté est comme on pouvait s'y attendre la spontanéité rationnelle. Le spontané est ce dont le principe d'action réside dans l'agent, et c'est ce qui se passe < aussi > dans la liberté. Car une fois posés tous les réquisits *externes* pour agir, l'esprit libre peut agir ou ne pas agir, < à savoir > selon la façon dont lui-même est disposé.
- Que l'objet de la volonté soit un bien apparent, < et > que rien ne puisse être désiré par nous si ce n'est sous l'aspect d'un bien apparent, est un principe très ancien et tout à fait commun» (OFI, p. 23).

[21] Mais il est d'autres personnes qui, pour sauver le phénomène du libre arbitre, croient indispensable de supposer que, tout d'abord, la volonté, bien qu'aveugle, détermine pourtant l'entendement, à la fois à s'exercer et à spécifier ses objets<sup>1</sup>. Et quoique l'entendement, qui est nécessaire dans ses jugements, propose seulement à la volonté ce qu'il pense devoir être fait, ou son dernier jugement pratique dans le cas en question, et rien de plus, avec pour seul but d'attirer la volonté et de l'inviter à cela, néanmoins, cette souveraine ou impératrice de l'âme<sup>2</sup> qu'est la volonté aveugle demeure aussi libre et indifférente à l'égard de ce qui doit être fait que si l'entendement n'avait effectué aucun jugement dans le cas concerné, et se détermine de manière fortuite sans tenir compte en aucune façon de ce dernier<sup>3</sup>. C'est là le sens de la définition couramment donnée du libre arbitre, à savoir : *Voluntas, positis omnibus ad agendum requisitis, potest agere, vel non agere*, la volonté, toutes choses étant posées, y compris la dernière injonction ou le dernier jugement de l'entendement lui-même, est pourtant libre et indifférente, dans son exercice, tout autant que dans sa spécification, et elle se détermine à faire ceci ou cela de manière fortuite. Il n'y a absolument pas d'autre moyen dans l'opinion de ces gens<sup>4</sup> de sauver le libre arbitre.

6 / Mais, dis-je, si cette psychologie est vraie, alors ou bien il ne peut y avoir aucune liberté du tout, aucun affranchissement par rapport à la nécessité, ou bien celle qui demeure [22] est absurde, ridicule ou monstrueuse. Car, premièrement, si la volonté aveugle suit toujours nécessairement une injonction nécessaire de l'entendement qui la précède<sup>5</sup>, alors toutes les volitions et actions doivent être nécessaires. Certains, malgré cela, feignent ici de sauver la liberté de la volonté en parlant de *l'amplitude de l'entendement* qui jouirait d'une portée et d'une perspective plus grande, parce que les imaginations et les *hormae*<sup>6</sup>,

1. « ses objets » : mots ajoutés dans la version définitive.

2. « de l'âme » : mots ajoutés dans la version définitive.

3. « sans tenir compte » et « de ce dernier » : mots ajoutés dans la version définitive.

4. « dans l'opinion de ces gens » : expression ajoutée dans la version définitive.

5. Anglais : « a necessary dictate of the understanding antecedent ».

6. Anglais : « these fancies and *hormae* ».

- « [...] Si la volonté aveugle non seulement détermine l'entendement à son exercice et à son objet de manière fortuite, mais également demeure, après que tout cela est fait, indifférente à suivre ou non la dernière injonction de l'entendement, et se détermine fortuitement soit en se conformant à celle-ci, soit en s'en détournant, alors la liberté de vouloir sera pure irrationalité et folie, agissant ou déterminant elle-même toutes les actions humaines » (*ibid.*, p. 275)

ce dont il ignore la raison, mais aussi ce qu'il ne sait pas. Alors toute considération et délibération de l'esprit, tout conseil et avis venant d'autres personnes, toute exhortation et persuasion, voire la faculté humaine de raisonner et de comprendre elle-même<sup>1</sup>, seront totalement inutiles et dépourvus de fin. Il ne pourra alors y avoir aucune habitude de la vertu ou du vice, puisque l'incertitude flottante et l'indifférence fortuite qui sont censées être essentielles à cette volonté aveugle en sont totalement incapables. Au demeurant, cette hypothèse ne pourrait pas non plus sauver les phénomènes que sont l'éloge et la condamnation, la récompense et le châtement, la louange et le blâme; car aucun de ceux-ci ne pourrait revenir en propre aux hommes en vertu de leurs actions librement voulues. Dans ce cas, en effet, quand ils se sont bien comportés, ils n'ont agi que fortuitement et témérairement et par hasard, et quand ils se sont mal comportés, leur volonté n'a fait que *uti jure suo*, utiliser son droit naturel et son privilège essentiel, à savoir la propriété d'agir *ἁπλότερον ἐτυγκάνει*, comme les choses se présentent, ou de toute façon, sans raison.

[24] Enfin, venons-en à cette définition scolastique<sup>2</sup> du libre arbitre, à savoir qu'il est, une fois toutes choses posées en dehors de la volition elle-même, y compris aussi le tout dernier jugement pratique dans l'âme, une indifférence à faire ou ne pas faire ceci ou cela; il s'agit d'une chose toute nouvelle, avec laquelle les péripatéticiens de l'Antiquité, tels Alexandre<sup>3</sup> et d'autres, n'étaient pas familiers, puisque leur analyse était la suivante : *αὐτοῖς περιεστῶσι*, les mêmes choses étant tout à fait égales<sup>4</sup>, les mêmes impressions étant reçues par les hommes de l'extérieur, tout ce vis-à-vis de quoi ils sont passifs étant identique, ils peuvent pourtant agir différemment. Le dernier jugement pratique étant, selon eux, ce à l'égard de quoi les hommes ne sont pas purement passifs, il s'identifie réellement à la *Βούλησις*, la volonté ou volition.

1. Anglais : « nay the faculty of reason and understanding itself ».

2. « scolastique » : ajouté dans la version définitive.

3. Il s'agit naturellement d'Alexandre d'Aphrodise.

4. Voir ci-dessus, p. 267.

311. Et quant au parallèle entre le rapport de l'entendement au vrai et de la volonté au bien, il faut savoir qu'une perception claire et distincte d'une vérité contient en elle actuellement l'affirmation de cette vérité : ainsi l'entendement est nécessité par là. Mais quelque perception qu'on ait du bien, l'effort d'agir après le jugement, qui fait à mon avis l'essence de la volonté, en est distingué : ainsi, comme il faut du temps pour porter cet effort à son comble, il peut être suspendu et même changé par une nouvelle perception ou inclination qui vient à la traverse, qui en détourne l'esprit, et qui lui fait même faire quelquefois un jugement contraire. C'est ce qui fait que notre âme a tant de moyens de résister à la vérité qu'elle connaît, et qu'il y a un si grand trajet de l'esprit au cœur, surtout lorsque l'entendement ne procède en bonne partie que par des pensées sourdes, peu capables de toucher, comme je l'ai expliqué ailleurs. Ainsi la liaison entre le jugement et la volonté n'est pas si nécessaire qu'on pourrait penser.

312. M. Bayle poursuit fort bien, p. 221 : « Déjà ce » ne peut pas être un défaut dans l'âme de l'homme que » de n'avoir point la liberté d'indifférence quant au bien » en général; ce serait plutôt un désordre, une imperfection extravagante, si l'on pouvait dire véritablement : » Peu m'importe d'être heureux ou malheureux; je n'ai » pas plus de détermination à aimer le bien qu'à le haïr, » je puis faire également l'un et l'autre. Or si c'est une » qualité louable et avantageuse que d'être déterminé quant » au bien en général, ce ne peut pas être un défaut que » de se trouver nécessité quant à chaque bien particulier » reconnu manifestement pour notre bien. Il semble » même que ce soit une conséquence nécessaire, que si » l'âme n'a point de liberté d'indifférence quant au bien » en général, elle n'en ait point quant aux biens particuliers, pendant qu'elle juge contradictoirement que ce » sont des biens pour elle. Que penserions-nous d'une » âme qui, ayant formé ce jugement-là, se vanterait » avec raison d'avoir la force de ne pas aimer ces biens » et même de les haïr, et qui dirait : Je connais clairement » que ce sont des biens pour moi, j'ai toutes les lumières » nécessaires sur ce point-là; cependant je ne veux point » les aimer, je veux les haïr; mon parti est pris, je l'exécute; ce n'est pas qu'aucune raison (c'est-à-dire quelque » autre raison que celle qui est fondée sur *tel est mon bon plaisir*) m'y engage, mais il me plaît d'en user ainsi :

indépendance, et nous ne nous apercevons pas toujours des causes, souvent imperceptibles, dont notre résolution dépend. C'est comme si l'aiguille aimantée prenait plaisir de se tourner vers le nord; car elle croirait tourner indépendamment de quelque autre cause, ne s'apercevant pas des mouvements insensibles de la matière magnétique. Cependant nous verrons plus bas en quel sens il est très vrai que l'âme humaine est tout à fait son propre principe naturel par rapport à ses actions, dépendante d'elle-même et indépendante de toutes les autres créatures.

51. Pour ce qui est de la *volition* même, c'est quelque chose d'impropre de dire qu'elle est un objet de la volonté libre. 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. Nous ne suivons pas aussi toujours le dernier jugement de l'entendement pratique, en nous déterminant à vouloir, mais nous suivons toujours, en voulant, le résultat de toutes les inclinations qui viennent, tant du côté des raisons que des passions, ce qui se fait souvent sans un jugement exprès de l'entendement.

52. Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme, comme partout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'*automate spirituel*, quoique les actions contingentes en général, et les actions libres en particulier, ne soient point nécessaires pour cela d'une nécessité absolue, laquelle serait véritablement incompatible avec la contingence. Ainsi ni la futurition en elle-même, toute certaine qu'elle est, ni la prévision infaillible de Dieu, ni la prédétermination des causes, ni celle des décrets de Dieu, ne détruisent point cette contingence et cette liberté. On en convient à l'égard de la futurition et de la prévision, comme il a déjà été expliqué; et puisque le décret de Dieu consiste uniquement dans la résolution qu'il prend, après avoir comparé tous les mondes possibles, de choisir celui qui est le meilleur, et de l'admettre à l'existence par le mot tout-puissant de *Fiat*<sup>171</sup>, avec tout ce que ce monde contient, il est visible que ce décret ne change rien dans la constitution des choses, et qu'il les laisse telles qu'elles étaient dans l'état de pure possibilité, c'est-à-dire qu'il ne change rien, ni dans leur essence ou nature, ni même dans leurs accidents, représentés déjà parfaitement dans l'idée de ce monde possible. Ainsi, ce qui est contingent et libre ne le demeure pas moins sous les décrets de Dieu que sous la prévision.

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

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

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

tient en tant que nous avons en nous le principe de nos actions, comme Aristote l'a fort bien compris. Il est vrai que les impressions des choses extérieures nous détournent souvent de notre chemin, et qu'on a cru communément qu'au moins à cet égard, une partie des principes de nos actions était hors de nous; et j'avoue qu'on est obligé de parler ainsi, en s'accommodant au langage populaire, ce qu'on peut faire dans un certain sens sans blesser la vérité; mais quand il s'agit de s'expliquer exactement, je maintiens que notre spontanéité ne souffre point d'exception, et que les choses extérieures n'ont point d'influence physique sur nous, à parler dans la rigueur philosophique.

291. Pour mieux entendre ce point, il faut savoir qu'une spontanéité exacte nous est commune avec toutes les substances simples, et que dans la substance intelligente ou libre elle devient un empire sur ses actions; ce qui ne peut être mieux expliqué que par le système de l'harmonie préétablie, que j'ai proposé il y a déjà plusieurs années. J'y fais voir que naturellement chaque substance simple a de la perception, et que son individualité consiste dans la loi perpétuelle qui fait la suite des perceptions qui lui sont affectées, et qui naissent naturellement les unes des autres, pour représenter le corps qui lui est assigné, et, par son moyen, l'univers entier, suivant le point de vue propre à cette substance simple, sans qu'elle ait besoin de recevoir aucune influence physique du corps; comme le corps aussi, de son côté, s'accommode aux volontés de l'âme par ses propres lois, et par conséquent ne lui obéit qu'autant que ces lois le portent. D'où il s'ensuit que l'âme a donc en elle-même une parfaite spontanéité, en sorte qu'elle ne dépend que de Dieu et d'elle-même dans ses actions.

292. Comme ce système n'a pas été connu auparavant, on a cherché d'autres moyens de sortir de ce labyrinthe; et les cartésiens mêmes ont été embarrassés au sujet du libre arbitre. Ils ne se payaient plus des facultés de l'école, et ils considéraient que toutes les actions de l'âme paraissent être déterminées par ce qui vient de dehors, suivant les impressions des sens; et qu'enfin tout est dirigé dans l'univers par la providence de Dieu : mais il en naissait naturellement cette objection, qu'il n'y a donc point de liberté. A cela M. Descartes répondait que nous sommes assurés de cette providence par la raison, mais que nous sommes assurés aussi de notre liberté par l'ex-

- « Les intellectualistes faibles nient ce que nous pourrions appeler l'akrasie forte ou synchronique : le fait d'agir au moment  $t_1$  contrairement à ce qu'un agent juge être bon au moment  $t_1$ , les intellectualistes faibles admettent l'akrasie faible ou diachronique : le fait d'agir au moment  $t_2$  contrairement à ce qu'un agent jugeait être bon au moment  $t_1$ . Je considère qu'Aristote, Thomas et Leibniz sont des exemplifications de cette tradition. Chacun d'entre eux est sensible à la dimension temporelle de la prise de décision, et explique les conflits entre l'action d'un agent et ses valeurs, ses jugements et sa connaissance en distinguant les types de connaissance auxquels un agent peut prêter attention ou qu'il peut négliger dans une période de délibération<sup>[1]</sup>. »

<sup>[1]</sup> Jack D. Davidson, « Video Meliora Proboque, Deteriora Sequor, Leibniz on the Intellectual Source of Sin », in *Leibniz, Nature and Freedom*, edited by Donald Rutherford and J. A. Cover, Oxford University Press, Oxford, New York, 2005, p. 250.

gesehen, daß eine Kette der Ursachen, daraus sie sich nicht wickeln können, gleich daraus folge (dieweil der Will auf die erscheinende Gütigkeit und solche wiederumb aus andern Umständen wie ein Effekt aus seiner vollkommenen Ursach entstehet), alle ihre Kräfte des Gemüts angewendet, solche natürliche Auslegung aus den Gemütern zu tilgen. Welches sie dann bei ihren Schülern auch erlangt und wunder meinen, wie sie der göttlichen Gerechtigkeit geholfen haben. Demnach sagen sie, der freie Wille ist eine solche Kraft eines verständigen Geschöpfs, daß es ohne einige Ursach dieses oder jenes wollen kann. Dieses nun heißen sie indifferentiam puram, geben ihm wunderliche Namen, Titel und Unterscheide und bringen eine unzahlbare Menge unbegreiflicher Dinge und philosophischer Wunderwerke, wie leicht zu erachten, daraus. Weil aber also die Kette der Ursachen zerrissen wird, wissen sie nicht, wie sie die Allwissenheit Gottes, als die darauf gegründet, daß er die erste Ursach (Ens à se, à quo omnia, wie sie selbst lehren) ist, erklären sollen. Zum Exempel, als Abjathar dem David aus göttlichen Eingeben prophezeit, wenn Saul vor Ziclag käme, würden ihn die Bürger dem Belägerer liefern, da wissen sie nicht, wie sie es machen wollen, umb zu sagen, wie doch Gott solches immermehr wissen können, was die Bürger von Ziclag einmal würden getan haben, da doch der Ziclager freier Wille ein ganz indifferentes, an keine Ursachen gebundenes Ding, darin Gott nicht das geringste sehen können (und wenn er gleich alle Umstände noch so genau betrachtet hätte, dahin doch Menschen ihre Zuflucht und oft unfehlbar gnugsam zu nehmen pflegen), daraus er gewiß wissen können, wohin die Balance ihres freien Willens ausschlagen würde. Wie muß es doch nun Gott immermehr gemacht haben, daß er dieses Geheimnis erraten. Seine Allmacht, dadurch er alles weiß, was er schafft, hat hier nicht helfen können, dieweil er dem freien Willen seine ungebundene Natur lasset und nicht das geringste in ihn wücket, wie sie glauben, dadurch des Ausschlag verursacht werde. So hat auch seine Unendlichkeit und Allgegenwart, dadurch künftige Dinge gleichsam als jetzo gegenwärtig vor ihm stehen, nichts dabei tun können. Denn hier war nicht die Frage, was künftig geschehen werde, sondern was da würde geschehen sein, wenn Saul kommen und David blieben wäre, obwohl weder David blieben noch Saul kommen . . . Die Schwürigkeit stak darin, wie aus den göttlichen attributis und sonderlich aus dem unserm Verstand nach fürnehmsten Haupt-attributo, daß er die erste Ursach aller Dinge sei, solches Vorwissen herauszuführen; dieses wird nicht gewiesen (wie es denn, wenn obgedachte Erklärung des freien Willen bleibet, in Ewigkeit nicht zu weisen, wenn aber der freie Will zu seiner Ursach die erscheinende Gütigkeit der vor ihm stehenden Dinge und Umstände hat, allerdings richtig, dieweil Gott die Umstände, so als denn den Ziclagern für den Gedanken schweben würden, aus ge-

- « [...] Ils disent que la volonté libre est une force d'un être intelligent qui est telle que sans une cause quelconque il peut vouloir ceci ou cela. Cette chose-là ils l'appellent alors *indifferentiam puram*, lui donnent des noms, des titres et des distinctions étranges et en tirent une quantité innombrable de choses et de merveilles philosophiques incompréhensibles, comme on peut s'en rendre compte aisément. Etant donné, cependant que la chaîne des causes se trouve par le fait rompue, ils ne savent pas comment ils doivent expliquer l'omniscience de Dieu, qui repose sur le fait qu'il est la cause première (*l'Ens a se*, dont proviennent toutes les choses, comme ils l'enseignent eux-mêmes). Par exemple, quand Ebyatar, sous l'effet d'une inspiration divine, prédit à David que, si Saül se présente devant Ciqlag [en réalité Qé'ila, désignée aussi du nom de « Kégila » ou « Kehila »], les citoyens le livreront aux assiégeants, ils ne savent pas comment faire pour dire comment Dieu peut bien savoir ce que les citoyens de Ciqlag auraient fait, étant donné que la volonté libre des Ciqlagites est une chose tout à fait indifférente, qui n'est liée à aucune cause, dans laquelle Dieu ne peut voir la moindre chose (et cela, même s'il considèrerait aussi exactement qu'on veut toutes les circonstances dans lesquelles les hommes ont l'habitude de trouver leur refuge, et cela d'une façon qui est assez souvent infaillible) à partir de laquelle il puisse savoir avec certitude de quel côté penchera la balance de leur volonté libre » (*Von der Allmacht*, p. 190).

- « [...] Il ne ferait rien d'impossible en soy même, QUOY QU'IL SOIT IMPOSSIBLE (EX HYPOTHESI) QUE CELA ARRIVE »  
(*Discours de métaphysique*, p. 44).

- « [...] Il n'y a pas de raison universelle ou de loi de la nature assignable à partir desquelles une créature quelconque aussi parfaite et aussi instruite de l'état de l'esprit en question qu'elle pourrait être, puisse conclure avec certitude ce que l'esprit choisira, tout au moins naturellement (sans le concours extraordinaire de Dieu) » (OFI, p. 21-22).

rungen. Ich pflege zu sagen, eine Fliege könne den ganzen Staat verändern, wenn sie einen großen König vor der Nase herumsauset, so eben in wichtigen Ratschlägen begriffen; denn weil es kommen kann, daß sein Verstand gleichsam in der Waage sei, ja dann beiderseits starke Gründe sich finden, so kann doch kommen, daß diejenigen Vorschläge den Platz gewinnen, bei denen er sich mit Gedanken am meisten aufhält, und das kann die Fliege machen und ihn eben verhindern und verstören, wenn er etwas anders recht betrachten will, so ihm hernach nicht just wieder auf solche Art ins Gemüt kommt.

Diejenige, so die Artillerie in etwas verstehen, wissen, wie eine kleine Änderung machen kann, daß eine Kugel einen ganz andern Lauf nimmt; daher hat es an einem Kleinen gelegen, daß Turenne (zum Exempel) getroffen worden, und wenn das gleichwohl nicht geschehen, hätte der ganze damalige Krieg anders laufen können, und also wären auch die jetzigen Sachen anders herauskommen. So weiß man auch, daß eine Funke Feuer, so in ein Pulvermagazin fällt, eine ganze Welt verderben kann.

Und eben diese Wirkung der Kleinigkeiten verursacht, daß diejenigen, so den Dingen nicht recht nachdenken, sich einbilden, es geschehe etwas ohngefähr, und nicht durch Verhängnis, da doch der Unterschied nicht in der Tat, sondern nur in unsern Verstand, als der die große Menge aller Kleinigkeiten, so zu einer jeden Wirkung gehören, nicht begreift und die Ursachen nicht bedenket, die er nicht siehet, also sich einbildet, die Augen in den Würfeln fallen von ohngefähr.

Diese Unfehlbarkeit des Verhängnisses kann uns dienen zur Beruhigung des Gemüts . . . Nemlichen wir befinden in den Zahlen, Figuren, Kräften und allen gemessenen Dingen, von denen wir einen genauen Begriff haben, daß sie nicht nur richtig und unfehlbar, sondern auch ganz ordentlich und schön, also daß sie nicht zu verbessern noch von dem, so sie verstünde, besser könnte gewünscht werden.

Zwar können wir solche Ordnung nicht sehen, weil wir nicht in dem rechten Gesichtspunkt stehen, gleichwie ein prospektivisch Gemälde nur aus gewissen Stellen am besten zu erkennen, von der Seite aber sich nicht recht zeigen kann.

Allein wir müssen uns mit den Augen des Verstandes dahin stellen, wo wir mit den Augen des Leibes nicht stehen, noch stehen können. Zum Exempel wenn man den Lauf der Sterne auf unsrer Erdkugel betrachtet, darin wir stehen, so kommt ein wunderliches verwirretes Wesen heraus, so die Sternkündige kaum in etlich tausend Jahren zu einigen gewissen Regeln haben bringen können, und diese Regeln sind so schwer und unangenehm, daß ein König von Kastilien, Alphonsus genannt, so Tafeln vom Himmelslauf ausrechnen lassen, aus Mangel rechter Erkenntnis gesagt haben

« J'ai l'habitude de dire qu'une mouche pourrait changer tout l'Etat, quand elle tournoie en sifflant devant le nez d'un grand roi, qui est justement impliqué dans des délibérations importantes; car du fait qu'il peut se faire que son entendement soit en quelque sorte en balance, et qu'il se trouve alors des deux côtés des raisons fortes, il peut néanmoins arriver que les propositions qui l'emportent soient celles auxquelles sa pensée s'attache le plus, et c'est ce que peut faire la mouche et l'empêcher et le perturber justement, quand il veut considérer comme il faut une autre chose, qui par la suite ne lui revient plus à l'esprit exactement de cette façon.

- Ceux qui entendent quelque chose à l'artillerie savent comment un petit changement peut faire qu'un boulet adopte une trajectoire complètement différente; c'est pourquoi il a tenu à une petite chose que Turenne (par exemple) soit touché, et si cela n'était malgré tout pas arrivé, toute la guerre qui avait lieu à ce moment-là aurait pu prendre un cours différent, et les états de choses actuels qui sont sortis de cela seraient par conséquent également différents. On sait également de la même façon qu'une étincelle qui tombe dans un magasin à poudre peut ruiner tout un monde..
- Et justement cet effet des petites choses a pour conséquence que ceux qui ne réfléchissent pas comme il le faudrait aux choses s'imaginent que quelque chose arrive par hasard, et non par l'effet du destin, alors que pourtant la différence n'est pas dans le fait, mais seulement dans notre entendement, étant donné que celui-ci ne comprend pas la multitude considérable des petites choses qui doivent être rattachées à n'importe quel fait et ne songe pas à la cause, qu'il ne voit pas, ce qui fait qu'il s' imagine que les points aux dés tombent par hasard.
- Cette infailibilité du destin peut nous servir pour la tranquillisation de notre esprit. [...] Nous trouvons la même chose dans les nombres, les figures, les forces et toutes les choses mesurées dont nous avons un concept exact, à savoir qu'ils sont non seulement corrects et immanquables, mais également tout à fait ordonnés et beaux, et donc qu'ils ne peuvent être améliorés ni désirés être meilleurs par celui qui les comprendrait » (*Von dem Verhängnisse*, p. 200).